الانتصار

على علماء الأمصار

في تقرير المختار من مذاهب الأئمة وأقاويل علماء الأمة

الجزء الأول

كتاب الطهارة . باب الوضوء

تأليف الإمام المؤيد بالله

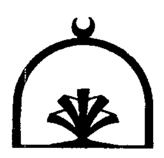
يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم الحسيني

(ت ٧٤٩هـ)

رحمة الله عليه ورضوانه

تحقيق

عبدالوهاب بن علي المؤيد   علي بن أحمد مفضل



مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية

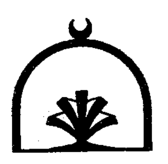
الانتصار على علماء الأمصار


بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الثانية : ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥ م

تم الصف والإخراج بمركز النهاري للطباعة- صنعاء -الدائري الغربي
الإخراج: خالد محمد الزيلعي

مكتبة الإمام زيد بن علي (ع)
ص.ب. ١٥١٣٤
تلفون (٢٠٥٧٧٧-٠٠٩٦٧١) فاكس (٢٠٥٧٧١-٠٠٩٦٧١)
صنعاء - الجمهورية اليمنية



مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية
ص.ب. ١٤٣٦٨٤، عمّان ١١٨٤٤، المملكة الأردنية الهاشمية
هاتف/فاكس: ٩٦٢٦ ٥٣٤٨١٢٨
P.O.Box ١٠٧٥٤, McLean, VA ٢٢١٠٢, United States of America
Website: http://www.izbacf.org , email: info@izbacf.org

تصدير

كلمة في الإمام يحيى بن حمزة والانتصار

عرفت الإمام يحيى بن حمزة أولَ ما عرفتُهُ من كتاب الطِراز في طبعته القاهريـــة القديمـــة. وفي ثمانينات القرن العشرين قرأت له: الإفحام لأفئدة الباطنية الطغام، ثم مشكاة الأنوار في الرد على الباطنية. أما كتبه الفقهية والأُصولية فما عرفْتُ غير أسماء البعض منها عند الإمام ابن المرتضى. والحقُّ أنّ مجتهدي الزيدية يذكرون أقوالَ أسلافهم، لكنهم لا يُعْنَونَ بها عنايةَ فقهاء أهل السنة لعدم شـــيوع التقليـــد في أوساطهم من جهة، ولأنّ الكتب المدرسية التي تُعنى بتلك الآراء والاجتهادات قليلةٌ لديهم قياساً علـــى المذاهب الأخرى أيضاً. وما كان من حظّ الإمام يحيى بن حمزة أن تُصبح بعض كتبه الفقهية أو الأصولية من ضمن كتب التعليم والمُدارسة في المذهب، على الرغم من اعتماد ابن المرتضى عليها، واعتداده بها.

وقدِمْتُ إلى اليمن للتدريس في جامعتها (١٩٨٩-١٩٩١م) فانشغلتُ بجمع الشذرات الباقية في كتب الفقه الزيدي من كتاب السير لمحمد النفس الزكية (ت ١٤٥هـــ) بعد أن نبهني لذلك اقتباسان موجزان في كتاب الأزهار، تتبعتُهما إلى الجامع الكافي والتحرير وغيرِهما. ثم كان أن عثرتُ على مصوَّرةٍ من مخطوطة الانتصار (الجزء الثامن عشر)، والذي يتضمَّنُ الجزءَ الخاصَّ بالسِيَر. وما كانت مقتبســـات الإمام يحيى بن حمزة عن النفس الزكية كثيرةً في هذا الباب أو أصيلة. فهو ما عرف كتاب السِيَر للنفــس الزكية، بل نقل بعض آرائه بالواسطة. بيد أنّ المفاجأة السارَّة في الأمر كانت أنّ الانتصار ليس كتابـــاً عادياً مصنَّفاً على أبواب الفقه، بل هو موسوعة في الاختلاف الفقهي، تتفاوتُ أجزاؤها طولاً وقِصَـــراً واستيفاءً، لكنني لا أعرفُ في الفقه الإسلاميِّ كلّه كتاباً أوسعَ في الاختلاف، في الأجزاء التســعة الأولى على الأقلّ.

طالعتُ أجزاء مختلفةً من الانتصار في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء، وصَّورت بعضَـــها إضافـــةً لمصَّورة الجزء الثامن عشر. وقد ظهر لي - وأنا أكتب هنا من الذاكرة إذ لم أَعُدْ لمصَّورات الانتصار منذ العام ١٩٩٤م - أنّ الإمام يحيى بن حمزة محيطٌ بسائر المذاهب الفقهية (السنية على الخصوص) بالإضافة

طبعاً إلى معرفته التامّة باجتهادات علماء أهل البيت. لكنه في نقوله لآراء تلك المذاهب يعودُ بالدرجة الأولى إلى كتب الاختلاف الفقهي لدى أولئك : الطحاوي الحنفي، وإمام الحرمين الشافعي، واب عقيل وابن الجوزي الحنبليين، والقاضي عبدالوهّاب المالكي، والمحلّى لابن حزم الظاهري - أما فقهاء العترة فيُكثر من الاستشهاد بالإمام الهادي (كتاب الأحكام على الخصوص)، ومجتهدي الجامع الكافي، والسيدين أبي طالب والمؤيَّد. وكما سبق أن ذكرتُ فهو أكثر استيفاءً للقواعد والحجج والآراء في الأجزاء الأولى من الكتاب. كما أنه معنيٌّ على الخصوص بتتبُّع الاختلاف مع الحنفية والشافعية، دونما إهمالٍ للآخرين وبخاصةٍ ابن حزم. وهو شديد الحِدَّة - شأنه في كتبه الكلامية - لكنه أيضاً حريصٌ على الإنصاف، وتترابط لديه مسائل الأُصولَين (أصول الدين وأصول الفقه) مع القواعد ومسائل الفروع، أكثر بكثير مما يبدو لدى فقهاء المذاهب الأخرى. وقد أوضح منهجَهُ في تقديمه الأصولي والتأصيلي، بحيث يمكن اعتبار موجزه التقديمي هذا في أصول الفقه رؤيةً تجديديةً في بحوث الألفاظ، كما في بحوث الأدلّة، والقواعد. فمع أنه متأثرٌ بأبي الحسن البصري والقاضي عبدالجبار في أصول الفقه، لكنه صاحب اتجاهٍ اجتهادي في مسائل الألفاظ، وقضايا القواعد، على الخصوص. أما في الفروع فهو لا يعتمدُ الاختلافَ مع الهادويةِ أو الناصريةِ، لكنه بسببٍ من سعة اطّلاعه، ومنهجه الخاصّ في الاجتهاد، والاختلاف على حدٍ سواء؛ يصل إلى آراء ونتائج جديدة في كثيرٍ من المسائل، وفي سائر الأبواب. وقد كان المتداوَل أنّ هناك توافقاً مع الحنفية في كثيرٍ من المسائل ربما بسبب تأثر وتأثير السيدين المؤيَّد وأبي طالب؛ لكنّ المقارنات التي قمتُ بها استناداً إلى الانتصار، تُظهر أن الإمام يحيى بن حمزة على الخصوص أقرب في اجتهاداته إلى الشافعية.

كانت المفاجأة السارّة الأُولى كما ذكرتُ إدراكي أنّ كتاب الانتصار هو كتابٌ واسعٌ في الاختلاف الفقهي أو الفقه المقارن، وهذا الفنّ ما كان شائعاً لدى الزيدية قبل يحيى بن حمزة. أمّا المفاجأة السارّة الأخرى فما أطْلَعَني عليه الأخ يحيى بن علي حميدالدين من عزم على نشْر كتاب الانتصار كاملاً. ثم اقترن ذلك العزم بعرض تحقيقٍ للجزء الأول من الانتصار من صنع السيدين عبدالوهاب المؤيَّد وعلي مفضَّل. وهو تحقيقٌ متميّز بصحة القراءة، وبالحواشي الموضحة في الغالب. والأمل أن يستمر العمل على هذه الشاكلة في سائر أجزاء هذا المؤلّف الرائع.

أذكر أنّ الإمام يحيى بن حمزة قال في خاتمة الجزء الثامن عشر إنه قيَّده وهو محصورٌ في حصن هِرَّان، يسأل الله سبحانه وتعالى فرجاً ومخرجاً. فرحمه الله رحمةً واسعةً، وجزاهُ عن العلم والفقه والاجتهاد خير الجزاء. وبالله التوفيق.

رضوان السيد
أستاذ الدراسات الإسلامية في
الجامعة اللبنانية – بيروت.
١٧-٨-٢٠٠١



مقدمة المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين، إياك نعبد وإياك نستعين، اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين.

والصلاة والسلام على النبي الأمي الذي أرسله اللّه بشيراً ونذيراً وداعياً إلى اللّه بإذنه وسراجاً منيرا. محمد بن عبدالله، وعلى آله الذين أذهب اللّه عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا.

وعلى أصحابه الذين كانوا معه أشداء على الكفار رحماء بينهم، تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلاً من اللّه ورضوانا، سيماهم في وجوههم من أثر السجود.

وبعد:

فهذه مقدمة كتاب (الانتصار) التي كانت جهد المقل و لم تكن أقل الجهد. و لم يكن كذلك، تصدير هذا الكتاب الجليل بها لمجرد تقليد سار عليه المحققون والناشرون، بقدر ما رأينا فيها قبل كتابتها، وحرصنا عليه أثناء إعدادها.. مدخلاً يمهد لبدايته، ويوثق مصادره ومراجعه، ويعرّف به مخطوطة، ويروي ملامح عزلة قرون سبعة عاشها الكتاب، مشتتة أجزاؤه، ومتناثرة مجلداته في المكتبات العامة والخاصة داخل اليمن وخارجها. وهي في نفس الوقت، مقدمة لتحقيق الكتاب في حدود ما اقتضاه الحال وسمح به الإمكان، من أغراض التمهيد والتوثيق والتعريف هذه إلى جانب ما تضمنه وتناوله التحقيق من الملاحق والهوامش الخاصة بالكتاب، ليخرج في الصورة اللائقة به ولو في الحد الأدنى. ومن اللّه تعالى نستمد

العون والتوفيق، واحتسابه عملاً خالصاً لوجه الله في خدمة التراث الفكري الإسلامي. إنه سميع مجيب وعلى كل شيء قدير.

ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من أمرنا رشداً.

تمهيد:

عندما كنا في المدرسة العلمية[1] طلاباً.. كنا نسمع عن كتاب (الانتصار) اسماً مجرداً وملخصاً في هذه الكلمة، مثل ما نسمع عن الإمام يحيى بن حمزة.. وذلك عند أن نسمع من أساتذة المدرسة (المشائخ)، أو فيما نقرؤه من كتب المنهج المقررة، في عبارات: (قال في الانتصار..)، (أورده صاحب الانتصار..)، (أوضحه يحيى بن حمزة)، (وخالفه يحيى بن حمزة)، (و هو ما قاله الإمام يحيى بن حمزة في الانتصار).

وقلما يرد فيما نقرؤه من هذه الكتب اسم كتاب (الانتصار) مقروناً باسم مؤلفه. ولذا فإن كثيراً من الطلاب حينها لم يكن يعرف أو يهتم بأن يعرف أن كتاب (الانتصار) هو من مؤلفات يحيى بن حمزة، أو أن يحيى بن حمزة هو مؤلف الكتاب.

وإذا اقتصر الطالب على الكتب المقررة في المدرسة العلمية، فإنه يقضي السنوات الخمس أو السبع أو التسع فيها، دون أن يعرف عن كتاب (الانتصار) أكثر من أنه كتاب في الفقه.. وعن يحيى بن حمزة أكثر من أنه واحد من كبار علماء اليمن. أما ما زاد عن ذلك من معلومات أخرى، مثلا: عن حجم (الانتصار) وأجزائه وحتى اسمه الكامل وتعليله، وعن عصر يحيى بن حمزة ومؤلفاته.. وما إلى ذلك.. فإنها أشياء لا يعرفها إلا العالمون، والسبب لا يعود إلى عدم توفر هذه المعلومات أو مصادرها فقط، بل يعود أولاً وقبل كل سبب، إلى عدم الاهتمام بشيء خارج نص الدروس المقررة.

وهذه الحال لا تخص كتاب (الانتصار) أو مؤلفه يحيى بن حمزة.. بل تعم كل الكتب

(١) في جامع الإمام الهادي بصعدة. إحدى المدارس العلمية التي كانت خاصة بتدريس علوم الفقه في اليمن.

والمؤلفين مما ليس مقرراً ضمن منهج المدرسة. وأكثر من هذا، أن الحال تعم أيضاً، الكتب المقررة فيما يتعلق بأسماء الكتب ومؤلفيها. حيث أن تداول أسمائها يأتي ملخصاً، ثم لا تتجاوز معارف الطلاب في الغالب، تلك الأسماء والألقاب والعناوين الملخصة.

وعلى سبيل المثال.. أسماء الكتب المقرونة ملخصة باسم المؤلف، كما كانت متداولة في المدرسة العلمية من الكتب المقررة مثل:

ـ كافل لقمان[1].

ـ متن ابن الحاجب. أو الحاجبية[2].

ولا نبالغ إذا قلنا بأن القليل أو النادر من طلاب المدرسة العلميه حينها، من كان يعرف أو يهتم بأن يعرف أن اسم الكتاب الأول كاملاً، هو: (الكاشف لذوي العقول عن معاني الكافل بنيل السؤول)، وأن اسم مؤلفه: أحمد بن محمد بن لقمان (أصول الفقه). وأن اسم الكتاب الثاني: (كافية ذوي الأرب في معرفة كلام العرب) (نحو). وهكذا معظم الكتب ومؤلفيها.

وهكذا ظللنا في المدرسة العلمية السنوات الثلاث الأولى من سنوات الدراسة بها[3] وتركنا المدرسة ونحن لا نعرف عن كتاب (الانتصار) أكثر من أنه كتاب في الفقه للإمام يحيى بن حمزة، ولا نعرف عن يحيى بن حمزة ما قد يتجاوز العلم بأنه مؤلف كتاب (الانتصار).

ونعتقد أن هذه الحال هي أكبر وأعمق من صورتها التي تظهر بها، وأنها ذات علاقات وآثار متعددة وواسعة في مجال التراث الفكري الإسلامي في اليمن. وأنها بالتالي.. جديرة بالبحث وما أكثر الجوانب والمجالات الجديرة بالبحث في تراثنا الإسلامي في اليمن. وهذا يلح علينا أن نمر بجانبين من هذه الحال التي كانت قائمة:

---

(١) (الكافل بنيل السؤول في علم الأصول) أصول الفقه لمؤلفه أحمد بن محمد لقمان المتوفى سنة ١٠٣٩هـ.

(٢) مختصر معروف في النحو، عليه أكثر من شرح مثل (الخبيصي) وحاشية السيد المفتي.

(٣) اثنتى عشرة سنة.

الأول: أسبابها.

ونعتقد أن من أوائل الأسباب:

١ ـ أسلوب المؤلفين.. حيث درجوا على تداول عناوين وأسمـــاء الكتـــب والمؤلفـــين بأساليب ملخصة، تعتمد:

أولاً: على الاقتصار في ذكر أي منها، ومنهم في حدود حاجة الاســتدلال والتوضيـــح وذكر المرجع. فيكتفي الواحد منهم في مؤلفه بذكر ما لا بد منه في المسألة.

ثانياً: استخدام أبرز وأقل الكلمات عند الإشارة إلى المرجع، فيقول مثلاً: ذكره صاحب (الغاية)[1] وقال في (الأزهار)، وهكذا.

٢ ـ كذلك فإن مؤلفي كتب التراث هذه -وبصفة عامة لا تكاد تجد فيها حالة استثناء- درجوا على قصر كل منها في نطاق موضوعه فقط، من بداية الكتاب بـــ(أما بعد فإن علم (كذا)..) (وهذا ما دفع بي إلى تأليف هذا الكتاب الذي سميتة) (فأقول وبالله التوفيـــق..). وحتى يصل إلى نهايته في (والله تعالى أعلم، وبهذا تم الكتاب بعون اللّه تعالى في يوم...).

دون أن يعطي المؤلف أي اهتمام لمسألة التراجم أو الفهارس الملخصة لما ذكره في مؤلَّفه من أعلام ومراجع. وهي قاعدة وأسلوب شائعان لدى مؤلفي كتب التراث الإســـلامي في البلدان العربية وغيرها، وإن كانت في اليمن ربما أظهر وأكثر.

قد يقال بأن صعوبة الكتابة المخطوطة باليراع والمحبرة واليد، كـــانت الســـبب الأول. ونعتقد أن هذا ليس السبب الأول ولا الأخير، فهم معروفون بالصبر على تحمل كل المشاق والصعاب من البحث عن الكتب واستيعابها قراءة واستقراءً، ومن الترحال والتنقل بين المدن والأقطار لطلبه وتلقيه عن أعلامه.. إلى الحد الذي يدفع أعلاماً مـــن أمثـــال عبدالـــرزاق الصنعاني[2] أن يذهب إلى الشام والعراق بعد مكة المكرمة والمدينة المنورة، بحثاً عن بضعـــة

(١) (غاية السؤول) في أصول الفقه للحسين بن القاسم بن محمد المتوفى سنة ١٠٥٠هـ بمدينة ذمار.
(٢) صاحب المسند المشهور في الحديث المعروف بـــ(مصنف عبدالرزاق).

أحاديث يريد أن يسمعها من رواتها أو من طرق أخرى، وأن يرحل الشافعي إلى اليمن مؤكداً إصراره بقوله المشهور: (لابد من صنعاء وإن طال السفر)، ولنفس الغرض. وغيرهما كثير.

ولكن السبب الحقيقي كما نعتقد، هو عدم إعطاء جانب التراجم والفهارس ملحقة بالمؤلفات، أي اهتمام؛ لأنهم لا ينظرون إليها في عصورهم من الزاوية التي ننظر إليها الآن. ولا يعني هذا أنهم يطّرحون شيئاً من قيمة التراجم العلمية، أو ينقصون مكانتها في كونها فناً مستقلاً ذا وظيفة أساس في تصنيف النسيج الفكري للفنون والعلوم المتعددة، ولكن الذي يظهر من مؤلفاتهم بعامة أنهم في هذه الناحية، يحرصون على تأكيد ما يمكن أن نطلق عليه صفة التخصص والفصل في التأليف بين مختلف الفنون والعلوم. ولذا ظلت كتب ومؤلفات التراجم والمعاجم والطبقات، علماً متميزاً مستقلاً عما عداه. (ومن أراد مزيد تفصيل فليرجع إلى المطولات)[1].

والجانب الثاني:

عدم الاهتمام بتدريس كتب التراجم أو حتى بإدخالها ضمن مراجع المنهج المقرر.

الانتصار لـ(الانتصار):

وكتاب (الانتصار) هذا الذي نقدمه مطبوعاً إلى مكتبة الفكر الإسلامي، بوصفه واحداً من أبرز وأشهر وأوسع مخطوطات التراث اليمنية.. هو ـ أيضاً ـ شأنه شأن سائر المؤلفات التراثية في خلوه خلواً كلياً من التراجم والهوامش فضلاً عن الفهارس، وحتى في المفردات والأعلام والعناوين التي قد تشتبه بنظائر مغايرة دون وجود قرائن مميزة يمكن الاعتماد عليها.. حتى في مثل هذه الحال فإن المؤلف لا يقطع استرساله في البحث ليوضح شيئاً منها إلا في القليل النادر. وقد سبقت الإشارة إلى أن هذه النظرة أو الأسلوب، يعود بالدرجة الأولى إلى دقة التصنيف الموضوعي في كتب هؤلاء المؤلفين بصفة عامة. ويضاف إلى ذلك

---

(١) عبارة معروفة يستخدمها المؤلفون في كتب التراث.

أن المؤلف منهم كصاحب (الانتصار)، يكون قد استقرت في اعتقاده قاعدة ثابتة في طرق التعلم والتعليم وبالتالي التأليف.. وهي أن الكتاب (أي كتاب) ليس موضوعاً للمبتدئ في طلب العلم، ولكنه للشيخ أو الأستاذ الذي بلغ من العلم درجة تؤهله لتدريس الكتاب. ومن هنا فإن القضية تبدو محكوماً فيها ومفروغاً منها سلفاً.

وهذه القضية واحدة من القضايا أو العناصر التي جعلت تحقيق كتاب (الانتصار) يبدو لدينا أكثر صعوبة من غيره من كثير من الكتب التراثية الأخرى. وقد أعجز عن وصف المفاجأة التي أثارت في نفسي كثيراً من الدهشة والاستغراب، عند أن عرض عليَّ الأخ والصديق الأستاذ علي بن أحمد مفضل فكرة القيام بتحقيق هذا الكتاب.

وبقدر ما سببت عدم موافقتي المطلق بأسباب لا أزال أراها موضوعية.. فقد كان قادراً على إقناعي بالموافقة بأسباب هي الأخرى موضوعية. وكان السبب الأول لعدم موافقتي آتياً من حقيقة لدي تتضمن اقتناعاً وحرصاً ثابتين:

- اقتناعي بأن تحقيق المخطوطات التراثية، أصبح فناً مستقلاً من فنون العلم والفكر أكثر من كونه جزءاً من مهنة النشر في هذا العصر الذي يطلق عليه (عصر المطابع) ضمن أشهر صفاته.
- وحرصي على أهمية هذا الكتاب وما احتواه من علم جم ومنهج فذ أن يتم تحقيقه ونشره في الصورة اللائقة به؛ لأنني وغيري أشعر بالإشفاق والألم لكثير من المخطوطات التي صدرت تحت عبارة (تحقيق وتصحيح)، وليس فيها - وللأسف الشديد - من التحقيق شيء غير اسم لشخص كتبه بعد هاتين الكلمتين، وقد يضيف تصديراً في بضعة أسطر يستهل بها الكتاب. ومثل هذا لا يمكن أن يكون تحقيقاً، ولكنه في أحسن الحالين يكون نسخاً للمخطوطة إن لم يكن مسخاً لها، من حيث أن ما هو مقبول في المخطوطة ليس مقبولاً في نسختها عند طبعها ونشرها. ومن هنا فإن ما أعرفه من شروط يجب أن تتوفر في عمل التحقيق، هي قطعاً متوفرة لدى غيري من المهتمين بهذا الجانب أكثر مني. وليس الإلمام بأصول التحقيق وسعة الاطلاع في كتب التراث والتفرغ، كل الشروط أو ربما أكثرها أهمية.

ولأن زميلي صاحب الفكرة والمشروع لتحقيق (الانتصار)، ينظر إلى الكتاب بعين الفقيه

المطلع الحريص على نشر الكتاب بوصفه الغاية الأولى، وبوصف ما عداها من غايات مجرد وسائل تسخر لخدمتها، فقد أقنعني بإصرار كثير، وعزم متين عبر عنهما بكلمات قليلة. قال ما خلاصته:

أولاً: إن الواجب لا يخص المتفرغين للتحقيق في كتب التراث؛ لأنه واجب ديني وفكري يقع على كل شخص بحسب وعيه بهذا الواجب، وبحسب قدرته على أدائه.

وثانياً: وكما أن المبدأ أو القاعدة في أداء الواجب محددة بقوله تعالى: ﴿**لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إلا وُسْعَها**﴾.. فإن المفهوم المفروغ منه في هذه الآية، أن الأداء واجب في حدود وسع النفس وقدرتها، ولا يسقط بمجرد الاحتمال المسبق لعدم القدرة على أداء الواجب كاملاً غير منقوص. فدعنا نعمل ما في وسعنا أولاً، ثم نحكم عليه بالقبول أو الرفض.

ومن هذه القاعدة الفقهية وترتيبها المنطقي رأيتني أشاطر هذا الزميل المفضل الإصرار والعزم داعين اللّه تعالى أن يجعل خير أعمالنا خواتمها، وأن يجعل من هذا العمل انتصاراً لكتاب (الانتصار) من عزلة المخطوطات وحالة الشتات التي باعدت بين مجلداته ونسخه وأجزائه. ومن اللّه نستمد العون.

منهج المقدمة:

تدور مقدمة التحقيق للكتاب حول ثلاثة محاور تشمل في طيها أبرز الفقرات والعناصر الداخلة ضمن منهج التحقيق بالشكل الذي نحاول فيه أن لا يهمل أصلاً ثابتاً من هذه العناصر ولا يثبت مهملاً لا علاقة مباشرة له بالخط العام للتحقيق ومقاصده وغاياته الأولى.

وتتحدد المحاور الثلاثة في:

- دوافع التحقيق وغايته.
- موضوع كتاب الانتصار.

- شخصية المؤلف.

المحور الأول: دوافع التحقيق وغايته

ننطلق في تحقيقنا لهذا الكتاب من فهمنا اللغوي لكلمة (التحقيق)، وهو أنه عمل مستقل يتغيا محاولة لإظهار حقائق يحددها الغرض منه، بصورة كلية أو جزئية، أو تقتصر على أبرزها أو في حدود ما يمكن إظهاره منها. سواء أكانت هذه الحقائق من متن الموضوع أم مترتبة على وضعه، مفهومة من سياقه أم مضافة إليه بحكم علاقته بما عداه من موضوعات مماثلة من جهة، وبغاياته من جهة موازية.

وهذا الفهم يتيح لنا المضي في تحقيق الكتاب (.. في حدود ما يمكن إظهاره منها..) وهو حد أدنى لا حد لأقله. كما أن اعتبارنا هذا الفهم بهذا الحد في التحقيق يجعل التحقيق ممكناً وأكثر إمكاناً من انتهاج التحقيق، إما باعتبار الحَدّ الاصطلاحي له، وإما باعتبار الحد الموضوعي الذي يبرز القيمة العلمية للكتاب، وتميز أسلوبه ومنهجه. بينما الحد أو الفهم الأول قد يزيح شبح التَّهيب، ويتيح الإقدام على العمل في حدود ما يمكن أن يكون (أضعف الإيمان) وننطلق في تحقيق هذا الكتاب من دوافع أو أسباب أربعة:

أولها: قيمة الكتاب التراثية والفكرية في إطار الفقه الإسلامي، وهي قيمة لا يحددها موضوعه مجرداً.. بل أيضاً، ميزات قلما تتوافر مجتمعة في غيره بمثل ما هي فيه. ومنها مثلاً:

١ - حجم الكتاب. حيث يقع في ثمانية عشر جزءاً.

٢ - منهجه الذي يجعل منه موسوعة إسلامية رائعة، سواء في أعلام الفكر الإسلامي ومدارسه ومؤلفاته، أم في تقرير آراء كل علم وفريق ومدرسة في كل مسألة، وإيراد أدلة واجتهادات وأقوال كل منهم منقحة معللة.. مما يجعل من الكتاب بحثاً شاملاً في إطار أصبح يسمى، بالفقه المقارن.

٣ـ أسلوبه في تبويب وترتيب الموضوعات والمسائل في تصنيف وتسلسل يحدد ويحقق استقلال الموضوع من جهة، ويحافظ على الاتساق العام والترابط الموضوعي من جهة أخرى وبقدر متساوٍ ومتناسب وبارز. وسنتحدث عن الكتاب بصورة أوسع عند الحديث عن موضوعه.

ثانيها: نشر الكتاب، وهذا الدافع يمثل في ذات الوقت الغاية الأولى من التحقيق، ولكن نشر الكتاب يأتي دافعاً قوياً في الحالين؛ إذ أن إهمال كتاب بهذا الحجم والقيمة العلمية من التراث الإسلامي اليمني، يعد أكثر من إهمال لأهميته، وإهدار لقيمته إلى ما قد يصل به إلى حد يقرب فيه التساوي بين وجوده وعدمه، ثم لا يلبث هذا الإهمال أن يجعل منه نسياً منسياً. وخصوصاً إذا أخذنا في الاعتبار:

١ ـ أن عصر المطابع الذي نعيشه يختلف كثيراً عن عصر المخطوطات، حيث أصبح الاعتماد في عصرنا على الكتاب المطبوع المتداول المتوافر بكثرة، سواء في المدارس والمعاهد والكليات العامة والمتخصصة، أم في مراكز البحوث والدراسات. عدا القلة من الباحثين. ناهيك عن اهتمام الأفراد خارج هذه المؤسسات ممن ينحصر اهتمامهم في الغالب في جانب الاطلاع.. ومن هنا فإن الاهتمام عموماً بالكتاب المخطوط، يكاد في هذا العصر، ينحصر في غايتين:

أولاهما: في هواية اقتناء الكتاب التراثي المخطوط. وهذه الغاية ترجح جانب القيمة الأثرية التراثية التاريخية فيه على القيمة العلمية.

وثانيتهما: وفي القيمة المرجعية له.. وهذه الغاية يؤمها الباحث الحصيف. وقد أصبحت نادرة، وخصوصاً إذا استثنينا الباحثين المتخصصين في كتب التراث أو الاختصاصيين بها.

بينما -بطبيعة الحال- كان الكتاب المخطوط قبل ثلاثين عاماً في اليمن بالذات، كتاباً مقروءاً ومتداولاً، يستتنسخه الناس ويشترونه، ويتوارثونه ويحافظون عليه، لغرض القراءة، ولقيمته العلمية قبل كل شيء. ومن هذه المقارنة البسيطة بين عصر المخطوطات وعصر المطابع، تتضح أهمية النشر دافعاً وغاية وحرصاً على قيمته العلمية من النسيان

وعدم الفائدة.

٢ـ ثم إن أقصى ما يمكن أن يلاقيه الكتاب المخطوط من عناية، لا يتجاوز توثيقه في بعض المكتبات العامة ومراكز البحوث. وفي هذه الحال فإن وجوده لا يتجاوز كثيراً مساحة العنوان في أدلة وقوائم هذه المكتبات والمراكز.

ثالثها: ندرة الكتاب، وندرة الكتاب مخطوطاً بمعنى قلته وندرته في أيدي الناس، هي حالة تعم كل كتاب مخطوط؛ إذ أن نسخ أي مخطوطة مهما تكن نسخاً كثيرة، فإنها في الحد الأقصى لعدد نسخها لن تتجاوز العشرات. ولكن هذا الكتاب (الانتصار) هو وقليل من أمثاله، تظل فيه ندرة الكثرة أو كثرة الندرة حالة أخص به وأظهر فيه.. لسبب واحد كاف ناهيك بغيره. وهو حجم كتاب (الانتصار) الذي يبلغ ثمانية عشر جزءاً. وهذا ما جعل منه مخطوطة نادرة حيث توجد، من حيث أنها لا تكاد توجد منه نسخة كاملة بأجزائها الثمانية عشر في مكان واحد. فكل مكان بحثنا فيه عن هذا الكتاب أثناء القيام بجمع نسخ منه لغرض تحقيقه، لم نجد فيه نسخة كاملة من الانتصار، سواء في المكتبات العامة أو الخاصة. وظل السؤال عنه والبحث قائمين طيلة فترة التحقيق وحتى بداية الطبع ولا يزالان.

وقد يكون مثيراً للاستغراب القول، بأنا بدأنا في هذا المشروع بمقابلة النسختين الأوليين من حيث حصولنا عليهما، وليس بين أيدينا من كل نسخة منهما غير الأجزاء الثلاثة الأولى من الكتاب، ونحن في ذات الوقت لا نعرف من أين سنحصل على بقية الأجزاء لنسخة واحدة، فضلا عن بقية الأجزاء لكلتا النسختين ونسخ أخرى. وكان هذا تنفيذاً لمبدئنا الذي جعلناه رائدنا في هذا المشروع، وهو المبدأ الرباني الإنساني ﴿**لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾.. أن نعمل بما في وسعنا، وبما يتوفر لدينا من أجزاء ونسخ، وحتى لو كان جزءاً واحداً أو نسخة واحدة. ولولا الإصرار على هذا المبدأ لما بدأنا.

وتقابل ندرة الكتاب هذه، ما سبقت الإشارة إليه من قيمة هذا الكتاب الموسوعة بحق،

ولدرجة أنه من الكتب التي قلما أمكن لغيرها من نظائرها أن يغني عنها. ولا نريد أن نطلق حكماً يحتاج إلى كثير من التروي والنظر العلميين، فنقول باستحالة حلول أي كتاب آخـــر من كتب الفقه الإسلامي اليمني محله، على كثرتها واتساع مجالها.

وقيمة الكتاب لم يعد ممكناً ظهورها والإفادة منها ما لم يطبع الكتاب وينشر، ويصبح في متناول العالم والمتعلم والباحث على حد سواء، وفي أي مكان وزمان، وإلا فلا نعتقد أنـــه يُفْرِطُ في الرأي من يقول بأن المخطوطات في هذا العصر حبيسة حبرها وجلودها، وعديمـــة الفائدة العامة والخاصة إلا للقلة مـــن ملاكهـــا، إن لم يشـــملها عصـــر النشـــر وزمـــن الطباعة والمطابع.

رابعها: غاية التحقيق.

كذلك تأتي غاية تحقيق الكتاب هنا، دافعاً لتحقيقه. وهنا، وفي كتاب (الانتصار) بصفة خاصة بالنسبة إلينا.. نعتقد أن التحقيق في مفهومه ومنهجه، أو في جانبيه النظري والعملي، يعني رأياً في هذين الجانبين نوضحه فيهما كما يلي:

أ ــ الجانب النظري.

نلخص الجانب النظري لنسخ المخطوطة، في فقرات ثلاث:

١ ــ المخطوط بين عصرين:

نعرف أن طباعة المخطوطة من كتب التراث، تنقلها طفرة من عصرها الـــذي تم فيـــه تأليفها إلى العصر الحديث نقله واحدة لا تدرج فيها ولا تمهيد. وهذه النقلـــة لا يمكـــن أن نفهمها على أنها بسيطة وسهلة؛ لأن قضيتها هنا لا تنحصر في عملية التقنية الآلية التي يعبر عنها بأنها كتاب كانت كلماته مخطوطة باليراع والمحبرة، تم نسخه طباعة بواســـطة آلـــة الكمبيوتر. إن القضية كما نعتقد، أعمق وأوسع وأكبر من هذا الفهم البسيط.. لأنها قضية اجتماعية تاريخية لغوية ثقافية، فليس من السهل والطبيعي تقديم هذه المخطوطة مطبوعة إلى

القارئ المعاصر والعادي خصوصاً، ليتعامل معها تعاملاً طبيعياً كأي كتاب آخر، ويلغي عشرة أو ثمانية أو خمسة قرون من السنين تفصل بينه وبين تلك المخطوطة، إن فارق الزمن لا بد أن يظل مؤثراً في علاقة القارئ المعاصر بتلك المخطوطة أثراً ينعكس على مدى استفادته منها وإفادتها إياه، انخفاضاً وتدنيا وركاكة في أحسن الأحوال، إن لم ينصرف عنها انصرافاً كلياً. وهذا ما هو حاصل بالفعل وموجود، وحتى مع الاعتراف بأن هناك أسباباً أخرى تصرف الأجيال المعاصرة عن كتب التراث المطبوعة، برغم تميز هذه الفترة بالإقبال النسبي عليها، ومنها مثلاً سببان:

أولهما: تميز هذا العصر بالانتشار الكثير والواسع للعلوم والفنون والوسائل الحديثة في التعليم والتثقيف والمهن والترفيه.

ثانيهما: ارتباط العلوم الحديثة بالمعيشة ارتباطاً مباشراً.

ومع الاعتراف كذلك، بأن هذه المخطوطات بالنسبة إلى العربي ومن يتكلم العربية، هي مكتوبة بلغته، إلا أنه لا مجال من الاعتراف أيضاً، بأن الفارق الزمني يعني أشياء كثيرة ومؤثرة.. يعني الفوارق في المصطلحات والاستخدام اللغوي والتوظيف المعنوي والدلالي للمفردات واختلاف الأسلوب بصفة عامة. إضافة إلى أن لعلماء الفكر الإسلامي في كل نوع وفرع منه مصطلحات خاصة به، سواء في المسميات أو الاشتقاقات أو المجازات أو الجمل والتعابير الأخرى.

٢ـ وظيفة التحقيق:

من ذلك.. نجد أن التحقيق لأي مخطوط يصل إلى ما يقارب الضرورة. ولكن على أساس أن يكون التحقيق كاملاً قدر الإمكان؛ لأن وظيفة التحقيق هنا تكون -بصفة عامة- مقربة للمسافة الفاصلة بين القارئ وحتى الباحث المعاصر من جهة، وبين الكتاب المخطوط من الجهة الأخرى. وتأكيد ضرورة التحقيق يظهر جلياً عند أن تكون وظيفته تقريب الكتاب كما سبق؛ لتتحقق الغاية من نشر الكتاب في أكبر قدر ممكن متاح، وهي إبراز قيمته العلمية

وتسهيل الاستفادة منه لطالب العلم والباحث على حد سواء.

٣- بين النشر والنسخ:

وقد سبقت الاشارة إلى المستوى المتدني الذي وصل إليه التحقيق للمخطوطات، وهذه الحال موضع شكوى لا في اليمن فحسب، بل في معظم الأقطار العربية والإسلامية التي توجد بها المخطوطات التراثية، بصورة تجعل من تحقيقها ونشرها عملاً متميزاً ومستقلا. والعجب ليس فقط من إقدام هؤلاء المحققين على نشر المخطوطات وهم غير مؤهلين لذلك العمل، ولكنه أيضاً يكون أكثر من حال القادرين على التحقيق ممن لديه اطلاع واسع، وتجربة سالفة، وفهم بأصول العمل. ثم نجدهم ينسخون المخطوطة طباعة دون أن يضيفوا إليها أي شيء مما هو ضروري ومهم في وجوده وسهل في إنجازه، مثل تبويب الموضوعات وفهرسها. وهؤلاء يصدق عليهم قول الشاعر: [(١)]

ولم أر في عيوب الناس شيئاً   كنقص القادرين على التمام

والذي نعرفه عن التحقيق، منذ أن فتحنا أعيننا على الكتب المطبوعة المحققة من كتب التراث عن طريق رواد التحقيق والنشر في اليمن، أمثال الأساتذة الأفاضل: القاضي عبدالواسع بن يحيى الواسعي، وعلي بن اسماعيل المؤيد رحمهما اللّه وغيرهما.

نعرف أن التحقيق عمل متميز مستقل يضاف إلى المخطوطة يُعَرّفُ بها، مخطوطة وموضوعاً ومؤلفاً. ويسهل الاستفادة منها في فهارس وملاحق عدة. ولكن أن ينسخ الكتاب فقط.. فهذا لا يمكن أن يكون من التحقيق في شيء، وهو إلى العمل التجاري أقرب وألصق منه بالعمل الثقافي العلمي المسئول.

ب ـ الجانب العملي:

وهنا.. أجدني مضطراً لاستكمال الاستطراد الذي تجاوزت به بابه بحكم شدة الترابط

---

(١) للمتنبي من قصيدة مطلعها:

ملومكما يجل عن الملام   ووقع فعاله فوق الخصام

بين هذين الجانبين. وفي هذا الجانب العملي من التحقيق، نركز موضوعه في فقرات أربع:

الأولى: النسخ والأمانة العلمية:

قلنا في الحد المبسط والعملي للتحقيق ما معناه: بأنه كشف وإضافة حقائق في الكتاب وإليه تبرز قيمته العلمية وتسهل استفادة القارئ المعاصر منه، بين أكثر قدر ممكن منها وأقل قدر لا بد منه.

ولعل في مثل هذا الحد قدراً جيداً من المرونة والتسامح عن بلوغ الحد الأعلى من ناحية، وقدراً من الحرص والتمسك بالحد الأدنى الذي يمثل أضعف الإيمان من ناحية أخرى، وفي ذلك إتاحة الفرصة لتحاشي الإفراط في شروط التحقيق التي تؤدي إلى الابتعاد عن تحقيق المطبوعة ونشرها، والسمّو عن التفريط في الاكتفاء بنسخها طباعة دون أن يلمس المطلع أي جهد للتحقيق. وبما أن حالة الإفراط المانعة من التحقيق، هي سالبة عدمية.. فإن حالة التفريط إيجابية تتمثل في عمل يحدد موضع وموضوع الحديث عنه.

ونمر به في مثالين:

أحدهما: النسخ المجرد:

وبين أيدينا عدد من المخطوطات النادرة التي تم طبعها دون أثر فيها للتحقيق، والغريب أن من تولوا نشرها، يصرون على أن يسموا هذا النشر تحقيقاً مكتوباً على صفحاتها الأولى ومحفوراً على أغلفتها. وكما سبق، فإن هذا الإخراج للمخطوطة يكون عدمه أفضل من وجوده؛ ذلك أنه يمنع في الغالب، إقدام شخص آخر على التحقيق مرة أخرى لذلك الكتاب. ثم إن فائدته تظل قليلة وحبيسة في داخله. وكان أقل قدر من أضعف الإيمان أن يضع الناشر تبويباً للموضوعات وفهارس لها.. ولكن الذي حدث أنه لم يضف شيئاً.. ولديَّ بعض من هذه الكتب لا أجدني قادراً على الاستفادة منها أبسط المعارف إلا بأن أتصفح الكتاب من غلافه إلى غلافه في كل حالة أبحث فيها عن عَلَمٍ أو مفردة أو رأي لمؤلفه.

وثانيهما: الإخلال بالأمانة العلمية:

وهذه الحالة أو المثال أشد سوءاً و أكثر ظلماً وهضماً للكتاب ولمؤلفه. وقد ظهرت لدينا في فترات متباعدة من العشرين عاماً الأخيرة، بضعة كتب تراثية تم نشرها وإدخال إضافات إلى صميم موضوع الكتاب منها. وحذف كلمات وجمل، بل ومفردات من أماكن متفرقة فيها. وذلك لغرض التحريف المتعمد للمخطوطة الأصل، باسم إخضاع آراء وأسلوب ومصطلحات الكتاب لمفاهيم وآراء معينة حدثت أخيراً على الساحة الفكرية والثقافيه والسياسية. ومثل هذا العمل، يعتبر جريمة علمية وتاريخية وخلقية وجنائية في حق الكتاب ومؤلفه خاصة، وفي حق الفكر والتاريخ عامة.

وتمثل هاتان الحالتان قضية الأمانة العلمية والتاريخية، ولذا يجب على من يستطيع، وفي المقدمة العلماء والمثقفون.. الوقوف بحزم إلى جانبها ضد أي شخص عمل أو يحاول أن يعمل في اتجاهها والمس منها والإساءة إليها. ولا نريد أن نسمي أمثلة من هذه الكتب، حرصاً على ترك المسئولية لأصحابها المباشرين في مؤسساتها المختصة.. على أمل أن يتم تدارك القصور والخطأ في الطبعة القادمة لمثل هذه الكتب.

الثانية: العودة إلى التراث:

والملاحظ أن ظاهرة العودة إلى كتب التراث الإسلامي، أصبحت حقيقة تتصاعد من عام إلى آخر. وبصرف النظر عن أسبابها ودوافعها مما ليس هذا مكانها.. فإنها ظاهرة تزيد من دوافع الاهتمام بنشر كتب التراث الإسلامي من جهة، وبرفع مستوى التحقيق لهذه الكتب من جهة ثانية.

ففي كل محافظات ومدن الجمهورية في اليمن مثلاً.. تزايد الطلب على المخطوطات اليمنية في الفكر الإسلامي، بصورة أصبحت تمثل قضية لدى الجيل الشاب بصفة خاصة. ولندرة طباعة ونشر هذه المخطوطات، اعتمد الناس على تصويرها كما هي، في نسخ

تتعدد وتتكاثر بين وقت وآخر، حتى أن مئات من المخطوطات أصبحت صورها المنسوخة منتشرة بشكل بارز ومميز في المكتبات الخاصة والمساجد وحلقات التدريس وغيرها، ولا يزال الإقبال يزداد ويتصاعد عليها حتى أصبحت آلات طبع المخطوطات عن طريق التصوير وآلات التجليد، مهناً وحرفاً رائجة يعيش منها ويتفرغ فيها كثير من الناس.

الثالثة: عزلة التراث اليمني:

وبالإضافة إلى ندرة الكتاب مخطوطاً كما أشرنا إلى هذا العامل بوصفه واحداً من الدوافع لتحقيق المخطوطات ونشرها، فإن موضوع عزلة التراث الفكري اليمني.. يمثل أيضاً واحداً من أبرز الدوافع لتحقيق ونشر أي مخطوطة.

ونتحدث عن هذا الموضوع من جوانب ثلاثة:

أولاً: مدى عزلة التراث اليمني في الداخل:

أعرف أن أشياخاً مطلعين وفتياناً متطلعين من أشياخنا وفتياننا العلماء والمتعلمين، قد يقدمون أكثر من اعتراض أو استدراك أو تحفظ على هذا الموضوع من حيث أن كتب التراث الإسلامي اليمنية لم تعد تعيش حالة توصف بالعزلة، بعد أن فُتح الباب على مصراعية للتحقيق والنشر، وبعد أن توفرت وسائل الطباعة ودور النشر والمهتمون بالتحقيق وخرج إلى النور مئات من المخطوطات.

وفي الحقيقة التي نعتقدها ونقتنع بها.. فإن هذا الاعتراض من وجهته العامة وارد ومقبول في جملته لا تفصيله؛ كونه لا يتعارض مع الحقيقة.. ولكنه لم يطرح الحقيقة كلها ومن كل جوانبها وطبقاً للأسس التي تقوم عليها والمعايير التي تقاس بها. وحقيقته بالتالي، تظل نسبية من جانب، ومنطلقة من مدى توفر الوسائل تشريعاً ومؤسسات نشر من جانب آخر.

وبطرح الحقيقة من جميع جوانبها وبأبرز أسسها ومعاييرها، يتضح صدق العزلة على الحال الذي تعيشه كتب التراث. وألخص ذلك في ملامح أربعة:

١ ـ إن المقصود بتعبير العزلة، هو عزلة هذا التراث اليمني عن القارئ في داخل الجمهورية اليمنية وخارجها في الأقطار العربية خصوصاً، ثم الإسلامية عموماً، هذا جانب من العزلة.. وجانب ثانٍ، وهو عزلة كتب التراث عن حياة الناس الفقهية والثقافية عموماً. ولا نقصد بذلك فرضها على فئة أو مؤسسة أو منهج دراسي، وإنما المقصود بهذا هو عزلتها عن الناس والأماكن، في حدود الحاجة والفائدة القائمتين على الطلب والرغبة. وجانب ثالث، وهو أن المخطوطة هي في حد ذاتها ووضعها وطبيعتها، عزلة للكتاب. وتزايد الإقبال على كتب التراث بين أوساط الناس بمختلف فئاتهم وثقافاتهم، المخطوطة منها (عن طريق التصوير كما سبق) والمطبوعة.. يؤكد بما لا مجال فيه للشك، أنه لو أصبحت المخطوطة من كتب التراث مطبوعة منشورة، لشملها هذا الإقبال. و لم يعد الآن مستغرباً أن يسمع الواحد منها بين وقت وآخر أصحاب دور نشر في سورياً ولبنان بالذات، يسألونه عن مدى معرفته بشيء من التراث اليمني يمكن أن يتولوا طبعه ونشره ابتداءً أو إعادة. وهم لا يعنون كتباً بعينها ولكن أي كتب. وهذا السؤال نسمعه أكثر أثناء معارض الكتاب الدورية التي تقيمها جامعة صنعاء. وفيه دلالة كافية على رواج كتب التراث؛ إذ أن كثيراً من أصحاب هذه الدور أصحاب هدف محدد ومعروف سلفاً، وهو المردود المالي من هذا العمل. وبرغم ذلك فإنهم أصحاب هدف مشروع وعمل يستحق التشجيع والتسهيل والمساعدة لإنجازه.

المناظرة بين المشرق والمغرب:

ومثال آخر من الواقع.. وهو أن الحوار الذي عقده أستاذان من أبرز الباحثين العرب[1] وأدارته بينهما إحدى المجلات العربية[2] تحت عنوان عام، هو (المناظرة بين المشرق والمغرب) في حلقات خلال العام ١٩٨٩م، وهذا الحوار شغل مساحة واسعة من القراء في الوطن العربي وخارجه، وظلت المطالبة باستمراره والتعليق على جوانب منه، تزداد وتتسع. كما كان من نتائجه انصراف أعداد غير قليلة من مختلف فئات الناس، إلى البحث عن كتب

(١) د: محمد عابد الجابري، و د:حسن حنفي.
(٢) مجلة (اليوم السابع).

التراث والسؤال عن عناوين منها متعددة. وذلك ما لم يكن متوقعاً بهذه الكثرة على الأقل. ودلالة المثال في أن الحوار كان في مجال القضايا الفكرية التراثية، ثم ما استتبع ذلك من استخدام المدارس والمذاهب والإعلام في إطار الفكر الإسلامي، مادة للحوار. وإضافة إلى هذا، فإن شطر هذا الحوار ـ كما قرأت أخيراً قد صدر في كتاب.

٢ـ وبما أن المخطوطة عزلة للكتاب كما سلف، ونقرؤ مثلاً: من المحقق القاضي محمد بن علي الأكوع الحوالي، حيث يقول عن مخطوطة: (العقود اللؤلؤية) [1] بأنها النسخة الوحيدة من الكتاب.. فإن ما لا يزال من تراث الفكر اليمني سجين المخطوطات، يزيد عن ما نسبته ٩٠٪ تسعون في المئة أو عن تسعة أعشاره.. اعتماداً على أدنى التقديرات لعدد المخطوطات من كتب التراث اليمني[2].

٣ـ عزلة المكتبات الخاصة:

ونتجاوز ما تسرب من كتب التراث اليمني إلى الخارج خلال حقب مرت من التاريخ، ولا يزال يتسرب بصورة ربما أكثر من الماضي، وبكل الوسائل والطرق المشروعة وغير المشروعة، والطرق غير المشروعة أكثر، وذلك مما هو الآن في كثير من المتاحف والمكتبات العامة وهو كثير[3]، ناهيك عما ضل عن طريق هذه المكتبات والمتاحف، والتجاوز قائم على أساس أن هذا الجانب منها يقع في متناول الباحث والمطلع القادرين.. إذا تجاوزنا هذا، فإن النسبة الكبرى من المخطوطات اليمنية في الداخل، هي التي توجد في المكتبات الخاصة، وهي واقعة تحت احتكار ملاكها الذين يمتنع كثير منهم حتى عن إعطاء بيانات كاملة وشاملة عما بحوزتهم، إلى المراكز والمكتبات العامة، فضلاً عنْ تقديم شيء منها إلى هذه المكتبات العامة التي تقع في متناول الباحث والمطلع.

واحتكار المكتبات الخاصة للمخطوطات، يكاد يكون عادة متوارثة لدى الأسر اليمنية كغيرها من الأسر في غير اليمن، ولعلها في اليمن أرسخ وأعمق.. ومن آيات ذلك، على

---

(١) (... في تاريخ الدولة الرسولية) تأليف: علي بن الحسن الخزرجي الطبعة الثانية ١٩٩٣م في مجلدين.
(٢) يقدر الباحثون مخطوطات التراث في اليمن ما بين مائة وخمسين إلى مائتين وخمسين ألف مجلد.
(٣) منها ما ذكره الباحث الدكتور حسين العمري في كتابه: (مصادر التراث اليمني في المتحف البريطاني).

طريق التمثيل ظاهرتان:

أولاهما: أن مخطوطات الأسر المالكة لها، أصبحت معروفة تقريباً، بحيث يمكن للمطلع على المخطوطات والمهتم بها.. معرفة عناوين الكتب التي تملكها الأسرة أو الأسر الفلانية، هذا من حيث أسماء وموضوعات المخطوطات في أبرزها وأشهرها على الأقل. وكذا يمكنه من حيث شكل المجلدات تمييز نسخ المخطوطات ونسبتها إلى ملاكها. حتى أشبهت المخطوطات في ملكياتها، العمارات والعقارات تقريباً، فلا تستغرب أن تسمع شخصاً يتحدث عن الفوارق والميزات بين نسخة آل فلان من الكتاب الفلاني، وبين نسخ أخرى منه للأسر الفلانية مثلاً.. من حيث جودة ونوع الخط والهوامش والتصحيح ...إلخ.

وثانيتهما: ترتب على حرص الأسر على مخطوطاتها، أو تسبب فيه ونتج عنه أن انتشر واشتهر في أوساط كثير من الأسر اليمنية -ولا يزال لدى بعضها حتى اليوم- حصر توارث المخطوطات من الكتب بصفة خاصة على الذكور من أفراد الأسرة دون النساء، حتى لا يخرج موروثها من الكتب إلى أسر أخرى. ولكن دون وجود تعصب أو تحيز ضد الوارثات من النساء أو إنكار حقهن بأية صفة من الإكراه أو الحرمان، بل برضاهن أولاً، وبتعويضهن عن الكتب من المنقولات الموروثة الأخرى ثانياً، أو أن يشتري الرجل نصيب قريبته من أسرته، بعد القسمة بثمن الزمان والمكان حسب تقويم عدول مختصين، ويساعد على ذلك في الغالب، عدم اهتمام المرأة بالمخطوطات من جهة، وكثيراً ما تشاطر أسرتها الحرص على الاحتفاظ بالمخطوطات المتوارثة.

وهذه عادات وأساليب ليس هذا موضع مناقشتها، وقد لا يجد المعترض سبيلاً شرعياً إلى الطعن فيها، طالما ظلت قائمة على الصفة الشرعية التي استعرضنا جانباً منها في المثال الأخير. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى.. فإن الحرص الشديد من أصحاب المكتبات الخاصة على مجلداتهم، وهو حرص يشمل في الغالب المتعلمين وغيرهم من أفراد الأسرة الواحدة.. لا يبدو أنه آت من فراغ، ولكن له أسباباً فرضتها حالات تعرضت فيها الكتب للضياع بطرق مشروعة أو شبه مشروعة، كالعارية التي لا ترد، وكأخذها بصورة مؤقتة

لبعض المدارس، ثم بعد فترة من الزمن والنسيان تصبح وقفاً بطريق الخطأ، أو تتنقل من شيخ (أستاذ المدرسة العلمية) إلى آخر، وربما من مدرسة إلى أخرى.. وبطرق غير مشروعة، كالمصادرة والنهب والابتزاز والسرقة...إلخ. ثم من ناحية ثالثة، أن اعتقاداً ترسخ لدى كثير من الأسر اليمنية يربط المحافظة على المخطوطات الموروثة بشيء من كرامة وسمعة الأسرة، وهو اعتقاد قد بدأ بانتشار المطابع بالدرجة الأولى، يتلاشى في طريقه إلى الانحسار.

٤ـ عزلة المكتبات العامة:

وكما سبق، فإن وجود المخطوطات في المكتبات العامة، وإن كان وجودها فيها أقل عزلة وأكثر حضوراً، إلا أنها في حد ذاتها عزلة أيضاً، لولا تبريرها بأنها أهون الشرين كما يقال، وأن ذلك هو كل ما في الإمكان حالياً؛ ذلك أن وجودها تظل فائدته محصورة تقريباً على الباحث والدارس، بمن فيهم أصحاب الدراسات الأكاديمية العليا أو المتخصصة. ويؤكد هذه العزلة في بلادنا وما شابهها بصفة خاصة، عوامل عدة مثل:

أ ـ إن جمهور المكتبات العامة من المثقفين في بلادنا، جمهور لم يتجمهر بعد ولا يكاد يظهر بما يستحق أن يذكر، فما بالنا بعامة الناس.

ب ـ إن الحصول على نسخ أو أوراق منسوخة من محتويات المكتبات العامة، لا يزال أمراً صعباً ومرتفع التكاليف عند إمكانه. وكثيراً ما يتعذر ذلك في بعض المخطوطات لأسباب غالباً ما تكون غير منطقية ولا مقبولة.. وعلى سبيل المثال، فقد أفادنا مسئول في إحدى المكتبات العامة للمخطوطات، أثناء المحاولة للحصول على نسخ من بعض المراجع.. أفاد بأن لديه أمراً من المسئول الأول عن المؤسسة المشرفة على المكتبة يقضي بمنع تصوير المخطوطات بحجة أن ذلك يسبب التفسخ وشيئاً من الإساءة المادية (تمزق بعض الأوراق والتجليد) إلى المخطوطات، وهو عذر مقبول لو كان النسخ متعذراً إلا من المخطوطة الأصل، ولكنه غير مقبول ولا مقنع إذا عرفنا أن بالإمكان تصوير نسخة واحدة من كل مخطوط بواسطة فنيين متخصصين، ثم النسخ عن الصورة، هذا من جهة.. ومن أخرى فإن المفروض استخدام أحدث أجهزة النسخ والتصوير التي تؤدي

الغرض ولا تضر بالمخطوطة، ولا تسبب لها أي إساءة. وهو احتجاج كما ترى، يعتبر دليلاً على عدم الاهتمام بحق النسخ والاطلاع، وعدم الاهتمام بصيانة المخطوطات، وعدم وضع الحل الجذري، أكثر من كونه مبرراً مقنعاً بعدم النسخ.

ثانياً: عزلة الفهم الخاطئ.

والجانب الثاني من الجوانب الثلاثة التي حددتها لتناول موضوع عزلة التراث الفكري اليمني.. هو عزلة الفهم الخاطئ لهذا التراث، وأطلق عليه هنا صفة العزلة.. إطلاقاً لا يستخدم ضرباً من معاني وأساليب الكناية أو المجاز، ولكن هذا الفهم قد مثل عزلة للتراث الفكري اليمني (الزيدي) بكل ما تعنيه الكلمة في دلالتها الحقيقية من دلالة لغوية. وأحاول توضيح هذا الجانب في أربعة من وجوهه:

الأول: أن هذا الفهم الخاطئ، قد ضرب عزلة شديدة على التراث الفكري اليمني لسنوات طويلة مضت ولا يزال قائماً ومفروضاً، وبأساليب شتى وإصرار عجيب.. هو صادر من بعض المدارس الإسلامية، ثم من تأثر أو قلد هذه المدارس، أو يحاول التظاهر بالتأثر والتقليد لها، لأسباب أو لأخرى. وتظهر ملامح الصورة لهذا الفهم، في العناصر الأربعة التالية:

١ ـ أنه صادر من بعض المدارس الإسلامية كما سبق. وأنه بدأ تقريباً منذ ثلاثة قرون مضت، ولا يزال فحله مستفحلاً، ودعائم بنيانه مدعومة، ودعاوى دعوته متصاعدة.

٢ ـ نطلق عليه (فهماً) تجوزاً؛ لأنه فهم ليس صادراً عن اعتقاد بريء، ولكنه يجمع بين صفات العمد والإصرار والاستمرار.

٣ ـ يستهدف هذا الفهم الإساءة إلى الفكر الإسلامي اليمني عموماً، باسم الفكر أو المذهب (الزيدي) وهذا من العوامل التي قد تشير إلى أن دوافع الفهم ليست فكرية بحتة.

٤ ـ يصف الفهم هذا أتباع المذهب الزيدي أو اليمنيين عموماً، بأنهم أصحاب بدع.. ومن

هنا، يمضي في وصفهم بالانحراف عن الدين، ينسب إليهم الشرك مرة والكفر أخرى والفسق ثالثة...إلخ.

الثاني: أنه فهم متعمد لغرض الإساءة إلى الفكر الإسلامي في اليمن، لا يقتصر فقط على تخطئة هذا الفكر، ولكنه يتعداه إلىالتحذير منه ونعته بكل الأوصاف والنعوت السيئة التي هو أبعد ما يكون عنها.

الثالث: أن محاولات يمنية متكررة لتوضيح الفكر اليمني أمام أعلام ذلك الفهم ومدارسه وفي كل الفترات والعهود الماضية وحتى الآن.. قد جرت من قبل كثير من علماء اليمن، منذ العلامة محمد بن علي الشوكاني والعلامة محمد بن إسماعيل الأمير، والعلامة صالح بن مهدي المقبلي.

وعرض أصحاب هذه المحاولات كتب الفكر الإسلامي اليمني الزيدي من أمهات مراجع الكتب لتوضيح أصول ومصادر وآراء هذا الفكر.. ولكنها كلها تبدأ باعتراف أصحاب هذا الفهم بخطأ فهمهم، فإذا انفض الجانبان عن المقام، أنكر أولئك ما سمعوا ورجعوا عما قالوا وعادوا إلى ما اعتادوا. ويتذرع أصحاب هذا الفهم في بعض ما يقولون وما يكتبون ضد الفكر اليمني، بمخالفة هذا الفكر لمذهبهم في آراء لا تخرج في معظمها عن الآراء الاجتهادية التي لا خلاف بين الأمة في جواز الاجتهاد فيها اختلافاً؛ والاختلاف فيها اجتهاداً. وليس هذا التعريج سوى استطراد من موضوع عزلة التراث اليمني، مما يمنعنا عن الإيغال فيه وتتبع بعض من الأمثلة في هذا والأدلة عليه.

الرابع: يُلاحَظ في السنوات العشر الأخيرة تقريباً.. ظهور مؤلفات جديدة عن بعض أعلام الفكر اليمني صادرة في فترات متفاوتة.. في دراسات عليا. وهذه المؤلفات أو الدراسات، وإن كانت موضوعاتها يظهر عليها أنها منتقاة، إلا أننا يجب أن نعتبرها بادرة جيدة على أمل أنها قد تتيح فرصاً لنظرة علمية وموضوعية نحو هذا الفكر.

وأريد التنبيه هنا.. إلى أن وضع هذا الحديث في شكل علامة تعجب من ذلك الموقف

والفهم الخاطئ تجاه الفكر اليمني، لا يعني أبداً أننا نريد من الآخرين أن يقطعوا بتصويب كل التراث الفكري الإسلامي في اليمن ومذاهبه وآرائه واجتهادات أعلامه، بصفة مطلقة.. أو أن يتركوا مذاهبهم وتراثهم وينصرفوا إلى هذا التراث. فهذا غير وارد.. ولكن الغرض الذي نريده هنا، يتلخص في نقطتين:

أولاهما: أن لا يقول أولئك في الفكر والمذاهب وأعلامهما في اليمن رأياً أو نعتاً قبل أن يقرؤوا من مؤلفات هذا الفكر مجموعة متنوعة في موضوعها ومؤلفيها تكون كافية لتكوين نظر ورأي صحيحين، وأن لا يقولوا عنها بعد قراءتها كلاماً يتناقض مع ما رأوه وقرأوه فيها، أو رأياً مغايراً لما فهموه منها أو صفات لا تنطبق عليها. وهذا أقل ما يمكن أن لا يفرط فيه أو يتجاوزه أو يقصر عنه العالم الورع في ما ينقله ويرويه ويكتبه عن غيره من الناس.

وثانيتهما: أن يكون التعامل مع هذا الفكر على حقيقته، بوصفه فكراً إسلامياً اعتور تأليفه وتأصيله وتوسيع علومه وآرائه، علماء مجتهدون من أكبر وأشهر علماء المسلمين على مدى قرون من السنين وأجيال من الباحثين والمحققين.. وعلى أساس أن الاختلاف في الاجتهادات والمذاهب قضية واردة ومسلم بها، وموضع احترام وإجلال بين علماء الأمة ومدارس ومقاصد الشريعة، يفترض أن لا يسبب شيء منها فرقة أو تنابذاً أو سوءاً من قول أو فعل، وهي قضية قائمة معروفة غير منكرة من عهد الصحابة (رضوان اللّه عليهم)، ثم التابعين وحتى اليوم. و لم يُحدث شيءٌ منها عِداءً أو فُرقة بين الأمة إلا في فترات محدودة ولدى أشخاص محدودين، وذلك في حالتين تقريباً:

إحداهما: عندما دخلت طفيليات من الأغراض والمقاصد والدوافع مغطاة بدثار الإسلام ومتسمية باسم الاجتهاد وهي بعيدة عنهما.

والأخرى: عند أن حلت العصبية والحمية محل البحث العلمي والنظر الموضوعي في قضية الاجتهاد وقضايا الفكر الإسلامي عموماً.

ثالثاً: عزلة الانتشار العام:

الجانب الثالث من جوانب عزلة التراث اليمني.. عزلة الانتشار العام له في خارج اليمن.

وهذا الجانب يرتبط كما نعتقد الآن، بعامل وسبب يفوق غيره من العوامل والأسباب الأخرى، وهو عزلة المخطوطات اليمنية عن المطابع وندرة ما طبع منها حتى الآن، ويأتي بعد هذا السبب أسباب ثانوية، لا أرى داعياً لاستقراء شيء منها هنا.

الرابعة: طريقة منهج التحقيق

نصل إلى الفقرة الرابعة من فقرات التحقيق الأربع في جانبه العلمي.. وهي منهج التحقيق لكتاب (الانتصار). ونقسم هذه الفقرة إلى قسمين: مصادر التحقيق، ومنهج التحقيق.

القسم الأول: مصادر التحقيق:

أ ـ مخطوطة الكتاب:

تُعتبر مخطوطة الكتاب أولى مصادر التحقيق؛ وذلك أنه لا يمكن أن يتجاوز التحقيق جزءاً من أجزائها أو يستغني عن شيء منها. ويعني ذلك بالنسبة لهذا الكتاب أغراضاً أساسية ثلاثة: وجوداً وقراءة واستقراءً.

أولها: وجود المخطوطة بكامل أجزائها .. وهذا الغرض قد يظهر أمراً بديهياً كونه مرتبطاً بموضع التحقيق وموضوعه وغايته بحكم الضرورة.. غير أن الضرورة التي تجعل من وجود كامل أجزاء المخطوطة أمراً بديهياً.. تجعل تجاوز بعض من أجزائها أمراً وارداً ومحتملاً، بل وحاصلاً في بعض المخطوطات عند اليأس من وجودها في مظانها على المدى الزمني الزائد والمنقطع عن فترة البحث عنها، وعن فترة التحقيق للمخطوطة. وهنا تفرض الضرورة أحد خيارين: إما إخراج ما توفر من أجزائها، وإما إهمالها وصرف النظر عن تحقيقها وطبعها. ويكون الأخذ بالأول أفضل وأرجح وأولى، من باب: إخراج البعض ولا فقدان الكل. وهو مبدأ ينسجم مع العقل والمصلحة والضرورة العلمية. ومع ما جاء في القرآن الكريم ﴿**لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾ و ﴿.. **إِلاَّ مَا آتَاهَا**﴾والحديث الشريف: ((إذا أمرتم بأمر فأتوا به (أو منه) ما استطعتم)). باعتبار إخراج المخطوطات واجباً علمياً دينياً يقع على القادرين بحسب مراتب القدرة والاستطاعة لديهم، وهذا ما تم مثلاً في إخراج

وتحقيق كتاب (الإكليل)[1].

وثانيها: قراءة المخطوطة، قراءة متأنية ومتأملة وفاحصة، تتغيا أموراً تشارك بأهميتها في صرح التحقيق وبنائه وهي أربعة:

١ ـ مقارنة المخطوطة الأم مع نسخة أو نسخ من مخطوطات الكتاب بحسب ما يتوفر منها. لتحديد الفوارق بينها، زيادة ونقصاناً وفي ما قد يظهر من اختلاف في بعض التعابير والتبويب والهوامش، وما يضارع ذلك أو يترتب عليه.. واعتماد الأصح والأصلح والأكثر كمالاً واكتمالاً وإفادة وتناسباً مع موضعه أو موضوعه في النسخة التي ستخرج إلى المطبعة، ثم إلى المكتبات والناس.

٢ ـ استفادة التمرس والدربة على طريقة الناسخ وأسلوبه في رسم الحروف والكلمات.. وهذه مسألة ليست من البساطة بحيث يمكن تجاوزها والتهاون بها، بل لا تقل أهميتها عن أي عنصر آخر من عناصر التحقيق؛ ذلك أن اختلاف طريقة رسم الحروف والكلمات في المخطوطات العربية فيما قبل قرن إلى قرنين فما فوق عنها اليوم.. هو اختلاف كبير وواسع.

أولاً: من حيث مصطلحات رسم الحروف.

وثانياً: من حيث العجم (ضبط الحروف بالنقط)، الذي أصبح جزءاً لا ينفصل عن الأحرف، بينما نجده في المخطوطات لا يكاد يبين ولا يمكن الاعتماد عليه في التمييز بين الحرف ونظائره، أو بين المعجم والمهمل في المخطوطات اليمنية القديمة. وهذا يسبب كثيراً من الخطأ في قراءة الكلمات مصحفة أو محرفة أو بلا معنى، مما يحتاج إلى كثير تأمل وفحصة، وأحياناً العودة إلى المراجع من نظائر المخطوطة للتأكد من رسم الكلمة ومعناها الصحيحين.

---

(١) للمؤرخ اليمني الحسن بن أحمد الهمداني. تحقيق القاضي محمد بن علي الأكوع.

وثالثاً: أن اعتماد الناس في هذا العصر، على القراءة المطبوعة في كل أو معظم ما يقرؤونه من كتب وصحف ومنشورات البحوث، وحتى الرسائل الرسمية.. قد جعل القارئ منا مطبوعاً ومتطبعاً عليها، فلا يكاد يواجه مخطوطة قديمة حتى يبدو كالطفل في بدايات تعلمه ومحاولاته فك المكتوب وقراءة كلماته بتكرار وبطء وصعوبة. وهذا بالنسبة لجيلنا الذي بدأ حياته العلمية في الفقه واللسانيات والعلوم الدينية في كتب معظمها من المخطوطات القديمة. أما الذين بدأوا تعلميهم في المدارس الحديثة، فإن الواحد منهم يكاد يستوي هو والأمي في التعامل مع المخطوطة. ولذا فإن قراءة المخطوطات القديمة، أصبحت حتى في البلدان العربية.. خبرة مستقلة تحتاج إلى كثير من التخصص والتدرب لكسبها تماماً، كما أصبح الخبراء فيها يوازون خبراء حل (الشيفرة) أو فك نصوص (المسند) في اليمن[1].

ورابعاً: النقط والفواصل التي تميز وتفصل بين أنواع الجمل والفقرات والنصوص.. في العصر الحديث أصبحت جزءاً من الكتابة وعنصراً أساساً فيها. بينما تخلوا منها المخطوطات القديمة تمام الخلو. وهذا الخلو يسبب كثيراً من تحريف المعاني والخلط فيما بينها، وفهمها فهماً خاطئاً، عند عدم التمييز بين الجمل المتتالية. وهذه النقط والفواصل تظل مشكلاً لا سبيل إلى الحئول دون وقوع القارئ العادي على الأقل في الخطأ في كل مكان تحتمل فيه جملة أو أكثر، أكثر من تفسير أو فهم واحد لمعانيها.

٣- إضافة إلى أمور أخرى ترتبط بقراءة المخطوطة، ويلزم المحقق معرفتها وتسجيلها والإشارة إليها، بحسب ما يتطلبه كل واحد منها.. مثل: التعريف بالمخطوطة وبدايات ونهايات أجزائها واسم مالكها ومكانها المحفوظة فيه واسم ناسخها وتاريخ نسخها بداية ونهاية. إلى آخره.

٤- تصحيح الأخطاء الواردة في المخطوطة بعد التأكد منها.

---

(١) (المسند) يطلق على النصوص المكتوبة باللغة اليمنيه القديمة، وهو (القلم الحميري) راجع تاريخ آداب العرب للرافعي ج١ ص٧٨.

ثالثاً: استقراؤها:

من خلال التجربة التي مررنا بها في تحقيق هذا الكتاب، ومن بقايا الخبرة السالفة والممارسات المتفاوتة المتقطعة فيما يتعلق بالمخطوطات اليمنية.. فإن قراءة المخطوطة لغرض التحقيق بصفة خاصة، هي كما أوضحت آنفاً عنصر يتعلق بشكل الحروف والجمل وطريقة الرسم في نَسْخِ المخطوطة، بينما أن استقراء المخطوطة، ونقصد به الاستقراء أو التتبع الداخلي لأبواب وفصول وفقرات أصل النسخة ومتنها.. يتعلق بالنصوص والأساليب والمصطلحات، توثيقاً وترجمة وتوضيحاً. ويدخل ضمن ملاحق التحقيق. أبدأ في الحديث هنا عن استقراء النصوص في المخطوطة مما هو داخل ضمن مهمة التحقيق. والنصوص التي يبرزها الاستقراء والتي نقصدها هنا.. تأتي في أنواع وحالات ثلاث:

الأولى: حالة التوثيق للنصوص الواردة في المخطوطة (الكتاب)، لغرض الاستدلال والاستشهاد والتأصيل.

الثانية: حالة الترجمة.. وتشمل الأعلام والأماكن والكتب الواردة في المؤلف المخطوط. وكذا المدارس والجماعات.

الثالثة: حالة التوضيح. وتتناول المفردات اللغوية والعبارات أو الجمل المتشابكة المتشابهة، والمعاني المبهمة أو التي تظهر متناقضة أو ناقصة أو محذوفة أو مفروغاً منها.

ب ـ توثيق المخطوطة:

عند دأبنا في البحث عن مصادر تحقيق المخطوطة لهذا الكتاب لغرض توثيقها والتأكد من أنها الأوفى والأصح من حيث متنها (النص الأصل) وهوامشها وبدايات ونهايات أجزائها.. واجهتنا صعوبات شتى، وكان لا بد من توثيقها بكل الممكن في الفترة الزمنية المقبولة فترة لتحقيق الكتاب هذا.. مهما تكن شدة الصعوبات، طالما كانت في إطار وحدود الممكن. وكان ما يثير القلق والحيرة منها أشد مضاضة علينا مما تعنيه الصعوبات من جهود ومتاعب مادية أو عضوية. وكان مصدر هذه الصعوبات أو معظمها، يتمثل في

جوانب، منها:

أولاً: أن كتاب (الانتصار) ليس مثل كثير من الكتب المخطوطة، من حيث حجمه واتساعه؛ كونه ثمانية عشر جزءاً تناهز حوالي ثلاثة آلاف صفحة مخطوطة كما قدرناها من خلال النماذج الموجودة، وذلك يغني عن شرح ما تحتاجه المخطوطة من زمن وجهد لفحصها وقراءتها واستقرائها أثناء التدقيق والتحقيق.

ثانياً: وليست الصعوبات الأهم ماثلة في حجم الكتاب واتساعه، ولكنها قبل ذلك في عدم وجود مخطوطته كاملة، وعدم العثور عليها في مكان واحد. وأنها بخط أكثر من ناسخ وعبر أكثر من زمن وجيل. ومع كل هذا فإن الأجزاء والبيانات التي بين أيدينا حتى الآن، تؤكد أن بعضاً من أجزائها لا يزال مجهول المكان والوجود. والتصنيف التالي يوضح النسخ والأجزاء والبيانات التي توفرت لتوثيق وتحقيق الأجزاء الأربعة الأُوَل.

المخطوطة الأولى (و):

١ـ الحجم:

تقع هذه المخطوطة في أربعمائة وتسع وثمانين صفحة، مقياس الصفحة (٢٨ × ٢٠سم). وتحتوي الصفحة الواحدة معدل أربعين سطراً. طول السطر (١٦سم). ويحتوي بمعدل وسط خمساً وعشرين كلمة. أي أن سعة الصفحة ألف كلمة تقريباً. وكما هو معروف في المخطوطات بصفة عامة، فإن الصفحة الواحدة من هذه المخطوطة، لا يوجد فيها فراغ يتسع لكلمة واحدة وحتى في بدايات ونهايات الأبواب والفصول وما شابهها. فيما عدا إبراز البدايات والعناوين من الباب والفصل والفرع والحكم والمختار والانتصار، بحروف مكبرة في الموقع الذي تصادفه من السطر. ولكن دون أن يدع الناسخ فراغاً. هذا بالإضافة إلى عدم وجود الفواصل والنقط، سواء في أواسط أواخر الجمل أو نهايات الفقرات والنصوص من الأدلة. إلا أن الناسخ يستخدم في حالات نادرة، علامة الوقف المصطلح عليها أو المتبعة عادة في المخطوطات القديمة، وهي حرف الهاء منفصلة ساكنة بشكلها

الموجود في الأبجدية (هـ).. مع تشويشها أو تزويقها بنقط وخطوط من داخلها، حتى لا تكاد تميزها إلا بتأمل في الغالب.

ويجوز أن يكون حرف (هـ) هنا، مجرد شكل لا يعني غير علامة للوقف أو الفصل. تبعاً لاطراد العادة في استخدامه لدى النساخ. كما يجوز أن يكون رمزاً ناطقاً لانتهاء الفقرة أو النص، وهو مصطلح يكثر وجوده في المخطوطات القديمة في اليمن، كونه اختصاراً لكلمة (انتهى). وهو أقصد حرف (هـ)، أول ما استخدم علامة للوقف في نهاية الآيات في القرآن الكريم. وله حالة أخرى في المخطوطات، حيث يكون مسبوقاً بحرف الألف (ا هـ). بمعنى (انتهى). إلا أنه يأتي في نهاية النصوص المقتبسة أو المتضمنة من كتب أو أقوال أخرى. وتعني أن النص انتهى بلفظه، في الأكثر. وهذا ما لم يلتزم به الناسخ لهذه المخطوطة، بل يستخدم حرف (هـ) في المكان الذي يمكن أن نضع فيه نقطة أو فاصلة. وفي النصوص الشعرية، يضعه فاصلا بين شطري البيت وفي آخره. مما يؤكد أنه يستخدمه شكلاً فقط.

٢ـ أجزاؤها.. وهذه النسخة تحتوي على ثلاثة أجزاء، هي:

الجزء الأول: من البداية إلى نهاية الصفحة ذات الرقم (١٨٣) مائة وثلاث وثمانين. ويبدأ من أول سطر في الصفحة الثالثة، حيث شغل الصفحة الأولى عنوان الكتاب واسم مؤلفه .. ونصه ورسم أسطره كما يلي:

(السِّفر الأول من كتاب الانتصار على علماء الأمصار في تقرير المختار من كلام الأئمة ومذاهب علماء الأمة في المسائل الفقهية والمضطربات الاجتهادية).

وتحت اسم الكتاب.. اسم المؤلف:

(مما ألفه إمام الأمّة الجامع لعلوم الأئمة (......) المؤيد برب العزة يحيى بن حمزة).

وفي آخر الصفحة الأولى، ثلاثة أبيات من الشعر تقول:

ترى فيها مسائل آل طه تبرهن مشكل الأمر المريج

أدر عينيـــك في ورقـــي ففيهـــا مسائل لم تُسَــوَّدْ في الــدروج
وتظـــهر كل غـــاب مـــدلهمٍّ وتبكم كل ذي نطـــق حجيـــج

و لم يحدد قائلها، وفي هذه الصفحة هامش نصه:

(من كتب مولانا المتوكل على اللّه رحمه الله التي لا رسم فيهـــا ولهـــا حكـــمٌ ذكـــره في وصيته).

و لم يذكر اسم المتوكل على الله(١).

وفي الصفحة هوامش أو فوائد ليست من الكتاب ولا تبدو بخط الناسخ، وبداية الكتاب في هذه النسخة من بداية السطر الأول في الصفحة الثالثة.

(بسم اللّه الرحمن الرحيم الحمد لله وصلاة على سيدنا محمد وآله اللهم أعن ياكريم).

وفي السطر الثاني:

(الحمد لله القيوم الذي لا تستولي على كنه جلاله عميقاتُ مذاهبِ الفِكـــرِ والأفهـــام. المتعالي بكبريائه عن أن ترتقي إليه متاهات الظنون والأوهام). والكلمتان الأخيرتان في بداية السطر الثالث.

وفي أعلى الصفحة الثالثة هذه في الزاوية اليسرى .. تأريخ الابتداء بنسخ المخطوطة كما يبدو؛ إذ يعرف هذا بمجرد الفهم فقد اقتصر نصه على:

(كان الابتداء في أول العشر الأولى من ذي القعدة سنة أربع وثمانين وثمانمائة).

٣ـ الناسخ:

في نهاية الجزء الأول بنهاية الصفحة (١٨٣). والذي انتهى بما نصه:

(وقد نجز غرضنا من بيان الفصول الثلاثة، التي اشتمل عليها باب الوضوء، مـــن بيـــان

(١) لم نعرف من هو المتوكل هذا؛ إذ ليس هناك أية إشارة يمكن الاعتماد عليها.

فروضها وسننها وحكم الشك عند عروضه فيها. ونندفع الآن في شرح النواقض للوضـــوء، مستعينين بالله وهو خير معين). وتلاه بقلم الناسخ الإشارة إلى انتهائه من نسخ الجزء الأول، ثم أضاف تاريخ الانتهاء في ما نصه:

(تم الجزء الأول من كتاب الانتصار على علماء الأمصار والحمد لله رب العالمين) (وافق الفراغ من رقم هذا الجزء المبارك إن شاء اللّه تعالى عشية يوم الأربعاء الثامن من شهر سفر (صفر) الذي هو من شهور سنة خمس وثمانين وثمانمائة (مئة) سنة[1] من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام).

ويلي هذا من أول السطر ما نصه:

(كان ذلك بخط مالكه الفقير إلى اللّه تعالى، علي بن حسن الملقـــــب بالخلوفـــة، ابـــن حسن بن محمد بن أحمد بن وهاس..). ثم يستطرد في ذكر نسبه إلى الحسن بن الحسن بـــن علي بن أبي طالب، ثم تابع في ذكر النسب إلى أن انتهى إلى (قصي بن كلاب بن مرة). ثم أضاف في تعريفه بنفسه قوله: (الزيدي مذهباً، والسليماني نسباً، والصبيـــاني بلـــداً..) وفي آخر سطر:

(كان ذلك في مدينة صنعاء المحروسة حرسها اللّـــــه بصـــالح عبـــاده، بمســـجد داود، والحمد لله وحده).

الجزء الثاني:

يبدأ من صفحة (١٨٥)، وفي الزاوية اليسرى من أعلى نفس الصفحة بخـــط الناســـخ: (كان الابتداء يوم الجمعة العاشر من شهر صفر سنة ٨٨٥هــ).

ويبدأ الجزء الثاني من السطر الأول بدون توقف:

(بسم اللّه الرحمن الرحيم، والحمد لله رب العالمين، وصلاة على سيدنا محمد الأمين وآله وصحبه أجمعين، اللهم أعن يا كريم.

(١) هكذا في الأصل حرصنا أن ننقله كما هو بكل مصطلحاته وأخطائه الإملائية.

الفصل الرابع في بيان الأحداث الناقضة للطهارة، قال الهادي في الأحكام: ينقض الوضوء ما خرج من السبيلين..).

وينتهي الجزء الثاني من هذه النسخة بنهاية الفصل الخامس في بيان صفة المؤذنين، وذلك في الصفحة (٣٤٥) ثلاثمائة وخمس وأربعين، ولفظ نهاية الجزء:

(وإن أغمي عليه في حال الأذان بنى على أذانه وأتمه غيره..)، وبعد هذه النهاية مباشرة على لسان الناسخ: (قال الإمام المؤيد بالله أمير المؤمنين يحيى بن حمزة (أيده الله): وقد نجز غرضنا من باب الأذان، وبتمامه يتم الكلام في الجزء الثاني من كتاب الانتصار، ويتلوه في السفر الثالث، باب استقبال القبلة. وكان الفراغ من جمعه وتأليفه في حصن هران، في العشر الثالثة من شهر رجب الأصب من سنة اثنتين وأربعين وسبعمائة).

وتلا هذا بخط الناسخ:

(وكان الفراغ من رقمه يوم الخميس عند قائم الظهيرة يوم الرابع والعشرين من شهر جمادى الأخرى سنة خمس وثمانين وثمانمائة من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والتسليم. بخط مالكه...إلخ).

الجزء الثالث:

يبدأ من الصفحة (٣٤٧).. من أول السطر مباشرة بقوله:

(بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله وحده وصلاته على محمد وآله. الباب الثالث استقبال القبلة، قال الإمامان القسم (القاسم)- والهادي (عليهما السلام) يجب على كل مصلٍ أن يستقبل الكعبة..).

وينتهي الجزء الثالث من هذه النسخة، بنهاية الفصل الثالث في بيان موقف الإمام والمأموم... في الصفحة (٤٨٧) بقوله:

(فقد وضح لك فيما ذكرناه أنهم لم يصنعوا شيئاً في إطلاق الإكفار بهذه المسائل، وأنهم ليسوا من التحقيق في ورد ولا صدر، وقد نجز غرضنا من بيان موقف الإمام من

المأموم، ونشرع الآن في حكم الاقتداء ونختم به الكلام في صلاة الجماعة).

وعند نهاية الجملة الأخيرة بخط مكبر ما لفظه:

(تم الجزء الرابع من كتاب الانتصار على علماء الأمصار).

وعن يمينه بخط صغير أشبه بهامش لا يظهر أنه بخط الناسخ، ما نصه:

(تم الجزء الثالث..صح صح) وبعده بخط الناسخ:

(كان الفراغ من رقم هذا الجزء المبارك إن شاء اللّه تعالى، يوم الثلاثاء عند قائم الظهيرة، الثامن عشر من شهر رمضان المعظم المبارك، أحد شهور سنة خمس وثمانين وثمانمائة (مئة) سنة من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام. بخط مالكه...) ثم يضع الناسخ اسمه ونسبه إلى (المعافا).

٤ ـ تعقيب على هذه النسخة:

نوضح هنا بعضاً من نقط التعقيب التي لا مناص منها لتوثيق هذه النسخة من كتاب (الانتصار)، وتحديد محتواها، والإبانة عن بعض مواطن الغموض التي قد تكون موضع تساؤل المطلع والباحث بصفة خاصة. ونلخصها في إشارات أربع:

الأولى: أجزاء النسخة:

هذه النسخة كما سلف تضم أجزاء ثلاثة من كتاب (الانتصار) تقع كلها في مجلد واحد بقلم الناسخ علي بن حسن وهاس. وقد رمزنا لها بحرف (و)، الحرف الأول من (وهاس).

وكما يلاحظ المطلع، فإن فيها ما يثير التساؤل في صحة نهايات وبدايات الأجزاء الثلاثة، ونشير إليها في الآتي:

١ ـ في نهاية الجزء الأول، لم يشر المؤلف إلى أن انتهاء الفصل الثالث من باب الوضوء، هو نهاية الجزء الأول. وإنما جاء ذلك بخط الناسخ في قوله: (تم الجزء الأول من كتاب الانتصار).

ولم توجد في بداية الجزء الثاني أيضاً إشارة من المؤلف إلى أن ذلك هو بداية الجزء الثاني. ولم يشر الناسخ أيضاً إلى بداية الجزء الثاني، وإنما اكتفى كما يبدو بما كتبه في الزاوية اليسرى من أعلى الصفحة الأولى من الجزء الثاني بقوله: (كان الابتداء يوم الجمعة..).

من هنا فإن الذي يمكن الاعتماد عليه في توثيق بداية الجزء الثاني في هذه النسخة الثلاثية، أمور ثلاثة:

أولها: نهاية الجزء الأول في الصفحة السالفة لبداية الثاني بما جاء في كلام الناسخ.

ثانيها: ترابط موضوع وفصول الكتاب، بحيث انتهى الجزء الأول بنهاية الفصل الثالث من باب الوضوء، ويبدأ الجزء الثاني بالفصل الرابع، وهذه النهاية والبداية، موثقتان بخط المؤلف في نهاية الأول، بقوله: (وقد نجز غرضنا من بيان الفصول الثلاثة التي اشتمل عليها باب الوضوء..) ثم (.. ونندفع الآن في شرح النواقض..). ويبدأ الجزء الثاني بنواقض الوضوء.

ثالثها: هناك احتمال كبير، أن ما جاء بعد نهاية الجزء الأول هو من كلام المؤلف لا الناسخ، وذلك قوله: (تم الجزء الأول...إلخ) رغم أن الناسخ لم يؤكد ذلك كما أكده في نهاية الجزء الثاني بقوله: (قال الإمام)...إلخ. إذ أن هذا الاحتمال قائم رغم عدم وجود ما يفيد التأكيد من نسبة هذه العبارة إلى المؤلف أو إلى الناسخ، هذا من ناحية، ومن أخرى فإن هذه العبارة: (تم الجزء الأول... إلخ) واردة بنصها في النسخة الثانية التي سيأتي الكلام عنها وهي في الغالب قد ترجح نسبتها إلى لفظ المؤلف، ولكنها لا تعطي الدليل الكافي، وخصوصاً إذا كانت النسخة الثانية نقلاً عن الأولى كما نحتمل هذا إلى درجة الظن الغالب، وسنشير إلى هذه النقطة عند الحديث عن النسخة الثانية، وعلى فرضنا لعدم وجود أدلة أخرى، فإن في هذه الأمور أو الأمارات الثلاث ما يوثق بداية الجزء الثاني.

٢ـ في نهاية الجزء الثاني، توجد عبارة: (تم الجزء الثالث من الانتصار ويتلوه الجزء الرابع، باب استقبال القبلة). وذلك بعد توثيق نهاية الجزء الثاني. ويليه الثالث، وأوله (باب استقبال القبلة) بلسان المؤلف، ونقلاً للفظه. وهذه العبارة لا يعول عليها لأسباب ثلاثة:

أولاً: لأنها تتناقض مع ترتيب الكتاب موضوعات وفصولاً.

وثانياً: أن نهاية الجزء الثاني، وبداية الثالث مؤكدة في نفس المكان نقلاً عن المؤلف وبلسانه ولفظه.

وثالثاً: أن العبارة مكتوبة بخط صغير هامشي، ولا يظهر أنها بخط الناسخ.

٣ـ وقد تكرر الخطأ في نهاية الجزء الثالث، ولكنه هنا بخط الناسخ؛ حيث أثبت أنه انتهى الجزء (الرابع)، وهو الثالث، وهذه وإن كانت أكثر قوة من سابقتها، كون هذه بخط الناسخ، وبحروف مكبرة، إلا أنه يسهل الحكم بخطئها أيضاً. وتعليل ذلك يظهر في الآتي:

أولاً: للأسباب التي تدحض سابقتها.

وثانياً: أن تحتها عبارة تصححها، ولفظها كما سبق (تم الجزء الثالث، صح صح).

وثالثاً: أن النسخة الثانية، وقعت في نفس الخطأ الحرفي أيضاً، ثم عاد ناسخها فشطب كلمة (الرابع) وترك ما كان كتبه من انتهاء الجزء الثاني، ويتلوه الثالث، مثبتاً كما هو.

٤ـ أن هذه النسخة هي مجموع هذه الأجزاء الثلاثة الأُول من كتاب (الانتصار) ولا يوجد فيما بين أيدينا مما أتيح لنا الاطلاع عليه حتى الآن، سواء من النسخ أو البيانات عن نسخ لمَّا نحصل عليها بعد .. بقية أجزاء الكتاب الخمسة عشر بخط هذا الناسخ، كما سنوضح هذا الجانب فيما بعد.

٥ـ النسخة الأم.. نقصد بها النسخة التي نُقِلَت عنها هذه النسخة، فقد جاء في نهايتها ما لفظه:

(الحمد لله، نسخت من نسخة من الانتصار بخط حي[1] القاضي العلامة الورع شرف الدين حسن بن محمد بن حسن النحوي رحمه الله تعالى وعلى تلك النسخة تصحيح حي

(١) هذا الكلمة (حَيّ) بفتح الحاء وتضعيف الياء، من مصطلحات اليمنيين في التعبير عن المتوفى وذلك بإضافتها إلى اسمه. كما هي هنا.

السيد العلامة المحدث فخر الدين[1] عبدالله بن الهادي بن الإمام يحيى بن حمزة.. رحمهم الله).
وعقب يقول فيها: (انتهت مقابلة ومعارضة وتصحيحاً على (أمها الصورة الأصل) حسب الطاقة والإمكان).

الثانية: هوامشها:

في الملحوظة الثانية هذه، من الملحوظات على المخطوطة الأولى من كتاب (الانتصار) ضمن هذا التعقيب.. نرى الابتداء بتعريج جدير بالتسجيل، وهو أن ما يكاد يكون عادة متبعة وسنة ثابتة وسمة شائعة في المخطوطات اليمنية، هو وجود التعليقات والإضافات على هوامش كل مخطوطة. بل وعلى كثير من المخطوطات بعد طباعتها ونشرها، ولا نعني بهذه الهوامش التي تطبع مع المخطوطة فهي مفروغ منها، ولكن إضافة هوامش جديدة تُخَطُّ على جوانب صفحات الكتاب المطبوع من كتب التراث الفقهي بصفة خاصة. كما نجد مثلاً في (شرح الأزهار)[2] و (البحر الزخار)[3] وغيرهما.

ومن هنا.. يمكن أن نصنف هوامش المخطوطات بصورة عامة، في أصناف أو أنواع ثلاثة من حيث علاقتها بأصحابها بحسب ما لاحظناه:

الأول: ما يضيفه المؤلف نفسه إلى كتابه بعد أن ينتهي من تأليفه. وهذا النوع لا يكاد يخرج عن موضوع الكتاب وآرائه وغايته؛ إذ يقتصر على استدراكٍ أو توضيح موضوعي أو لفظي، أو رفع إبهامٍ محتمل، أو إيهام غير وارد، أو تنبيه إلى مواضع سابقة أو تالية، أو ما يرادف أياً منها ويجري في اتجاهه.

الثاني: ما يضيفه الفقيه المطلع أو الشيخ المدرس أو الدارس المدقق للكتاب أو مجموع هؤلاء وغيرهم من الفقهاء والدارسين، سواء في عصر المؤلف أو بعده، وسواء أكان ذلك

---

(١) من مصطلحات الألقاب في اليمن، وتطلق (فخر الدين) على من اسمه عبدالله، ومثلها جمال الدين لعلي، وعماد الدين ليحيى...إلخ.
(٢) للعلامة ابن مفتاح على متن الأزهار للإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى. مطبوع في أربعة مجلدات.
(٣) للإمام أحمد بن يحيى سالف الذكر. مطبوع في ستة مجلدات.

بإيعاز أو إذن من المؤلف أم لم يكن بهما ولا بأيهما، وسواء اتفق مع رأي المؤلف أم اختلف معه، وهذا النوع يشمل كل أنواع وأصناف الهوامش وموضوعاتها وغاياتها.

الثالث: شرح وتفسير وتأصيل الكتاب في أحد اتجاهين عامين: في اتجاه رأي المؤلف توضيحاً وتعليلاً وإثباتاً. أو في الاتجاه المخالف بطرح المآخذ، وتتبع الثغرات والهفوات للمؤلف، كشفاً ونقداً وتحليلاً واعتراضاً. وغالباً ما يكون الأول من تلامذة أو مدرسة المؤلف، ويكون الآخر من جماعة الرأي أو المدرسة المقابلة المختلفة مع أبرز مذاهب المؤلف ومدرسته.

وفي هذه الحال فإن أياًّ من الحاشيتين (الهامشين) أو كلتيهما، غالباً ما تتحول إلى كتاب مستقل يرتبط عنواناً وموضوعاً، بعنوان وموضوع الكتاب المشروح أو المنقود. و (الحواشي) في كتب التراث العربي الإسلامي، أعرف من أن تُعَرَّف وأكثر من أن تُحَدّ، واشتهرت الحواشي أكثر في النحو وعلوم اللغة العربية والتفسير. فنجد مثلاً (حاشية المفتي)، (حاشية السيوطي)، و(حاشية أحمد)، وغيرها مما تعرف بحاشية (فلان على كتاب كذا) أكثر مما تعرف بعنوانها الذي وضعه مؤلفها، ولا تكاد تُعرف هوامش المخطوطات بغير الحواشي.

وأنبه هنا.. إلى أن الحواشي أو هوامش المخطوطات في اليمن، وحتى الآن لا تتوقف عند حد أو أحد. عند حد موضوعي أو زمني أو أحد من العلماء والفقهاء.. بل تستمر حتى بعد أن يُطبع الكتاب كما سبق إشارة وتمثيلاً، وذلك عادة وأسلوب واهتمام قائم على أسس نظرية ثابتة، لعل من أهم ما يجب ذكره منها هنا، ثلاثة أسس:

١ ـ أن وضع الحواشي من اختصاص العلماء والمجتهدين بالذات، وليس لأي ملاحظ أو ذي رأي أن يخط على هامش الكتاب. ولذا فإن معظم -إن لم أقل كل الحواشي- تنسب إلى أصحابها وكتبها، وذلك أيضا، لأغراض علمية لا يستهان بها لديهم.

منها: توثيق الحاشية بإسنادها إلى صاحبها حتى تتحقق الثقة بها وباعتمادها، أو تفنيدها ضمن آرائه الموثقة، وتمييزها عن رأي المؤلف، وإدراجها ضمن مجموعة الآراء والاعتراضات

والمآخذ على المؤلف التي تستخدم مجتمعة بصيغتها، مثل: (وخالفه فلان) في حاشيته، (أو تعليقه) على المسألة. بقوله: (...)، ويتم نسخ الحواشي مع الأصل عند نسخ الكتاب، كما ينقلها ويتناقلها الفقهاء والتلاميذ وغيرهم، في ما لديهم من نسخ الكتاب.

٢ـ أن الحواشي لديهم جزء لا ينفصل عن الكتاب. فهم يراعونها في القراءة، والتدريس والنُّسَخ، خلا أنهم يؤخرونها في النسخ إلى ما بعد الانتهاء من الأصل. ويعتبرون النَّسْخ المجردة من الحواشي خصوصا فيما له حواشٍ كثيرة، نسخة ناقصة، فيقال مثلاً: اقرأ نسخة كذا فهي أكمل لأنها (محوشاة).

٣ـ كما اصطلحوا على توثيق الحاشية بنسبتها في آخرها إلى صاحبها أو كتابها، مهما ظهرت صغيرة أو بسيطة، وذلك بأن يضاف في نهايتها رمز انتهائها، واسم مصدرها رمزاً أو تلخيصاً. مثل: (أهـ انتصار) بمعنى انتهى مأخوذاً من كتاب الانتصار. وقد تضاف إحدى كلمتي (ملخصاً) أو (بلفظه). أو ما يرادفهما، مثل (مختصراً) أو (بنصه). وهذا في آخر الحاشية. و (ملخص) أو (مختصر ما جاء في كذا) أو (ما أورده أو أفاده، أو ذكره...إلخ).

إلى جانب اعتماد البعض وضع عنوان للحاشية من العناوين العامة المتداولة. مثل (حاشية، نكتة، تعليق، فائدة، تنبيه).

حواشي المخطوطة:

أعود إلى هوامش النسخة الأولى المخطوطة من كتاب (الانتصار). وقد رأينا البدء بالتنبيه إلى الهوامش في المخطوطات اليمنية بصفة عامة، تناولة جديرة بإدراجها في هذا المكان، وذلك لإيضاح بعضٍ من أصول وصور الهوامش هذه، حتى يظهر الحديث عن حواشي أو هوامش المخطوطة الأولى مكتملاً وموثقاً ومؤصلاً بالقدر المتناسب مع موضع التناولة هذه وموضوع فقرتها.

وهنا.. يلاحظ المطلع أن هذه النسخة التي رمزنا لها بحرف (و) كما سبق إثبات هذا..

قليلة الهوامش، خصوصاً في الجزء الأول، وقد يَعِنُّ تساؤلان عن سبب قلة هوامشها:

ـ هل السبب آت من أن الناسخ لم يستكمل استقصاء ونسخ الهوامش كاملة كما جاء في الأصل؟

ـ أم أنها حالة تعود إلى الكتاب في أجزائه الثلاثة هذه التي تضمها النسخة؟ ونحن نرجح الاحتمال الذي تضمنه التساؤل الأخير، ودافع هذا الترجيح يتمثل في الاستدلال عليه من نواحٍ ثلاث:

الأولى: أن الذي أفدناه من قراءة واستقراء هذه النسخة الثلاثية الأجزاء، هو انطباع عن طابع عام لها، يؤكد حصافة الناسخ، ودقته في النسخ، وسنتحدث عنه في نهاية الحديث عن هذه النسخة، مما يؤكد أنه لم يدع شيئاً من الهوامش الموجودة في الأصل التي نقل عنها.

الثانية: أن النسخة التي تمت عليها مقابلة هذه النسخة بما احتوته في أجزائها الثلاثة، لا يكاد يوجد فيها شيء يتجاوز الندرة والنزر اليسير؛ إذ لم يستكمل ناسخها كتابة الهوامش، أو بتعبير أقرب إلى حالها، لم يبدأ الناسخ في نسخ الهوامش.

الثالثة: اتساع الكتاب (الانتصار) وقدرة مؤلفه على استيعاب كل الآراء والتخريجات والأقوال، كما سيأتي الحديث عنه بإذن الله.. لم يدع كبير مجال للهوامش. فهذه النواحي الثلاث لتأكيد استكمال الحواشي في هذه النسخة، قد تكون كافية لترجيح ذلك الاحتمال. وهي نواح تتعلق الأولى بحصافة الناسخ، والثانية باستقراء التحقيق، والثالثة باستيعاب المؤلف.

ونتناول حواشي هذه النسخة من جوانب ثلاثة شاملة للحديث عنها. وهي: الأنواع، والموضوعات، والغايات.

الأول: أنواع حواشي النسخة:

وتنحصر في ثلاثة أنواع:

١ ـ إبراز عناوين الأصل في الهامش. والغرض من هذا تقريب البحث والتفتيش عن أبواب

وفصول ومسائل الكتاب لرجوع القارئ إليه، وهي طريقة أو أسلوب متبع في المخطوطات، يحل محل الفهرسة للموضوعات، وإن كان لا يؤدي الغرض بنفس مستواها. ومن أمثلة ذلك في هذه النسخة:

(الباب الأول في المياه) ص٢٨ (مسألة: إذا وقعت نجاسة في بئر نظرت) ص٩٢.

(الفرع الثامن: المرأة إذا تمت ولادتها بوضع جميع ما في بطنها، وفيه ضروب خمسة) ص٢٩٠.

وهذا النوع ليس شاملاً كل العناوين الواردة في المتن (القلب) هذا من ناحية، ومن أخرى فإن الناسخ لم يثبتها في كل النسخة، بل اقتصر على الجزء الأول، وحوالي مائة صفحة من الجزء الثاني. و لم يتجاوز في فهرس الحواشي هذه صفحة (٢٩٠) من المخطوطة.

وبمناسبة كلمة المتن (القلب) التي أوردتها آنفاً، نشير إلى أنها مصطلح في قاموس المخطوطات المتداول، تعني قلب الصفحة، أو أصل الكتاب. ويقابل المتن.. الحاشية.

٢- تصحيح وتدارك ما سقط سهواً من الناسخ، من كلمات أو جمل من الأصل وله رموز تحل محل الأرقام المشتركة بين الأصل والهامش في الطريقة الحديثة، وهي رموز عامة، سواء من حيث استخدامها في المخطوطات عموماً أو من حيث استخدامها لتصحيح النقص أو للهوامش الإضافية، ويستخدم ناسخ المخطوطة هذه في الأكثر رمزين يتناوبان في الهوامش: أحدهما على شكل حرف الحاء المربوطة في أول الكلمة (حـــ)، إلا أنه يبالغ في مد خطها الأفقي. وهذا الرمز أكثر استخداماً لدى الناسخ هنا. والثاني متعامدان.. ولكنه لا يستخدم أحدهما في كل الهوامش، و لم يستخدم أياً منهما في إبراز العناوين، وهذا النوع من الهوامش وهو التصحيح لما سقط من الأصل، لا يدخل ضمن اسم الحواشي بمعناه الذي يتبادر إلى الذهن والفهم عند ذكر الكلمة؛ إذ أن معنى الحواشي مقصور على الإضافات.

٣ـ الحواشي بمعناها المقصود الذي يعني الإضافات بمختلف موضوعاتها، وغاياتها.

الثاني: موضوعات الهوامش:

وموضوعاتها التفصيلية أكثر من أن تُحَدَّ كما هو معروف. ولكنا نقصد بهذا موضوعاتها من حيث متعلقاتها العامة. وعلى هذا فبالإمكان تحديدها في المفيد لتحقيق الغرض من إعطاء جانب الصورة الذي يلي الموضوعات من جوانب الصورة العامة للهوامش، ومن هنا، فإن الغرض سيتحقق من تصنيفها إلى ثلاثة أصناف من الموضوعات:

١ـ ما يتعلق باللغة.. أي بتفسير مادة أو مفردة، دلالة واشتقاقاً وتركيباً وشكلاً. فيقول مثلاً: في الدلالة (السبرة، الغداة الباردة، وجمعها سبرات) ص٣٦٦. وفي الاشتقاق: (قال ابن الأثير: الأصل في التثويب، أن يجيء الرجل مستصرخاً فيلوح بثوبه ليرى ويشتهر، فسُمي الدعاء تثويباً، وكل داعٍ مثوب. وقيل: إنما سمي الدعاء تثويباً من ثاب يثوب إذا رجع) ص ٣٣٥. وفي الشكل: (ملحق، بكسر الحاء على المشهور، ويقال بفتحها، ذكره ابن قتيبة) ص ٤١٤. وفي التركيب أن يوضح أحرف الكلمة تمييزاً للمعجم عن المهمل... إلخ.

٢ـ ما يتعلق بشكل الأسماء والأعلام. بتوضيح الطريقة الصحيحة، أو الطرق المختلفة لنطقها. وتركيبها، ومثل ذلك: (قلت: المقدس، كذا ضبطه الجوهري، وضبطه ابن بري المَقْدِس) ص٣٤٧. وقد ضبط الشكل في الحاشية لكلمة (المقدس) في ذكر بيت المقدس، بحيث تنطق في الأولى بضم الميم، وفتح القاف، وتشديد (تضعيف) الدال المهملة مفتوحة. وفي الثانية بفتح الميم، وسكون القاف، وكسر الدال.

٣ـ ما يتعلق بالمعاني المختلفة الأخرى.

الثالث: غايات الهوامش. وهي كثيرة، ولكن أبرز نماذجها قد لا يتجاوز غايات خمساً هي:

١ـ التوضيح لما جاء مبهماً في الأصل (القلب) مثل ما جاء في الأصل: (لما روي عن

الرسول ﷺ أنه جاءه رجلان أخوان أحدهما أكبر من الآخـــر..) ص٤٦١. فجـــاء الهامش وفيه: (وهما حويصة ومحيصة ابنا مسعود بن كعب، خزرجيـــان أنصاريـــان.. ذكره في الاستيعاب).

٢ـ الاستدراك لما اشتهر أو ورد على غير وجهه الصحيح. مثل ما نقل بعـــض أصحـــاب الإمام الشافعي عنه من تفسيره لقوله تعالى: ﴿**فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ**﴾ بأن المراد به وضـــع اليد على اليد تحت النحر في الصلاة، وهو ما نقله المؤلف، فجـــاء في الهـــامش: (قـــال صاحب (الفصيح) لثعلب: عهدة هذا التفسير على قائله، وأنكره على الشـــافعي جـــداً وزيفه) ص٣٩٧.

٣ـ التتمة لرأي أو قول أو نص.. مثل (قال في التحرير: إلا أن يتعمدهما) ص٤٤١. تتمـــة للرأي الوارد في الأصل بأن السعال والعطاس لا يفسدان الصلاة.

٤ـ التصحيح لسهو وقع فيه المؤلف أو الناقل للرأي أو الراوي للحديث أو الحدث. وذلك مثل ما ورد في الأصل حول عدم كراهة الصلاة خلف العبيد والموالي. محتجاً بأدلة، منها أن عمر بن الخطاب جعل الخلافة شورى في ستة منهم سالم مولى أبي حذيفة. وجـــاء الهامش مصححاً بقوله: (المعروف أن عمر رضي اللّٰه عنه قال: لو كان سالم مولى أبـــي حذيفة حياً لاستخلفته..) ص٤٦٢. ليؤكد أن سالماً لم يكن ضمن الستة.

٥ـ التعقيب على قول أو رأي لزيادة معناه إيضاحاً، ويدخل ضمن التنبيه والاعتراض. وهي غايات متداخلة ومتقاربة، وفي هذه النماذج إشارة كافية.

الثالثة: خطها:

والمقصود بكلمة (خَطِّها) هنا، المصدر من الفعل (خَطَّ) مضافاً إلى مفعوله، والغرض من العنوان، هو محاولة رسم صورة لشكل النسخة هذه من خلال الملامح البارزة لها، وتـــتركز هذه الفقرة في شقين هما: طريقة الناسخ، والشكل الخارجي للنسخة.

الشق الأول: طريقة الناسخ:

وهي في معظم إن لم نقل في كل ملامحها، طريقة ليست خاصة بـــه، بـــل تشـــمل في مجموعها كل المخطوطات التراثية اليمنية. والفوارق تظل نسبية فيما بينها، بـــالقدر الـــذي يمكن به تمييز كل مخطوطة وناسخ عن مخطوطة أخرى وناسخ آخر. ولذا نحرص علـــى أن نركز على إبراز هذا القدر المميز بصفة خاصة وفي الملامح الآتية لهذا الشق وبـــدون كثـــير اهتمام بترتيب شيء منها:

١ـ نوع الخط. لا يكاد يخرج كثيراً عن النوع المسمى (بالنسخ) وهو أشهر وأكثر أنـــواع الخط في المخطوطات اليمنية، والفوارق في نوعه هنا لا تتعدى الطابع العام له في تلـــك المخطوطات والطابع الخاص الذي يميز ناسخاً عن آخر.

٢ـ حجم الحرف. يمكن أن يحدد بطريقة تقريبية، بأنه يتراوح بين مقاسي (١٢ ـ ١٤) في مقاس الطباعة القديمة، وهو مقاس المتن العام في النسخة، ويكبر الحروف في ثلاثة أحجام تقريباً، وذلك في العناوين الكبيرة والمتوسطة والصغيرة لموضوعات الكتاب. مثل: الباب والفصل والمسألة والفرع، والمذهب والقول... إلخ. ويستخدم الحبر الأحمر في معظم هذه العناوين، والأسود فيما عداها من المتن عموماً.

٣ـ حجم الصفحة، وقد سبقت الإشارة إلى أن المعدل العام للصفحة الواحـــدة أربعـــون سطراً، سعة السطر خمس وعشرون كلمة، أي بمعدل ألف كلمة في الصفحة، ومقـــاس الصفحة (٢٨ × ٢٠) لكامل الصفحة، تشغل الأسطر منها (٢٣ × ١٦ سم)، والبقيـــة للهوامش. مع الأخذ في الاعتبار لأمرين:

أولهما: أن النسخة قد تآكلت مـــن أطرافهـــا؛ إذ يزيـــد عمرهـــا عـــن خمســـمائة سنة (٨٨٥ــ١٤١٢هـ).

وثانيهما: أن الناسخ لا يتوقف في أثناء السطر عند انتهاء فقرة وبداية عنوان موضوع آخر، ولا يدع سطراً واحداً من الفراغ، بل يواصل الأسطر متتالية من بداية النســخة إلى

آخرها، فيمـــا عـــدا نهايـــات أجزائهـــا الثلاثـــة. ويحســـن التنبيـــه إلى ملاحظتـــين تتعلقان بالصفحات:

أولاهما: عدم وجود الترقيم للصفحات، وقد تم ترقيم النسخة هذه عند تصويرها، وهي الأرقام التي نشير إليها عند تسجيل موضع النص.

ثانيتهما: الاستغناء عن الأرقام بكتابة الكلمة الأولى من الصفحة في نهاية الهامش الأسفل من الصفحة السابقة لها، وهو ما يسمى في مصطلح المخطوطات بـــ(القيد) بمعنـــى ربـــط الصفحات بحسب تتاليها، بحيث يعول على هذا التقييد في ترتيب الصفحات.

وكلتا الملاحظتين داخلة ضمن طريقة القدماء في نسخهم للكتب. والاستغناء بالقيد عن الترقيم، يماثل الاستغناء بإبراز العناوين أو بعضهـــا علـــى الهـــامش، عـــن الفهـــارس في المخطوطات. وهذا ينطبق أيضاً على هذه النسخة كما أسلفت، إضافة إلى عدم وجود أيـــة ملاحق أخرى فيها مما يرتبط بموضوع ومتن الكتاب.

٤ ـ الفواصل، والنقط. حظ هذين الملمحين في هذه النسخة، حظ عاثر وغائر، فـــالفواصل غير موجودة إطلاقاً، لدرجة أنه يكتب العنوان بخط بارز مكبر، مثل: الباب، الفصـــل، المختار، الانتصار، ...إلخ، بعد الكلمة الأخيرة من المبحث السالف، دون نقطة أو فاصلة بينهما. إلا أنه يضع أحياناً في نهاية المبحـــث علامـــة الانتهـــاء الشـــائعة في بعـــض المخطوطات، وهي حرف (هـ) أو ما يشبهها. وهي رمز مختصر لكلمة(انتهى) كما سبق المرور بها. وهذه حالة نادرة لا تقوم عليها قاعدة بالنسبة لهذه النسخة. ومعـــروف أن الفواصل جاءت في عصور متأخرة، وأنها منعدمة في المخطوطات التراثيـــة بأشـــكالها وصفاتها ووظائفها الموجودة الآن. ولكن كثيراً من المخطوطات يُستخدم فيها بعـــض العلامات الفاصلة بين العناوين الرئيسية والفرعية على الأقل. كما سبق الحديث عنها.

وفيما يخص النَّقْطَ، أو العَجْمَ للحروف (المستعمل للتمييز بين المعجم والمهمل منها) فإن حظها أسوأ من سابقتها، ليس لانعدامها فهي موجودة في هذه النسخة، ولكن لقلتهـــا إلى

حدود الندرة، نظراً للحاجة إليها أكثر من نقط وفواصل الجمل؛ كون الأبجدية كما هو معروف ثمانية وعشرين حرفاً، منها اثنان وعشرون حرفاً لا تتميز عن الاشتباه بين معجمها ومهملها إلا بالنقط. (وما يتميز بدون ذلك منها، ستة فقط؛ هي: الألف مطلقاً ومهموزاً، والكاف واللام والميم والواو والهاء) وهذا ما يجعل اشتباه القارئ وتشابه الحروف يتكرر في كل كلمة أو كلمتين أو ثلاث على الأكثر. وهي مشكلة تواجه المحقق أيضاً لا يتجاوزها إلا بالإلمام النسبي بالموضوع أولاً، وبمعرفة الكلمة من سياق المعنى ثانياً، وبالفهم لمصطلحات وأساليب المؤلفين القدماء من جهة، والمؤلف لهذا الكتاب من جهة ثانية ثالثاً، وبالدربة على طريقة الناسخ في رسم الحروف رابعاً.

ولا نقصد بهذا أن نصور النسخة، وكأنَّ قراءتها ضرب من فَكِّ الألغاز وحل (الشيفرات)، لا.. ليس هذا المقصود، فالخط واضح وبإمكان أي قارئ قراءته، ولكن المقصود هو توضيح شكل النسخة في هذا الجانب بحيث تصعب قراءتها بفهم الكلمات كما وضعها المؤلف لمن لم يتوسل إليها بالوسائل الأربع الآنفة الذكر، ولو في أدنى حالاتها؛ إذ أن النسبة المحذوفة من نقط الحروف في هذه النسخة يصل معدلها إلى أكثر من النصف، وهو معدل يحتمل الزيادة لا النقصان.

وتجدر الإضافة هنا، لملامح مصطلح عليها في عَجْم الحروف في المخطوطات والوثائق التراثية في اليمن. وتكاد تنحصر كما أعرف حتى الآن في نوعين:

أولهما: عجم أو نقط حروف مهملة وغير معجمة في مصطلح الأبجدية الشائع اليوم في كل الأقطار العربية، وهما حرفان: الدال والطاء المهملان. بحيث يُعجم كلاهما بنقطة من تحت تقابل عجم نظيره (الذال والظاء) في النقطة، وتخالفه في الموقع.

وثانيهما: علامة بعض الحروف المهملة، والعلامة المصطلح عليها، تشبه رقم سبعة. عدا أنها تكون صغيرة تشبته أحياناً بالنقط الثلاث، وتوضع على بقية الحروف المهملة مما له منها نظير في المعجم. وهي حروف خمسة: (الحاء والراء والسين والصاد والعين). وكلا النوعين يستخدمه ناسخ المخطوطة، ولكن بصفة نادرة جداً.

وهذان النوعان من شكل الحروف، أذكر أنا تعلمناهما في الكُتّاب أو (المعلامة) باللهجة اليمنية. وكانا شائعين في كتاتيب الأرياف اليمنية خصوصاً. حيث لا توجد كتب مدرسية. ولكن لا نعرف مدى إيغالهما في الماضي، ومدى علاقتهما بالأبجدية في غير اليمن، إلا أننا نعرف أنهما ليسا من المصطلح الموثق في الأبجدية العربية في شيء. وفي هذه المخطوطات أيضاً، يُهمل هذان النوعان عند إيضاح أي منها لشكل وتركيب أية مفردات من الغريب أو المتشابه، فيقال في المخطوطات، ومنها هذه النسخة، مثلاً في كلمة (عطر): بعين مكسورة مهملة، وطاء ساكنة مهملة فراء مهملة...إلخ.

وقد يكون مستغرباً إهمال العجم، أو بتعبير أكثر دقة، التساهل في عجم الحروف من قبل نُساخ المخطوطات اليمنية؛ إذ لا يحمل مثل هذا على غير التساهل والإهمال. فإذا كانت الفواصل والنقط فيما بين الجمل والتعابير والفقرات وضعت في فترة متأخرة، فإن نقط أو عجم الحروف يعود ربما إلى القرن الهجري الأول[1]. وهذا التساهل يسبب كثيراً من التصحيف والخلط والخطأ والتشويش والقلب والتحريف للمفردات شكلاً ومعنى، مما يقع فيها القارئ العادي على الأقل، ولا يسلم منها الفقيه المطلع المتمرس.

٥ـ الإملاء:

نستطيع حصر الملاحظات على الإملاء في هذه النسخة الثلاثية في أنواع خمسة:

أولها: في قصر الممدود ومد المقصور وحذف الهمزة. أي ثلاثة ملامح لهذه الناحية من الإملاء، وهي في بعض الألفاظ طاغية على النسخة بحيث تشكل شبه ثابتة يلتزمها الناسخ التزامه للقاعدة، إلا أنها في الملمحين الأولين أقل منها في الثالث، وهو التزام في كلمات محددة تقريباً، وليس عاماً.

فالمثال على الملمح الأول: (صلاة الاستسقى) و (الأسمى الحسنى) ص٤٢٢.

والمثال على النوع الثاني: (ولا غنا) عنها (الأعلا).

(١) راجع كتاب تأريخ آداب العرب للرافعي ج١/١٠٠ وما بعدها.

والمثال على الثالث: (أمنا، وضمنا) بمعنى أمناء وضمناء. والأخير شائع في هذه النسخة في معظم مواقع الهمزة بدون استثناء لشيء من الكلمات، على عكس الأولين حيث يختصان ببعض الكلمات، بينما في غيرها يلتزم مد الممدود، وقصر المقصور في الغالب.

ثانيها: في تذكير المؤنث وتأنيث المذكر، وهو ملمح يميز أسلوب الناسخ في هذه النسخة، وإن كان نادراً، وفي كلمات تكاد تكون محصورة.

مثال الأول: أحدهما (للمؤنث) فتجيء مثلاً في (الصلاتين، أو في أحدهما) و (من ناحيتين أحدهما) أو (أحدها) بدلاً من إحداهما وإحداها. و (تأتي على ثلاثة أحوال، الحالة الأولى..) ص٤٦٣. وفي الحديث أن رسول (اللّه ﷺ) (قام حتى اسمعرت قدماه.. أي انتفخا) ص ٤٣٠ بدل انتفختا.

وفي الأفعال كثير من هذا، ومنه مثلاً في هذه النسخة (وإن صلاها ظهراً أجزأه) (وهل يلزمه الإعادة)؟

ومثال الثاني: المثالان السابقان في صفحتي (٤٦٣ ـ ٤٣٠) وهو أقل من سابقه بكثير.

اعتراضان:

ونتوقف هنا أمام اعتراضين نحتمل طرحهما، وهما لا شك واردان:

أولهما: لماذا لا ننسب هذه المآخذ إلى المؤلف، بدلاً من اعتبارها ملامح من طريقة الناسخ؟ وخصوصاً ما نعرفه في النساخ عموماً من تحري النقل الحرفي لدرجة أنهم ينقلون الخطأ كما ورد في الأصل، ويكتفون بالتنويه عنه في الهامش إن كانوا يعرفونه، أو يتركونه لمن يعرف. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى: فإن مثل هذه النسخة التي مر عليها أكثر من خمسة قرون وتداولها وتناقلها وتناسخها لا شك، أكثر من واحد من الفقهاء وأساتذة الفقه. فكيف يمكن أن يجدوا مثل هذه الأخطاء، ثم لا يصلحوها أو يشيروا إليها في الهوامش؟

ثانيهما: ثم إن مثل هذه المآخذ أو الأخطاء التي ورد التمثيل عليها والحديث عنها، هي في معظمها بحسب أمثلتها مما يمكن تأويله بدلاً من اعتباره خطأ، فلماذا لا تعاد إلى التأويل مهما أمكن، وهو وارد وممكن في أكثرها؟

وهنا.. أفضل تأجيل الرد على هذين الاعتراضين حتى نكمل بقية الملامح المأخوذة على نسخ هذه المخطوطة؛ لأن فيها ما يمكن أن يتضمنه الاعتراضان ويشمله الرد.

ثالثها: في شكل ونسق الكلمات، وهو أصناف ثلاثة: لحن وسقط وتكرار، وهو أيضاً قليل ونادر جداً، ولا يكاد يبين.

مثال الأول: (..والمماسة، و لم تعتبر (تواري). وفي هذا دلالة ص٢١١. و (.. فإن لم يبول اغتسل..) ص٢١٦، و (..الدم إذا كان أسود ثخين أو كان أحمر رقيق) ص٢٧٦. (.. وكان أسوداً و أحمراً..) ص٢٧٧.

وفي الصنفين الأخيرين،سقوط حرف من كلمة أو كلمة من جملة، وتكرير حرف أو كلمة أو جملة، ولا يحتاج إلى التمثيل؛ كونه ناتجاً عن السهو المجرد، وهو أمر يرد في كل مخطوطة ومطبوعة. وخصوصاً ما كان منه نادراً ويسيراً جداً، كما هو الحال في هذه النسخة.

رابعها: في طريقة النسخ، ونقصد بهذا النوع بعض ما هو شبه مصطلح عليه في الإملاء بين النّساخ القدماء، وهذا ليس خطأ لا في الاصطلاح على قاعدته لديهم ولا في هذه النسخة. وإنما أوردناه هنا بوصفه ملمحاً بارزاً في هذه النسخة كغيرها تقريباً. ويأتي في مثل حذف حرف الألف الثابتة، وإثبات المحذوفة في قواعد الإملاء المتبعة. وتنحصر هذه القاعدة في كلمات قد لا تتجاوز العشر، بصرف النظر عن تكررها في هذه الكلمات كلما وردت إحداها.

ومن الكلمات التي يحذف منها الألف: (قال تعلى) تعالى، (والقسم) و (عثمن) و(سفين) وهي ونظائرها تطرد مع قاعدة (بسم) و(الرحمن) في البسملة و (اسمعيل وإسحق

والملئكة) في قاعدة نسخ المصحف.

وفي عدم الحذف مثل كلمات: (هاذان) (وهاؤلاء) (وأولائك) (وذالك) وقد لا تتجاوز هذه الحال أسماء الإشارة.

خامسها: طريقة الناسخ:

و نحن ننسبها إلى الناسخ كطريقة خاصة به، أخذاً بأرجح الاحتمالات الـــواردة لـــدي الآن. وهي طريقة حذف (سنة) الياء أو الهمزة عند اجتماعهما في كلمة واحدة. مثل (هية) و (هيات) بمعنى هيئة وهيئات، ولا يمكن الجزم بحذف إحداهما بعينها لعدم وجود الهمزة في خطه إلا نادراً. إلا أن الاحتمال الأرجح هو أن (سنة) الهمزة هي المحذوفة استغناء بـــالألف عنها في حالة الجمع.

تعقيب على الاعتراضين:

وأعود إلى الرد على الاعتراضين، ونركزه في نواح ثلاث:

الأولى: أن احتمال ورود الملحوظات المشار إليها من قبل الناسخ أو من قبل المؤلـــف، احتمال أو احتمالان كلاهما وارد؛ ولكن الأول أكثر رجحاناً لدينا حتى الآن على الأقل. ولذا رأينا أن نضعها في موضع الحديث عن الصورة العامة للشكل فما يتعلق بهذه النسخة.

الثانية: أن الأسس التي اعتمدناها في ترجيح الاحتمال الأول، هي أدلة تكاد تتجاوز غلبة الظن لو أن بين غلبة الظن والجزم درجة وسطاً، فضلاً عن قدرتها على مجرد الترجيح.

وهذه الأسس (الأدلة) هي:

أولاً: أن الناسخ لم ينقل عن المؤلف مباشرة إملاء أو إجازة أو نقلاً عن نسخته، أو بأية طريقة من طرق النقل المباشر.. بل أخذ الناسخ عن نسخة، والنسخة عن ســـالفة ربمـــا. وهكذا.. إذ أن بين تاريخ وفاة المؤلف (٧٤٩هـ)، وتاريخ الانتهاء من نســـخها (٨٨٥هـ) مائة وستاً وثلاثين سنة، وتتالي النسخ والنساخ عليهما حري بأن تتخللها الأخطاء والأغلاط

اللغوية واللفظية والنقص والتحريف والتصحيف في بعض كلماتها وجملها.

ثانياً: أن الناسخ مظنة للوقوع في مثل تلك الأخطاء اللفظية والمعنوية على حد سواء، فاللفظية لا يمكن أو يستبعد المطلع نسبتها إلى المؤلف؛ لأنها جزء من خط الناسخ وأسلوبه وسهوه. والمعنوية كذلك من حيث أن المؤلف من علماء الاجتهاد المشهورين قبل أن يؤلف كتابه هذا، ليس في الفقه فحسب، بل وهو بعلمه ومؤلفاته في علوم اللغة، من مشاهيرها. ثم إن المعروف عن معظم النساخ استعانتهم بمن يملي عليهم من النسخة الأم، تسهيلاً لعمل النسخ وإسراعاً في إنجازه، ولا يشترطون في من يستعينون بهم في الإملاء أكثر من قدرتهم على الإملاء.

ومن هنا فإن الناسخ أقرب إلى احتمال وقوعه في الخطأ.

ثالثاً: أن لو احتملنا وقوع المؤلف في بعض الأخطاء سهواً، فهو لا شك بشر يجوز عليه السهو والخطأ، ولكن يصعب على المطلع العارف أن ينسب بعضاً من الأخطاء المعنوية إلى المؤلف، وخصوصاً من التي لا يمكن تأويلها.

وأكتفي بهذه الأسس، أو الأدلة الثلاثة.

الثالثة: أنه لو أمكن تأويل بعض الأخطاء الواردة، فإنه يصعب وربما يستحيل تأويلها كلها، ولا يجد الباحث الحصيف بُداً من نسبة معظمها إلى الناسخ، وخصوصاً أن كثيراً منها اختصت به هذه النسخة مما وضحته مقارنتها بالنسخة الأخرى التي سنتحدث عنها، وإن كانت بعض الدلائل تشير إلى أن النسخة الثانية قد نسخت عن هذه النسخة التي هي موضوع الحديث. وهنا انتهى الحديث عن الشق الأول من الفقرة الخاصة بخط المخطوطة.

الشق الثاني: شكل النسخة من خارجها:

وقد سبق عرض مقاساتها حروفاً وصفحات وهوامش، وتبقى الإشارة إلى أنها منسوخة على ورق (جِلد) ناعم يساوي مقاس (١٠٠ جرام) تقريباً. ولكن لون الورق قد مال إلى الصفرة، وظهرت على أطراف الورق شروخ بحكم التقادم. وتقع بأجزائها الثلاثة في مجلد

واحد قديم مغلف بقماش قد انحسر معظمه عن دفتيها من الخارج، وصفات أخرى لا تعدو كثيراً نظائرها من المجلدات المخطوطة القديمة.

الرابعة: مصدرها:

حصلنا على هذه النسخة الثلاثية الأجزاء من مكتبة آل الذاري التي كانت في منزلهم في منطقة الذاري[1] ثم نقلوها إلى صنعاء.

ب ـ النسخة الثانية (ق):

رمزنا للنسخة الثانية بحرف (ق) لتمييزها عن غيرها بمميز رمزي يسهل ذكره وتكراره. واختيار (ق) جاء من لقب ناسخها (القدمي) بنفس طريقة اختيار الرمز (و) لسابقتها.

أود التنبيه في البداية إلى عدم الحاجة في الحديث عن هذه النسخة والنسخ الأخرى التالية لها، لاستقصاء التفاصيل كما مر في الأولى، حيث سنكتفي في هذه النسخ، بذكر المميزات لكل منها فيما لا بد من ذكره، ونشير في الصفات والأشكال والملحوظات المشتركة بين أي منها وبين النسخة الأولى، إلى ما مر من توصيف وتصنيف لتلك؛ اختصاراً للورق ولزمن وجهد المطلع أو القارئ، وتجنبا للتكرار الذي لا طائل من ورائه، وقد حرصنا على التفاصيل في الحديث عن النسخة الأولى (و) لسببين:

أحدهما: تعريفاً بالنسخة وتوثيقاً لها بوصفها النسخة المختارة أصلا لطباعة الكتاب في أجزائه الثلاثة الأولى التي تحويها هذه النسخه.

والآخر: لتكون شبه نموذج نرجع إليه عند توصيف وتصنيف نظائرها من النسخ الأخرى فيما تشاركها فيه من الصفات.

ونبدأ بتطبيق ذلك النموذج في الحديث عن هذه النسخة الثانية (ق)، الذي نتناولها فيه من خلال نفس النواحي الأربع، وهي الداخلة ضمن التعقيب على النسخة بعد تعريفها أو

(١) من أعمال يريم التابعة لمحافظة إب في اليمن وإليها ينتسب آل الذاري.

التعريف بها من جوانب رئيسة ثلاثة، هي: حجمها وأجزاؤها وناسخها. ثم التعقيب جانباً رابعاً، ونبدأ بنموذج الاستقراء هذا من أوله:

أولاً: حجم النسخة (ق):

تقع هذه النسخة في (٩٠٨) صفحات هي صفحات أجزائها الثلاثة، عدا عشر صفحات في أولها مشغولة ببعض الموضوعات الشعرية والنثرية المختلفة الواقعة قبل بداية الكتاب دون وجود أية علاقة موضوعية أو عضوية لها به. وهذه الصفحات السابقة لبداية الكتاب والتالية لنهايته في نفس المجلد، عادة يتبعها المختصون بتجليد المخطوطات. ويطلق عليها في مصطلحهم: (الحامية)، وهو اشتقاق يوضح الغاية منها، وهي حماية صفحات الكتاب قبل بدايته وبعد نهايته، ولكن صفحات الحامية البيضاء لا تظل بيضاء.. بل يشغلونها، أو معظمها بنتف وقصاصات مختلفة، وهي في الغالب لا تعدو الأنواع الأربعة التالية:

١ـ تحديد تناقل المجلد عن طريق الملك أو العارية من شخص لآخر، ولها تعابير وصيغ أصبحت شبه ثابتة ومتعارفاً عليها مثل: (هذا المجلد من كتاب .. في نوبة (ملك) الفقير إلى الله تعالى.. وذلك بالشراء الصحيح من ...)...إلخ، أو (هذا الكتاب لديَّ عارية من ... يعاد إليه بعد الاستغناء عنه أو عند طلبه). أو (أكملنا بعون الله تعالى قراءة هذا الكتاب على يد... وذلك يوم....). ويدخل ضمن هذا النوع إبراز بعض من عناوين محددة لموضوعات في الكتاب، وتحديد صفحاتها، وقد تُسبق بعبارة: (راجع ما قاله المؤلف رحمه الله في...).

٢ـ تسجيل تاريخ المواليد وحالات الرضاع المتبادلة بين الأمهات، إضافة إلى توثيق بعض المناسبات الاجتماعية الأخرى! وللشق الأول من هذا النوع أيضاً، تعابير وصيغ شبه ثابتة منها مثلاً: (وجد بمن الله وكرمه الولد المبارك) أو (الولد المباركة) للبنت، (المرجو فيه الصلاح والفلاح بإذن الله.. فجر أو صباح أو ظهر ...إلخ يوم... الموافق... جعل الله على قدومه الخير، وجعله صالحاً باراً بأبويه .... ورضع من .... زوجة... واللبن له..) إضافة إلى مناسبات الزواج والطلاق، وتاريخ حج وسفر وعودة ووفاة أحد أفراد الأسرة

أو أقاربهم أو أكابر الناس...إلخ.

٣ـ طرائف ونكت مختارة من أحاديث وحكم ووصايا شعرية ونثرية مختلفة.

٤ـ وصفات طبية، ورقى مختلفة، بعضها من الطب النبوي، والآخر منسوباً إلى أساطينه من الحكماء (علماء الطب) مثل جالينوس، وابن سينا، والأنطاكي. فتقرأ مثلا(فائدة لضعف الكبد، يؤخذ مقدار ثلاثة دراهم من الفلفل الأسود مع مقدار درهم من الحبة السوداء ثم يدق جميعة دقاً ناعماً، ويخلط بمقدار أربعة أضعافه من العسل المصفى، ثم يستعمل منه ثلاث لعقات في الصباح وفي المساء قبل النوم؛ فإنه يزيل ديدان البطن ويقوي الكبد بإذن الله تعالى، وهو مجرب، والله المعافي والشافي).

ولا شك أن هذه الأنواع مما يكتب على حامية المخطوطات لا تكتب في عصر واحد، أو من قبل شخص واحد، بل تعتورها فترات وأشخاص، بصفة مستمرة لا تتوقف، حتى لا يبقى مكان فيها يمكن أن يكتب فيه في كثير من الحالات.

وحجم صفحة هذه النسخة وأسطرها كالآتي:

١ـ حجم النسخة مجلدة من خارجها (٥و٣٠ × ٣و٢١ × ٥و٥ سم). وهي صورة للنسخة الأصل (فوتو كوبي). ويراعى فيها زيادة على الأصل تقدر بـ ٥٪ تقريباً في كل المقاييس والأبعاد.

٢ـ حجم الصفحة من الداخل (٧و٢٩ × ٢١ سم).

٣ـ حجم الصفحة المكتوب فيها: (٢٢ × ١٤ سم) والزائد هامش الصفحة.

٤ـ حجم الحرف: حوالي ١٤ بمقياس حرف الطباعة تقريباً. ما عدا العناوين فهي تقارب أحجام النسخة الأولى وطريقتها في إبراز العناوين وفي عدم ترك فراغات في نهاية أو بداية الباب أو الفصل أو الفرع أو غيرها.

٥ـ تحتوي الصفحة على واحد وثلاثين سطراً بمعدل وسط دقيق لا يكاد الاختلاف يسجل

نقصاً أو زيادة تستحق الذكر، بمعدل ١٨ كلمة للسطر الواحد.

ثانياً: أجزاؤها:

أجزاء هذه النسخة ثلاثة كسابقتها، تبدأ بنفس بداياتها، وينتهي كل منها كتلك. وهي الأجزاء الأول والثاني والثالث من كتاب (الانتصار).

ثالثاً: الناسخ:

نتناول اسم الناسخ لهذه النسخة وتاريخها، من نص ما سجله فيها:

١ـ في نهاية الجزء الثاني صفحة (٦٢٨ بحسب ترقيم صفحات الصورة، إذ إن الأصل غير مرقمة الصفحات). جاء بخط الناسخ ما لفظه: (وكان الفراغ من رقمه يوم الجمعة لعله رابع شهر المحرم الحرام في سنة اثنين وخمسين بعد الألف من الهجرة النبوية، على صاحبها أفضل الصلاة والتسليم. برسم السيد الفاضل عماد الدين[١] يحيى بن الحسين بن أمير المؤمنين[٢]، وذلك بخط أسير ذنبه ورهين كسبه، الراجي عفو ربه جل وتعالى، محمد بن داود الريعاني نسباً، والزيدي مذهباً..).

٢ـ وفي نهاية الجزء الثالث صفحة (٩٠٨) إشارة إلى انتهاء الكتاب بانتهاء الجزء الثالث، ثم ما أوردنا لفظه آنفاً، والزيادة هنا هي بعد (برسم.. بن أمير المؤمنين المنصور بالله القاسم بن محمد بن علي أعاد الله من بركاته على جميع المسلمين آمين). ثم أضاف في هامش جانبي: (كان الفراغ من تحصيل هذا الجزء المبارك الذي هو أربعة أجزاء من كتاب الانتصار في يوم الجمعة عقيب صلاة الظهر، في العشر الأولى من شهر ربيع الأول في سنة اثنين وخمسين بعد الألف من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والتسليم...). هذا سجله الناسخ في هامش جانبي أيمن. وفي هامش جانبي أيسر كتب اسمه مضيفاً (القدمي المعروف بالريعاني) وذلك بعد الاسم (محمد بن داود بن محمد..).

---

(١) سبقت الإشارة إلى أن عماد الدين لقب في اليمن يطلق على من اسمه يحيى.

(٢) يقصد الإمام المنصور بالله القاسم بن محمد مؤسس دولة القاسميه في اليمن عام ١٠٠٦هـ.

رابعاً: تعقيب على النسخة (ق):

يتضمن هذا التعقيب كسابقه بعض الجوانب التي نرى تسجيلها للتوضيح والتوثيق الخاصين بهذه النسخة، ونلخصها في إشارات أربع:

الأولى: أجزاء النسخة:

وقد سبق المرور بها من حيث عددها، وهي ثلاثة في (٩٠٨) صفحات.

١ـ الجزء الأول يبدأ من الصفحة الأولى الخاصة باسم الكتاب واسم مؤلفه فقط، ويبدأ في الثانية بـ(بسم اللّه الرحمن الرحيم، رب يسر وأعن يا كريم) في السطر الأول كاملاً، ويبدأ الكتاب في السطر الثاني بـ(الحمد لله الحي القيوم..) كسابقتها. وينتهي هذا الجزء في صفحة (٣٢٤) بنفس ما انتهى به في النسخة الأولى، عدا ما أضافه الناسخ من تسجيل اسمه بدون تاريخ. والفرق في البداية بين النسختين لا يتجاوز جملتي الدعاء بعد البسملة مباشرة، وفي نفس السطر من كل منهما.

٢ـ الجزء الثاني، يبدأ من صفحة (٣٢٧) وقبلها صفحتان فارغتان. وينتهي في صفحة (٦٢٨). وبدأ وانتهى بنفس البداية والنهاية الموجودتين في النسخة الأولى. والغريب ربما أن كلتا النسختين يشير ناسخها في نهايتي الجزأين الثاني والثالث إلى انتهائهما، ثم يضيف في نهاية الثاني، أن الذي انتهى هو الثالث، وفي نهاية الثالث إلى أنه الرابع، ثم يشطبه بطريقة لا تخفي شيئاً من حروفه أو يدعه ويصححه في الهامش كما في هذه النسخة. وهذا أثار لدينا شكوكاً حول الجزء الرابع سنتحدث عنها عند الحديث عنه بإذن اللّه تعالى.

٣ـ الجزء الثالث. ويبدأ بنفس بدايته في الأولى من صفحة (٦٣٠) وينتهي في صفحة(٩٠٨).

الثانية: هوامشها.

هذه النسخة الثانية ذات الأجزاء الثلاثة الأُوَل، تقل في هوامشها كثيراً عن سابقتها.

فبينما لا تكاد تخلو صفحة، أو صفحتان في النسخة الأولى من هامش أو أكثر، وبـــالأخص في الجزأين الثاني والثالث.. تظهر هذه النسخة نادرة الهوامش قليلتها جـــداً إلى درجـــة أن هوامشها قد لا تعادل نسبة ٥ ـ ١٠٪ إلى هوامش الأولى. إلا أن هوامش الثانية وإن كانت لا تتعدى أنواع الهوامش الرئيسة التي سبق تحديدها في الحديث عن الهوامش أو الحواشي، إلا أن نصوصها وأماكنها وموضوع كل منها لا تتطابق مع هوامش الأولى، بصرف النظر عن تطابق أو تشابه اليسير منها، مما يؤكد التغاير بينهما في الهوامش، وهو أمر وارد بين نســـخ الكتاب الواحد كما سبق تقريره، ونقول هذا رغم أن الغالب في الظن لدينا أن هذه النسخة قد تكون نسخت عن الأولى، وغلبة الظن جاءت من التشابه الكبير بينهمـــا في الأخطـــاء اللفظية والمعنوية في كثير من الحالات الـــتي قـــد لا يمكـــن أن تكـــون بفعـــل الصدفـــة والتشابه التلقائي.

وهذا احتمال وارد وراجح.. وهناك احتمال آخر، وهو أن تكون كلتا النسختين أُخذت عن نسخة ثالثة. ولا يمكننا الجزم بأحد الاحتمالين إلا بإحدى طريقين:

أولاهما: أن يحدد ناسخ الثانية النسخة الأصل التي نقل عنها، وهذا غير موجود فيهـــا. وهنا يسقط الاعتماد على هذه الطريقة.

ثانيتهما: أن نجد نسخاً أخرى أو أجزاء أخرى من النسخة الثانية يحدد أي منها دليـــلاً قاطعاً أو مقرباً.

وبالطبع.. لا يمكن احتمال العكس في العلاقة بين النسختين، وهو أن الأولى نسخت عن الثانية؛ لأن بينهما في تاريخ النسخ، مائة وسبعاً وستين سنة تسبق بها الأولى كما أســـلفنا تحديد تاريخ كل منهما.

ويجدر هنا إثبات ما جاء في صفحات (حامية الكتاب)، في أول مجلد هذه النسخة قبـــل بداية الكتاب، وهو نوعان.

أحدهما: (تمليكات) النسخة، أو تسجيل تناقل ملكيتها من شـــخص لآخـــر، وهـــذا سنتحدث عنه عند الحديث عن مصدرها.

والآخر: قصيدة شعر تقع في حوالي ثلاثمائة بيت من الشعر الآتية مقاطعه على حروف (الألف باء) كل حرف بحسب ترتيبها، يكون مقطعاً من عشرة أبيات، يبدأ وينتهي كل بيت بنفس الحرف. يقول ناقلها:

(بسم اللّه الرحمن الرحيم، هذه القصيدة للشيخ الرئيس شهاب الدين أحمد بن حنش، قالها في مولانا أمير المؤمنين يحيى بن حمزة قدس اللّه روحه في الجنة آمين). ثم يبدأ قافية الألف:

إذا برق ليل الدجن في ليلة شرا   أزال وميض البرق عن عيني الكرا

وتستمر قافية الألف عشرة أبيات، ثم قافية الباء، وهكذا. وتقع في ثمان صفحات، وهي كما ترى أول أبياتها من بحر الطويل.

وبالنسبة للملاحق، فهي كسابقتها بدون أية ملاحق أو فهارس كما هي لا توجد في كل المخطوطات تقريباً، إلا أن هذه النسخة لا يوجد فيها إبراز لبعض أو أكثر العناوين على الهامش في محاذاة مكانه في القلب، وهذا ما تميزت به الأولى وإن كان قليلاً.

الثالثة: خطها.

خط هذه النسخة من نوع النسخ أيضاً، وخطها جميل ومقروء بوضوح، وعناوينها بارزة بخط مكبر أنيق، وهي واقعة في نفس الأخطاء والأغلاط اللفظية واللغوية والإملائية التي سبق الحديث عنها في استقراء النسخة الأولى. ليس فقط من قبيل المضارعة الكلية.. بل في نفس الأخطاء بكلماتها وأماكنها، وذلك في معظمها إن لم نقل كلها، وهذا ما دفعنا إلى احتمال أن تكون منسوخة عن الأولى. إلا أن هذه تخالف الأولى في النقص، وبعض ملامح الشكل في جوانب، نحصرها في أربعة منها:

١ ـ النقص في هذه النسخة قد يكون أبرز علامة لنسخها، ويظهر في ملامح ثلاثة:

أولها: نقص في الهوامش عن نظيرتها الأولى كما سبق ذلك.

ثانيها: نقص كثير في مواقع كثيرة، ووحدات هذا النقص الشائع متساوية في حجمها،

مما يؤكد أن الناسخ يسقط سطراً من النسخة الأصل التي نقل عنها وكثرة إسقاط الأسطر فيها، لدرجة أننا كنا نواجه أثناء معارضتها على الأولى، بمعدل كل عشر صفحات تقريباً يوجد فيها السقط، وهناك سقط فيها حجمه سطران وثلاثة وأربعة، ولكنه بهذا الحجم قليل.

ثالثها: سقط من النسخة هذه حوالي إحدى عشرة صفحة بحجم هذه النسخة، أي أن السقط هذا وقع في مكان واحد بما يساوي حوالي خمسة آلاف وثمانمائة كلمة تقريباً. ومكان السقط هذا ينحصر بين الفرع التاسع من كلمة (في حق) ضمن عبارة (كما يباح في حق الحائض..) وهي قبل الفرع التاسع بسطر تقريباً من الفصل الثاني: (في حكم المرأة عند الولادة) وحتى ما بعد الفرع الخامس بسطرين، وفي جملة: (ولقد كرمنا بني آدم). من البحث الرابع (في بيان من وجبت عليه الصلاة). وضمن المحذوف عناوين أبرزها اثنان، يأتيان بحسب ترتيبهما:

الأول: الفصل الثالث في بيان المستحاضات، وفي الجزء الثاني من أجزاء النسخة.

الثاني: كتاب الصلاة.

إضافة إلى المباحث والفروع والمسائل والمراتب من العناوين البارزة ضمن ما سقط.

وقد تأكدنا من أصل النسخة في مكتبة الجامع الكبير (لأن الموجودة بين أيدينا هي صورة لها) وكنا ظننا أن النقص آت من الصورة ومقصور عليها، وخصوصاً أن أرقام الصفحات هي خاصة بالصورة، إلا أننا اكتشفنا وللأسف، أن النقص هذا بحجمه كاملاً هو من الأصل، هذه ناحية.

والناحية الثانية: أن النقص ليس من أصل المخطوطة ومن جهة ناسخها، ولكنه سقط من تجليد النسخة، إذ أن (قيد الصفحات) الممثل بكتابة كلمة في هامش الصفحة الأسفل، هي الكلمة التي تبدأ بها الصفحة التالية، قد كشف هذا، حيث انتهت الصفحة (٥٣٨) بجملة (..كما يباح في حق) والقيد في هامشها كلمة (الحائض) التي هي بداية الصفحة

التالية. ولكن الصفحة التالية (٥٣٩)، بدأت بجملة (حيث قال: ولقد كرمنا بـــني آدم) ولا عبرة بالترقيم كما سبق، كونه ليس أصلاً في النسخة، وإنما هو ترقيم المكتبة ربما أو غيرهـــا بعد التجليد الذي أسقط هذه الصفحات.

٢ـ اللون: استخدم الناسخ اللون الأحمر في العناوين، ولكـــن في آخـــر الجـــزء الثـــالث من صفحة(٨٨٧)، مع شيء من التزويق المزدوج.

٣ـ ظهر في صفحة (١٦٠) إلى (٩٦٠) بداية تميع وفيشان في حبر هذه المخطوطة يـــزداد سوءاً كلما توغلت الصفحات في اتجاه النهاية، وهو ناتج عن سوء الحفظ في المكتبـــة ربما؛ إذ يقول مسئول مكتبة الجامع الكبير بصنعاء: بأن ذلك ناتج عن الرطوبـــة الـــتي أصابت النسخة فبدأ حبرها يسيح ويفيش، وهو خطر يهدد النسخة بالتلف إن لم تعالج بالوسائل التي تضمن توقفه كما هو على الأقل.

٤ـ لا تختلف عن سابقتها في عدم النقط والفواصل إلا نادراً، وبالنسبة لعجم الحروف فإنها في هذه النسخة أكثر من سابقتها، ولكنه ناقص بحيث يمكن تقدير نسبة العجـــم فيهـــا بـــ٧٥٪ من مجموع حروف المعجم في أجزائها الثلاثة.

الرابعة: مصدرها:

مصدر هذه النسخة مكتبة الأوقاف بالجامع الكبير بصنعـــاء، وهـــي أغنـــى مكتبـــة للمخطوطات اليمنية، وهذه النسخة مودعة فيها برقم (٩٨١) وفي صدر النسخة قبل بداية الكتاب (تمليكات) عدة، نورد نماذج منها في الإشارات الثلاث التالية:

١ـ كما سبق في نص ما كتبه الناسخ في نهايتها، فإنها نسخت لصالح (برسم) يحيى بـــن الحسين بن القاسم بن محمد، وهذا يعني أنه أول مالك لها، وفي الصفحة الأولى تحت اسم الكتاب، ما يزيد ذلك تأكيداً، وهو قصاصة بخط مالكها يحيى بن الحسين مـــا نصـــه: (استكتبت هذا الكتاب الجليل وأنا الفقير إلى الله يحيى بن الحسين بن أمـــير المؤمنـــين المنصور بالله القاسم بن محمد بن علي لطف الله به، في شهر صفر(١٠٥٢هـ).

٢- وهناك تمليكات أخرى بخط أصحابها، ولكن لا يوجد فيها تاريخ، وربما أن بعضها مكرر. ومما وضح منها تمليك باسم المحسن بن المؤيد بالله (بن القاسم). وآخر باسْم محمد بن المتوكل على الله اسماعيل (بن القاسم). وثالث باسْم حميد بن أمير المؤمنين المنصور بالله.

٣- وفي الصفحة الثالثة من الورق الذي تحتويه النسخة، توثيق وقفية النسخة، وفيها ما لفظه: (الحمد لله تعالى، من وقف سيدي المالك المولى أمير المؤمنين المنصور بالله رب العالمين، حفظه الله وأعلى شأنه، على قبة والده[1] الإمام المهدي (رضوان الله تعالى عليه) التي بحافة طلحة[2]، بتاريخ شهر شعبان سنة ١٢٥٢هـ، وكتبه الفقير إلى الله تعالى، محمد بن صالح العصامي لطف الله به).

ويتضح من الإشارات الثلاث السابقة، ثلاث إشارات غير مباشرة من خلاصة النصوص الواردة:

أولاها: أن التاريخ الوارد في الأولى بخط مالكها الأول يحيى بن الحسين، هو تاريخ استكتابه الناسخ لهذه النسخة، وذلك يظهر من تاريخ النسخة؛ لأن فترة نسخها كانت قبل شهر ربيع الأول عام(١٠٥٢هـ).

ثانيتها: أن تنقلها من شخص لآخر، كان بين أفراد الأسرة الواحدة من أحفاد القاسم، ولم تخرج إلى غيرهم.

ثالثتها: أن تحويلها من الملكية الخاصة إلى الوقف كما جاء في توثيق وقفيتها على الصفحة الثالثة الآنفة الذكر، كان من جهة المنصور علي بن المهدي عبدالله (ولاية المنصور بن علي في منتصف القرن الثالث عشر الهجري) الواقف لها على مسجد (قبة) والده المهدي.

---

(١) يقصد والده المهدي عبدالله المتوفى عام ١٢٥١هـ. والمنصور بالله هنا هو: علي بن المهدي عبدالله.

(٢) إحدى حارات مدينة صنعاء القديمة ولا تزال معروفة بهذا الاسم إلى اليوم.

ج ـ مخطوطة الجزء الرابع:

بدأنا المقارنة بين نسختي الأجزاء الثلاثة الأولى السالفتي الحديث عنهما، مقدرين صعوبة الحصول على أكثر من نسخة عن بقية الأجزاء، إما مجزأة في خمسة عشر مجلداً، (بقية الثمانية عشر)، وإما مجموعاً بعضها في مجلدات في شكل ثنائي وثلاثي...إلخ. ولـــذا توقفنـــا عـــن الاستمرار في قراءة ما توفر لدينا من أجزاء غير مرتبة من الكتاب، وصرفنـــا الاهتمـــام إلى البحث عن نسخ مغايرة لهذه الأجزاء التي لم تتوفر بعد، وقضينا قرابة ثلاثة أشـــهر نبحـــث ونسأل في المكتبات العامة والخاصة التي نعرفها، أو يدلنا عليها الآخرون مما هي مظنة توفـــر شيء من أجزاء الكتاب، ثم في المراجع التاريخية القديمة والبحوث الحديثة التي تتحدث عـــن هذا الكتاب وأجزائه وأماكن شيء من مخطوطاتها في الداخل والخارج، وبدأنا نحـــس بمـــا يشبه استحالة وجود نسختين كاملتين من أجزاء الكتاب الثمانية عشر، بعد أن اقتنعنا بعدم وجود نسخة كاملة منه في مكان واحد، سواء أكان مكتبة عامة أو خاصة، وفي الداخل أو الخارج طبعاً.. بحسب ما استطعنا الحصول عليه من معلومات الكتب والبحوث والأدلة التي تتناول الكتاب وأماكن مخطوطاته.

وهنا.. كنا قد بدأنا نشك في بعض القناعات والمعلومات عن الكتاب، التي كانت شبه مسلم بها ومفروغ منها.. مثل مدى توفر نسخة كاملة منه في مجموع شتات أجزائه ومدى تطابق النسخ المكررة بنقص الأجزاء من حيث البداية والنهاية، وحتى عدد أجزائه لم يســـلم من الشك، وخاصة أن مخطوطة الجزء الرابع أو إحدى مخطوطاته بالأصح، تشـــير إلى أنـــه عشرون جزءاً، ولكن الشك في عدد الأجزاء لم يلبث أن زال؛ لأن مراجعه مـــن البحـــوث والتراجم والفهارس تؤكد أنه ١٨ جزءاً. هذا أولاً.

وثانياً: أن التبويب الفقهي للأجزاء الموجودة تشير إلى هذه الحقيقة.

وثالثاً: وهذا الأهم.. أن أحد الأجزاء التي عثرنا عليها، هو الجزء الثامن عشـــر وهـــو مخطوط بخط المؤلف رحمه الله وفيه نهاية الكتاب.

وندع الحديث عن مخطوطة الجزء الرابع ثم ما يليه إلى أن يصل مسار التحقيق إلى كـــل

منها، وهنا نتوقف قليلاً عند أبرز الفهارس والبحوث التي استقرأ أصحابها أجزاء الكتاب ومخطوطاته وهي ثلاثة، نتصفحها هنا بدون ترتيب:

أولها: كتاب (مصادر التراث اليمني في المتحف البريطاني).

وفيه يفيد مؤلفه البحاثه الدكتور حسين عبدالله العمري، بأن الموجود من (الانتصار) في (مكتبة المتحف البريطاني) ثمانية أجزاء في سبعة مجلدات، هي الثاني والثالث والخامس والسادس والثامن، والجزءان السادس عشر والسابع عشر في مجلد واحد، والسابع عشر مكرر في مجلد. ص١٧٧.

وثانيها: دليل مكتبة الأوقاف بالجامع الكبير بصنعاء[(١)].

ويحدد الموجود من (الانتصار) في مكتبة الأوقاف بالجامع الكبير، بستة عشر جزءاً في أربعة عشر مجلداً. وهي: الأول والثاني والثالث في مجلد واحد، النسخة الأولى التي سبق الحديث عنها لهذه الأجزاء الثلاثة، والثاني مكرراً في مجلدين، والرابع والخامس والثامن والعاشر والحادي عشر والثالث عشر والخامس عشر والسادس عشر، والأجزاء المكررة إضافة إلى النسخ الثلاث من الثاني، وهي: الخامس والثامن والحادي عشر[(٢)].

وثالثها: كتاب: (مصادر الفكر العربي والإسلامي في اليمن) للباحث المعروف الأستاذ عبدالله محمد الحبشي[(٣)].

ولم يتجاوز فيه ما جاء في دليل وزارة الأوقاف، بل لم يستوف ما جاء في الدليل، حيث أورد خمسة أجزاء في سبعة مجلدات، هي: الثاني والخامس والثامن، والحادي عشر، والخامس عشر، إضافة إلى نسختين مكررتين للثاني والخامس عشر.

ولا نسبق الحديث عن كل جزء على حده وفي موضعه بحسب تسلسلها، ويلاحظ من

---

(١) هذا الفهرس طبعته وزارة الأوقاف عام ١٩٨٤م في أربعة مجلدات.

(٢) فهرس الأوقاف (ج٢) ص٩١٣ ــ ٩١٨.

(٣) من أشهر الباحثين في مخطوطات التراث اليمني وأكثرهم تفرغاً للبحث، وعدداً في البحوث والمخطوطات التي حققها وأخرجها؛ وإلماماً بمحتويات المكتبة اليمنيه من المخطوطات.

مجموع هذه الأجزاء، غياب أجزاء خمسة هي: السابع والتاسع والثاني عشر والرابع عشر والثامن عشر. وقد سبق القول: بأننا عثرنا على الثامن عشر صورة مخطوطة بخط المؤلف.. فيبقى أربعة أجزاء غير متوفرة سنتحدث عن كل منها في مكانه.

ومن بداية الجزء الرابع سنخصص لكل جزء مقدمة ملخصة تتضمن فقط، الحديث عن مخطوطته الأم، وما يتعلق بها خارج نطاق الحديث العام عن مخطوطات الكتاب، الذي نرى أن المقدمة قد استوعبت أهم جوانبه، والله ولي التوفيق ﴿**رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدا**﴾.

المحور الثاني: موضوع الكتاب

المحور الثاني من المحاور الثلاثة لمقدمة كتاب (الانتصار).. يخص موضوع الكتاب، وسنتناول فيه ملامح عامة عن موضوعه، توضح كلياته العامة ومنهجه وأسلوب مؤلفه في تأليفه، ثم صوراً مركزة عن موضوع الكتاب في رأي العلماء والباحثين، كل ذلك في الحدود التي تقدم خلاصة وفكرة عن موقع الكتاب وأثره في وسط الفكر والفقه الإسلامي في اليمن.

ذانك قسمان أساسيان لهذا المحور، نبدأ بأولهما بعون الله تعالى.

أولاً: (القسم الأول) ملامح عامة عن موضوع الكتاب:

نتناول هذه الملامح من جوانب ثلاثة، هي: موضوع الكتاب ومنهجه، وأسلوبه.

أولها: موضوع الكتاب:

وموضوع الكتاب هو الفقه الإسلامي.

وكتاب (الانتصار)، كما أنه أكبر وأوسع كتاب في الفقه الإسلامي التراثي الزيدي، في موضوعه وموضوعاته، وفي كتبه وفصوله ومسائله وأصوله وفروعه، وفي مباحثه وحقائقه ودقائقه وأحكامه.. فهو كذلك أوسع وأكبر كتاب من كتب التراث الإسلامي في اليمن،

في منهجه واستدلاله، وفي أوجهه وآرائه وأقواله التي جمع المؤلف في كتابه هذا شتاتها وأدنى بعيدها، ورتب قواعدها، ووثق شاردها وواردها، وأبرز دقيقها ووضح غامضهــا وفــك مبهمها، وحل عقيلها، واستنطق أسرارها وأنطق قيلها، وجمع أولها بآخرها وقديمها بجديدها، و لم يقتصر في (الانتصار) على إيراد آراء وأقوال المجتهدين من الأئمة والعلماء والفقهــاء في اليمن ممن وافق مذهبه وجايل عصره، بل شمل كل المدارس وجل المذاهب الفقهية الإسلامية بأعلامها ومجتهديها وآرائها وأدلتها وطرق استدلالها في كل العصور التي سبقته، بدءاً بخــير الأجيال والعصور، وهو جيل الصحابة الأجلاء (رضوان اللّه عليهم) فالتابعين وتابعيهم، ثم من تلاهم من أجيال الأعلام والمجتهدين.فهذا الكتاب يعتبر بحق وكما سنبرز بعضاً من آراء ونعوت العلماء والباحثين فيه.. موسوعة نادرة للمدارس والمذاهب الفقهية الإسلامية.. بــل يتميز عن الموسوعة ويتفوق عليها ويتجاوزها من حيث أنه عالَم حي بحوار الأفكار والآراء وتقارع الحجج والبراهين وباتفاق واختلاف الآراء والمذاهب، فهو بحث واسع للفقه المقارن الذي يستخدم في منهجه إيراد الآراء، ثم فحصها ومقارنتها في كل مسألة، ثــم يعــود إلى تقرير (المختار) لديه ممعنا في الاستدلال عليه بأسلوب العالم المتجرد من كل الأهواء، ويختم كل مسألة بإيراد (الانتصار) الذي يناقش آراء وأقوال مخالفيه بحصافة الناقد البصير، وبصيرة الناقد الحصيف وعمق المجتهد المطلع، وإنصاف الورع الذي لا يتغيا غير الحق، ولا يستهدف سوى الحقيقة، وهي طريقة من يعرف أنه ليس بعد الحق إلا الضلال، وليس وراء الحقيقــة إلا الخيال.

ويمكن الحديث عن موضوع كتاب (الانتصار)، من خلال تحديد مؤلفه فيــه لعنوانــه وغايته وموضوعاته:

١ ــ العنوان:

(كتاب الانتصار على علماء الأمصار، في تقرير المختار من مذاهب الأئمــة، وأقــاويل علماء الأمة، في المسائل الشرعية، والمضطربات الاجتهادية).

والعنوان كما ترى، مصوغ على طريقة المؤلفين القدماء من حيث الشكل، في بلاغتــه وجزالة وانتقاء ألفاظه، والتزامه السجع، ومن حيث المحتوى، في أنه تضمن الغاية والموضوع

والمنهج، بمعان منطوقة ومفهومة، توضحها قراءة الكتاب، وهي معان تكاد تتمثل ملخصة في الصيغة التالية.

(كتاب) يتغيا (الانتصار) بالأدلة طبقاً للمنهج الأصولي[1] وقواعده الثابتة، (على) المخالفين لمذهبه في كل مسألة، ومع كل مجتهد من (علماء الأمصار) (في تقرير المختار) الذي يحدد به رأيه ضمن ما يورده من الآراء، وهو مختار (من مذاهب الأئمة وأقاويل علماء الأمة) الإسلامية (في المسائل الشرعية) الإسلامية الفقهية. (والمضطربات الاجتهادية). وتأتي العبارة الأخيرة معطوفة على المسائل الشرعية في مكان النعت لها، لعدم وجود التغاير الذي يسوغ التعاطف بين المسائل الشرعية والمضطربات الاجتهادية، وقد نفهم من ذلك أنه أراد إبراز شيئين:

أولهما: تحديد موضوع الكتاب لمسائل الفقه التي يجوز فيها الاختلاف عن طريقة الاجتهاد.

وثانيهما: استثناء علم أصول الدين.

والذي نريد توضيحه أكثر، هو أن المؤلف في عنوان الكتاب، لم يقصد أنه انتصار على مجموع علماء الأمصار ومجمل آرائهم، بمعنى أنه يختلف في كل مسألة مع كل علماء الأمصار، ثم ينتصر عليهم بالاستدلال ونقد الرأي، وإنما قصد أنه يورد في كل مسألة (مذاهب الأئمة وأقاويل علماء الأمة) ثم يختار منها رأيه الذي يحدده منهجه في الاستدلال النقلي والعقلي، ثم يسبب في الانتصار اختياره لذلك الرأي. مبرراً انصرافه عن آراء مخالفيه بطرح ومناقشة جوانب الضعف في أدلتها، أو في طريقة الاحتجاج بها.

ولعل توضيحنا هذا، جاء تحصيلاً لحاصل، ولكنا رأينا أنه قد يوضح لبسا وارداً، ولو بنسبة ضئيلة واحتمال بعيد.

(١) نسبة إلى منهج أصول الفقه في طرق الاستدلال.

٢ـ الغاية من الكتاب.. حددها المؤلف في بداية الكتاب في غرضين:

أولهما: ديني، وهو أن يكون (لي بعد الموت ما عسى أن يبقى ثوابه، ولا ينفد أجره..).

ثانيهما: موضوعي، وهو أنه لما ألف كتابه (العمدة)، كان قد اقتصر فيه (على ذكر المذهب ودليله وذكر من خالف مذهبنا، أو وافق من علماء الأمة وفقهاء العامة. وألغيت ذكر أدلة المخالفين، وذكر المختار من الأقاويل في المسألة وتقرير الحجة عليه). وأنه وعد في صدر كتاب (العمدة) إن مد الله في أجله أن يؤلف هذا الكتاب، يستوفي فيه آراء المخالفين وحججهم. وكان أن مد الله في عمره فوفى بوعده وعهده، من الله الذي جعل لكل أجل كتاباً، ولكل كتاب أجلاً.

٣ـ موضوع الكتاب في نهاية كتاب الحج في الجزء السابع ص(٢٤٥) من المخطوطة، حدد المؤلف مضمون الكتاب في أربعة أقسام أو أرباع:

أ ـ (الربع الأول: العبادات، ويشتمل (على ما كان قربة من الصلاة والزكاة والصوم والحج).

ب ـ (الربع الثاني: مشتمل على ما كان مألوفاً من العادات، كالنكاح والطلاق والإيلاء والرضاع والظهار، وغير ذلك).

ج ـ (الربع الثالث: مشتمل على المعاوضات من البيع والشراء والإجارة والشفعة والفرائض. وغير ذلك).

د ـ (الربع الرابع: مشتمل على المعاملات للكفار والبغاة، وأنواع الجهاد).

فهي أربعة أقسام ملخصة: في العبادات والعادات والمعاوضات والمعاملات للكفار والبغاة.

(**المذهب**) في فقه الزيدية.

يلاحظ القارئ المطلع على هذا، ورود كلمة (ذكر المذهب) في الغرض الثاني لتأليف

الكتاب، ولعل المطلع غير الباحث على الأقل يظن بأن إطلاق كلمة (المذهب) في كلام المؤلف، تعني مذهبه وحده، وخاصة أن بعدها مباشرة عبارة: (وذكر من خالف مذهبنا أو وافق). وكلمة (مذهبنا) قد تعطي مفهومات ثلاثة محتملة، وهي:

١ـ توضيح كلمة (المذهب) التي أطلقها المؤلف، وتؤكد أنه قصد مذهبه هو، بإطلاقه الأولى ونسبته للثانية إلى ضمير الجماعة الذي كثيراً ما يأتي ويفهم بمعنى المتكلم.

٢ـ صرف كلمة (المذهب) عن المؤلف منفرداً إلى جماعة علماء الزيدية، التي عبر عنها بضمير الجماعة في كلمة (مذهبنا)، وهو أقرب الاحتمالات إلى الصواب وإن لم يكن بالدقة التي دفعت إلى هذا التوضيح دون تمييز للغرض، والمقصود والمدلول لكل منهما، وهنا.. يأتي موضع التوضيح لكلمة (المذهب) إذا أطلقت في الفكر الفقهي الزيدي، وهي مسألة واسعة نحاول تلخيصها في ثلاثة جوانب:

أولها: تكثر كلمة (المذهب) في كتب الفقه الزيدي، ويكاد ذكرها ينحصر في جمل وصيغ محددة، يأتي كل منها بحسب المواقع والمواضع والحالات وسياق المعاني، مثل: (رأي المذهب) و (على قاعدة المذهب) و (به قال أهل المذهب) و (نقله للمذهب) و (رواه أو أخرجه للمذهب)...إلخ. وله مصطلح رمزي، يمثل اختصاراً للكلمة في حرفي (هـب) مع نقطة فوق حرف الباء الموحدة ضمن الرمز، ويكتفى في كتابة المخطوطة بحرف الهاء ممدودة إلى اليسار (هـ) ويعني وجود هذا الرمز فوق المسألة أو الرأي، أنه على رأي (المذهب). ويكثر وجود المصطلح الرمزي هذا في أشهر كتب الفقه الزيدي، مثل: (شرح الأزهار). ويرادفه في حواشي الكتب المطبوعة رمز (قرز) وهي حروف القاف والراء مكرراً، والنقطة فوق الأخيرة منها علامة (المذهب).

ثانيها: أن (المذهب) يمكن القول بأنه ذو دلالتين: عامة وخاصة. فالعامة تعني: أنه يمثل المذهب الزيدي في مجمله وعمومه، والخاصة لا تعني ذلك، إذا كان القصد بها أنه يوافق في كل مسائله آراء كل عالم من علماء الزيدية، أو حتى بعضهم، أو واحداً منهم.

ثالثها: ويوضح ما قد يكون ظهر من لبس في الجانبين السالفين نتيجة التركيز ربما.. أن

(المذهب) يعني قواعد وأسساً وأصولاً عامة، تجتمع عليها آراء أئمة وعلماء الزيدية تم وضعها لتؤدي غرضين أساسين:

أحدهما: أن تكون محاوراً للرأي، ومعياراً لمدى موافقته للمذهب في أية مسألة، ثم تتفرع وتتسع الآراء، وتتشعب في اتجاه تلك القواعد والأصول الثابتة، هذه هي القضية المبدئية الأولى. ثم تأتي قضية اختيار رأي المذهب في وسط الآراء والخيارات والأقوال المختلفة في المسألة الواحدة. وهنا.. يمكن القول بأن هناك شبه اتفاق بين علماء الزيدية في مختلف العصور وتتالي أجيال أعلامها.. بأن يتم اختيار رأي المذهب من بين الآراء المختلفة طبقاً لمبادئ أو أسس ثانوية محددة تقريباً، منها على سبيل المثال:

- الأخذ بالأحوط، فالإختلاف مثلاً بين العلماء في المضمضة والاستنشاق بين من يقول بوجوبها بوصفها من أعضاء الوضوء استناداً إلى فعل الرسول (عليه وآله الصلاة والسلام) ومن يقول: بأنها سنة استناداً إلى عدم تضمن آية الوضوء لها، فالمختار للمذهب يؤخذ فيه الأحوط، وهو الوجوب باعتبارهما من غسل الوجه.
- أقرب الآراء إلى تطبيق الدليل والعمل به أكثر.
- أرجح الأقوال وأكثرها اتفاقاً في المسألة.

ومثل هذه المبادئ ليست قواعد مطردة في كل الأحوال، بل يدخل عليها الترجيح بين المبدأ وما يقابله، فيرجح مثلاً، أيسر وأسهل الآراء تناولاً أو أداء أو إلزاماً أو تسامحاً على مقابله الذي قد يكون القائلون به أكثر.

ثانيهما: أن تمثل هذه الأسس العامة (المذهب) الثابت والسائد في الأغلب، في مجالات المعاملات والعلاقات وقضاياها ومسائلها ومشاكلها العامة في مجتمعات عامة الناس، مثل: مجالي القضاء والإفتاء، ووضع القوانين المختلفة ذات العلاقة المباشرة بالفقه الإسلامي؛ وذلك تجنباً لتناقضها عند تركها للاجتهادات والأقوال المختلفة.

ويجدر التعريج هنا على موضوع أسس وقواعد (المذهب)، وذلك من ناحيتين:

الأولى: إيراد نماذج من هذه الأسس والقواعد التي يتم وفقاً لها، تخريج واختيار رأي المذهب في مسألة ما، بحيث لا يقبل تخريج من يخرج للمذهب بخلافها، ومنها ما يمكن اختياره ضمن أطر عامة في الصورة التالية[1] :

١ـ قضية الاجتهاد:

ـ مطلوب اللّه من عباده الاجتهاد.

ـ إذا تعذر الاجتهاد، جاز التقليد.

ـ يعتبر الجاهل فيما فعله معتقداً صحته و لم يخرق الإجماع، مقلداً لمن وافقه.

ـ الخلاف في المسألة، يصيرها ظنية.

٢ـ التعارض والتناقض:

ـ إذا اجتمع حظر وإباحة، فالحظر أولى لأنه الأصل.

ـ إذا تعارض واجب ومحظور، فترك الواجب أهون من فعل المحظور.

ـ إذا تقارن أصل وظاهر، قُدِّم الظاهر.

ـ إذا كان فعل الحسن سبباً لفعل القبيح، وجب تركه.

ـ إذا اجتمع في العقد وجها صحة وفساد، حمل على الصحة.

ـ إذا تعارض أصلان قريب وبعيد، فالقريب هو المعمول عليه.

ـ إذا تعارضت مصلحة ومفسدة مساوية أو راجحة، وجب توقي المفسدة.

ـ إذا التبس موت الشخص وحياته، فالحياة هي الأصل.

٣ـ العلم والظن:

ـ ما كان من الأحكام الشرعية يمكن الوصول إليه بالعلم، لم يكف الظن فيه، وما لا

(١) هذه الأسس مأخوذة من أصول المذهب الزيدي التي وضعها العلامة أحمد بن محمد الشرفي وألحقها العلامة الجنداري بمقدمته لشرح الأزهار ــ ج١ــ ص٤٦.

سبيل منها إلى تحصيل العلم فيه، فالظن معمول عليه.

- الظن لا ينقض الظن.
- علم الإنسان أقدم (أولى) من علم غيره.
- و علم الغير أقدم من ظن نفسه.
- وظن نفسه أقدم من ظن غيره بالنظر إلى العمل.
- خبر العدل معمول به في العبادات على كل حال[1].

٤ـ في الواجب، وفصل القضاء:

- ما لا يتم الواجب إلا به، يجب على حدّ وجوبه.
- الإقدام على ما لا يؤمن قبحه، قبيح.
- العبرة في العبادات بالانتهاء، وفي المعاملات بالابتداء.
- الإكراه يُصَيِّر الفعل كَلاَ فعل.
- نية المكره تُصَيِّر الإكراه كَلاَ إكراه.
- لا يجتمع على الشخص غرمان في ماله وبدنه.
- يلحق الضمان المباشر لا المسبب، إلا إذا لم يوجد المباشر، فعلى المسبب.
- يُعمل بالعرف في الصحة والفساد واللزوم والسقوط، ما لم يصادم نصاً.
- البينة المركبة غير مقبولة.

الثانية: كيف تم وضع هذه القواعد والأسس؟ وهذا السؤال في هذه الناحية، يصعب استقصاؤه ويطول استعراضه دون حاجة إلى التوسع فيه، كون التعريج عليه هامشياً، ولغرض التوضيح السريع، ثم إن شيئاً من هذا يحتاج إلى عالم مطلع استقرأ المذهب من حيث

---

(١) هذا الأصل منسوب للمؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني، وهو أصل يغاير أصل المذهب في هذه المسألة؛ إذ ينص على أن (يقبل خبر العدل في الصحة وفي الفساد مع الشك).

بداية وضعه وواضعي أسسه ومن اقتفى أثرهم في تخريج أصوله وتوسيع قواعده واطراد مسائله وتصنيف اختياراته؛ لأن الحصيلة التي يمكن أن نجمعها من كل جوانبها، ليست كما نعتقد منحصرة في مرجع واحد، بل إن كثيراً منها (تحديد بداياتها، وواضعيها استطراداً واختياراً وتخريجاً وزمناً).. لا يزال شتاتاً وموضوع تحقيق وتسجيل، وكنت قبل عامين تقريباً قد سجلت جملاً في صيغ أسئلة تتناول أصول (المذهب) وبداياته واختياراته وتخريجاته وأعلامه وما يتعلق بها، وقدمتها إلى واحد من أكبر علماء الزيدية المعاصرين، ومن أكثرهم اطلاعاً وتحقيقاً وتدقيقاً في الفكر الزيدي بمختلف علومه، وهو المولى العلامة الوالد مجدالدين بن محمد بن المنصور المؤيدي (مد الله في عمره) والتمست منه إمكان الرد على تلك التساؤلات لتكون مرجعاً في تحقيق أصول (المذهب). برغم ما أعرفه من مشاغله بالتأليف والتدريس والفتيا وغيرها، ولا يزال الأمل موجوداً.

ويمكن القول باختصار، بأن أسس المذهب بدأت من قبل الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم، ثم من بعده ابناه: المرتضى محمد والناصر أحمد. ومن أعلام واضعي هذه الأسس وناقليها تخريجاً واختياراً، السيدان الأخوان: الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني، وأبو طالب يحيى بن الحسين، والقاضي زيد[1] وغيرهم.

ثانيها: منهج الكتاب:

منهج الكتاب (الانتصار) أو منهج المؤلف في كتابه هذا، هو منهج يكاد يكون متميزاً عن غيره ممن سبقه وتلاه من المؤلفين والكتب في الفقه في اليمن على كثرتهم وكثرة مؤلفاتهم، وهو تميز لا نعني به العادي الذي يمكن به التفريق بين مؤلف وآخر، ولكنه تميز رائد في المنهج عامة شكلاً وتصنيفاً وتبويباً ومحتوىً ورأياً واختياراً، وطريقة بحث واستنتاج واستدلال.

ولا نشك في قصورنا عن القدرة على إعطاء الكتاب حقه عامة، وفي جانب منهجه

(١) زيد بن علي الكلاري. ترجمته موجودة ضمن تراجم أعلام الكتاب.

خاصة، ولكنا لا نزال وسنظل متمسكين بمبدئنا السالف ذكره، وهو ﴿**لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾. ومع بذل الوسع ندعوا اللّه تعالى: ﴿**رَبَّنَا آتِنَا مِن لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدَا**﴾.

ونخلص إلى منهج الكتاب للحديث عنه في فقرات ثلاث:

الأولى: منهجه في تصنيف الموضوعات.

سبقت الإشارة إلى أنه تتركز مقدمة الكتاب عموماً، على أبرز الملامح والجوانب لصور الكتاب العامة، وخاصة ما جاء منها ضمناً أو شائعاً، بصفة يصعب معها تحديده عن طريق غير القراءة والاستقراء للكتاب ومصادره ومراجعه المتاحة؛ وذلك حرصاً على أن تظل المقدمة ضمن مفهومها العام وإطارها المحدد؛ إذ إن الخروج عن نصوص وأصول منهج الكتاب الواردة فيه مفصلة، يخرج المقدمة عن غرضها إلى الاستطرادات الواسعة الداخلة في باب لزوم ما لا يلزم دون حاجة تدعو إليه، وتتحول إلى شبه عرض لمحتوى الكتاب، وهذا العرض قد يكون مطلوباً في موضعه حيث يُستغنى به عن الكتاب في تقديم صورة وصفة ملخصتين عنه، وهذا ليس مكانه؛ لأننا هنا نقدم الكتاب إلى القارئ بذاته كاملاً كما هو، والصورة لا تُستخدم للتعريف بالذات مع وجودها.

ولذا.. نكتفي في الحديث عن منهج الكتاب في تصنيف وتبويب الموضوعات، بإحالة المطلع إلى الصفحة أو الصفحات الأولى منه، حيث تناوله المؤلف مركزاً وافياً، وكافياً لتحديد ذلك في جانبين:

أولهما: تبويب وتصنيف موضوعات الكتاب عند قوله: (فلما أنجز اللّه العِدَة وصدَّق الرجاء بتنفيس المدة، ابتدأت بتأليف هذا الكتاب فأجعله كتبا ثم أضمن الكتب أبواباً ثم أحشو الأبواب فصولاً...إلخ).

وثانيهما: أنواع المسائل، وطريقة تناوله إياها وتقريره المختار منها لرأيه واجتهاده، وتعليل وإثبات مذهبه فيها بالأدلة النقلية والعقلية المناسبة الكاملة، ولخصها في المراتب

الثلاث التالية لتحديده الكتب والأبواب والفصول.

ولنا هنا، وقفة نتأمل فيها طريقة المؤلف في التصنيف والتبويب للكتاب في عناصر ثلاثة:

الأول: أسسه العامة في التصنيف.

يلاحظ من تحديده في بداية الكتاب لأسس منهجه، في تصنيف الموضوعات وتبويبها.. أن الأسس التي حددها هي الرئيسية، ولذا حرص على ذكرها وتسميتها، وضرب صفحاً عن ذكر الأسس الأخرى التي تعتورها، بوصفها أسساً فرعية أو متفرعة عن الأولى التي هي الرئيسية وجملتها أربعة: الكتب والأبواب، والفصول والمسائل.

وبحسب ما حدده وطبقه المؤلف.. فإنها تبدأ في هذا الترتيب، بالأعم فالأخص، بداية بالكتب وانتهاء بالمسائل. وكما يعني هذا الترتيب التدرج من الأعم إلى الأخص.. فإنه يعني أيضاً أن الأسس الفرعية الأخرى التي لم يذكرها ولكنه استخدمها في التبويب، ستظل فروعاً للأسس العامة الأربعة، وضمن تقسيماتها التفصيلية في مختلف الموضوعات، إما بشكل مباشر عن أي من الأسس العامة، أو متدرجة عن مجموعها، وهذا هو الذي يُفهم من تصدير المؤلف.

وقد ظل كذلك في الأسس الثلاثة الأولى، وهي: الكتاب والباب والفصل، في الغالب السائد. وأما الرابع وهو المسألة، فلم تظل أساساً في معظم الكتاب، وخاصة من الجزء الثاني منه؛ إذ أصبحت (القاعدة) و(الفرع) بصفة خاصة إطارين كلاهما أوسع وأشمل وأعم من المسألة، وأصبح (التفريع على هذه القاعدة الفرع الأول)، يلي الكتاب والباب والفصل مباشرة، ثم تأتي المسائل ضمن الفروع بينما ظهرت المسألة في أماكن أخرى كالجزء الأول مثلاً، أعم من الفرع، فيبدأ بالمسألة ثم يصنفها في فروع مسلسلة.

الثاني: اتساع أطر منهجه.

من يقرأ كتاب الانتصار من المهتمين بأسس المنهج الحديث في البحث.. يقف مأخوذاً باتساع منهج المؤلف فيه، وبخصوبته وغناه وتنوع وتعدد جوانبه. وبقدرة المؤلف على بناء

منهجه في متانة ومرونة، بناء فنياً وعلمياً محكماً ودقيقاً وقائماً على قواعد منطقية وموضوعية، فلا يكاد واحد من موضوعاته يبدأ حتى يتسع ويتسلسل في أطر وعناوين تتفرع وتنمو وتتعدد في اتساق وانسجام، ينساب موضوعه في مجراهما انسياباً سهلاً وثرياً ومتنامياً بتنامي القضايا والمسائل من داخلها، تنامياً يتناسب مع أصل واتساع الموضوع العام، ومع العلاقات الطبيعية القائمة بين المضامين وأطرها ومسمياتها، حتى لا تكاد تُحِسُّ نوعاً من التكلف في تصنيفها أو الإقحام لشيء منها على غيره أو بعيداً عن موضعه، ولا فراغاً بين أي منها أو إهمالها لدقيقة قد تشذ عنها، أو أي شيء آخر من سهو أو تكرار أو انحراف عن جادة المنهج وأسسه العامة والمتفرعة عنها.

ولعل النظائر كالأضداد في القدرة على توضيح التميز والتفوق والفوارق بين الأشياء، ولذا نلاحظ مثلاً، أن منهج كتاب (الانتصار) منهج رائد وفذ، في سبقه واستخدامه، سواء في شكله من حيث تنوعه، وتعدد أسسه وبنائه، أو في محتواه من حيث اتساعه ودقته وانسجامه وشموليته وغناه، ويزداد الإعجاب بهذا المنهج، إذا أخذنا في الاعتبار الظروف والنظائر في أمثلة:

١ ـ أن تأليفه تم في الربع الثاني من القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي). وهو وقت مبكر بالنسبة لعلاقته بأصول وأسس منهج البحث في الفكر الإسلامي؛ إذ ظل المنهج التقليدي مسيطراً على التأليف والبحث حتى بداية القرن الحالي بصفة عامة، وفي شبه الجزيرة العربية بصفة خاصة، حتى منتصفه تقريباً.

٢ ـ أن مؤلفه بدأ في تأليفه، في ما يمكن تقديره ببداية العشرين عاماً الأخيرة من عمره، هذا من ناحية، ومن أخرى، أنه توقف عن الاستمرار في تأليفه عند شطر من الجزء الثاني منه[1] فترة امتدت على التوالي، اثنتي عشرة سنة، ثم عاد ليستأنفه من مكان توقفه منوهاً بذلك ومعتذراً عما قد يظهر من تكرار بسبب الانقطاع؛ ومن ناحية ثالثة، فقد أكمله

(١) آخر باب التيمم.

بخطه كما يظهر من بعض الأجزاء في سنوات عمره الأخيرة. وكان انتهاؤه من الجـــزء الأخير (الثامن عشر) في أواخر عام (٧٤٨)، أي قبل وفاته بأشهر معدودة[1] وقد بلـــغ الثمانين من العمر. ومن ناحية رابعة.. فقد أكمله، لا في حالة دعة من العيش ورخاء من الحياة، بل وهو في حالة من المعاناة وقسوة الحياة والظروف، حيث كان مرابطاً في أحد الحصون[2] مواصلاً جهاده ودعوته إلى الله، ومثابرته على نشر العلم والعدل والسلام.

٣ـ أن من تلاه زمناً، أو اقتفاه أثراً في منهجه من المؤلفين في مجاله وبلـــده، لم يبلغـوا في اقتفائهم إياه ما بلغ من سبقه وتفرده بهذا المنهج المتميز[3].

الثالث: نماذج من منهجه.

في آخر هذا الملمح عن منهج الكتاب، قد يكون مفيداً حصر نماذج أطره التي استخدمها المؤلف في رؤوس موضوعاته، وأصناف تفريعاته، وهي بحسب ترتيبها في طريقة استخدامه إياها.. أساليب تتنوع نماذجها من حيث اتساعها في ما يمكن أن نلخصـــه في تقسـيمات أربعة هي:

الأول: التقسيم العام، وهو الذي حدده في بداية الكتاب، ويبدأ (بكتـــاب ...)، ثـم يقسمه إلى أبواب، والأبواب إلى فصول، والفصول إلى مسائل، وهذا ما يمكن أن نســميه بالتركيب الجذري، أو التقسيم المبدئي للكتاب (الذي هو جزء من كتاب الانتصار).

ثم يتوصل إلى النتائج ومناقشتها وتحديد المذاهب فيها، بالتفريع علـى المسـألة، وهـو تقسيمها إلى فروع يذكر في كل فرع جانباً من المسألة، يبدأ غالباً بالجانب الأكـــبر، ثـم تتدرج جوانبها في الاتساع بتعدد وتتالي الفروع، تدرجاً من الأعلى والأقرب والأكـــبر إلى

---

(١) جاء تاريخ انتهاء المؤلف من تأليف الكتاب، في العشر الوسطى من شهر ذي الحجة سـنة ٧٤٨هـ. وتـاريخ وفاته في العام التالي ٧٤٩هـ.

(٢) (حصن هران) في مدينة (ذمار) التي تبعد ١٠٠كم جنوب صنعاء وقد أشار المؤلف في أثناء الكتاب وفي نهايته إلى حالة الحصار التي عاشها في الحصن المذكور.

(٣) راجع ما كتبه د. أحمد محمود صبحي عن منهج المؤلف في كتابه (الزيديه في اليمن).

الأدنى والأبعد والأصغر، فيورد في الفرع، فرع المسألة، ويقسمها إن لزم تقسيمها، إلى حالات أو أقسام أو أضراب أو أحكام أو أركان أو تقارير أو أصناف أو أنواع، بحسب التقسيم الذي تقتضيه أجزاء وجزئيات المسألة في أي من فروعها.

ثم يذكر أهم أوجه الخلاف حولها في آراءٍ أو أقوال أو مذاهب، وقد يقسم أصحاب الخلافات إلى فرقاء أو طوائف أو فئات أو اجتهادات، موضحاً ومعللاً كل رأي أو قول بما يتطلبه من موضوعية ودقة وشمولية، مع إيراد حججه وأدلته وأوجه الاستدلال بها، ولا يُغفل ما قد يترتب على المسألة من أسس أو شروط، ثم يصل إلى تقرير المختار من هذه الأقوال والمذاهب الذي يراه ويختاره مذهباً له، فالانتصار الذي يبرر به اختياره لهذا الرأي أو ذلك القول أو المذهب، مُظهراً جوانب التفوق والقوة والصحة فيه مقابل ما يراه من أوجه الضعف في الآراء المخالفة الأخرى، ثم لا يتجاوز المسألة حتى يستطرد إلى ما قد يراه مترتباً عليها، أو مشاراً إليه فيها أو مرتبطاً بها من (قاعدة) أو (دقيقة) أو (فائدة) أو (تنبيه) أو نحو هذا.

الثاني: التقسيم المضارع لسابقه، ويختلف عنه من ناحية أن المسائل تلي الأبواب مباشرة بدون توسط الفصل بين الباب والمسألة.

الثالث: التقسيم المباشر، حيث يأتي التفريع بعد الباب مباشرة، ملغياً للفصول وسابقاً للمسائل التي تأتي أثناءه متخللة الفروع.

الرابع: التقسيم الأصغر، وفي هذا النموذج يبدأ بإيراد الفصل، ثم يدخل في مناقشة الموضوع أو القضية ويذكر أحكامها والأقوال وحججها، ثم يخلص إلى المختار، فالانتصار. ويورد بعد ذلك، التفريع والمسائل التي يتضمنها الفصل.

ويجدر هنا التنبيه إلى ما يلي:

١ ـ أن هذه النماذج الأربعة، ليست حصراً لنماذج المؤلف في تصنيف منهجه، وإنما هي أبرز نماذجه التي تغلب على عامة الكتاب.

٢ـ أن النماذج الثلاثة الأخيرة، تتساوى مع الأول بصفة عامة فيما بعد التفريع من تقسيمات واستطرادات واستقراء لعناصر وأطر المنهج، في الآراء والمذاهب والأقوال والحجج وما إليها. وقد أغنى ذكرها في النموذج الأول، عن تكرارها في الثلاثة التالية له.

٣ـ لم نقصد باختلاف النماذج الأربعة لمنهج المؤلف وما ينتج عن توصيفها من فوارق بينها، الإشارة إلى خروج المؤلف عن أسس وأطر منهجه العامة، بل إن العكس هو الصحيح، وهو أن الغرض من التوصيف تأكيد اتساع وغنى وشمولية هذا المنهج، وقدرة المؤلف على اختيار الأطر المناسبة لكل باب أو فصل أو تفريع، وفي حدود اللازم الذي يميز أسلوبه في تفصيل الأطر وعناوينها على أجزاء الباب أو الفصل أو المسألة بحسب موضوعاتها، تعدداً وتنوعاً واتساعاً، وبدقة متناهية وتلاؤم دقيق، يؤكدان عمقاً في النظر ووضوحاً في الرؤية وسعة في الآفاق ومهارة في التشكيل، بصفة نادرة باهرة.

الثانية: مبادئ منهجه العامة.

في هذه الفقرة الثانية من الفقرات الثلاث الخاصة بالحديث عن منهج الكتاب.. نخلص إلى المبادئ والأصول العامة لمنهج الكتاب، أو منهج المؤلف في هذا الكتاب، وهي لا شك تعم كل مؤلفاته في هذا الموضوع، ولكنا نسبناها إلى (الانتصار) لسببين:

أولهما: أنه موضوع هذا الحديث الذي يهمنا هنا، عن منهجه.

ثانيهما: أن منهج المؤلف في (الانتصار) أوسع وأوضح وأشمل وأكمل، وفيه الإضافات والجدة والريادة والتميز عن سواه، وبالتالي فإن مبادئ وأصول منهج المؤلف هنا، أكثر ظهوراً وشمولاً، وأشمل ظهوراً وكثرة، ثم إن نسبة المبادئ والأصول إلى هذا الكتاب من كتب المؤلف، هي نسبة اشتراك وعموم لا نسبة تغاير وحصر. ثم من جانب آخر، فإن مبادئ وأصول المؤلف في منهج كتابه وكتبه، ليست مبادئ و أصولاً خاصة به ومقصورة عليه، بل إن من المقطوع به سلفاً أنه يلتقي في كلها أو جلها مع أعلام مدرسته الذين توارثوا العلم حتى أوصلوه إليه، ومع غيرهم من نظرائه وزملائه، ومع أعلام الفكر الإسلامي

عموماً، ثم مع تلامذته ودارسي فكره، ومؤلفاته والمتأثرين بآرائه ومنهجه، ويظل مع كـــل ذلك محتفظاً بما له من قصب السبق وحق الريادة، وجديد ما أضافه وإبداع ما تميز به بحثـــه وأوصله إليه اجتهاده، وهو الجانب الذي نركز فيه على أبرز مبادئ وأصـــول منهجـــه في (الانتصار).

وكما أن الحديث عن مبادئ وأصول منهج (الانتصار)، لا بد أن يكون في جوانب منه حديثاً عن منهج المؤلف عموماً، فإن الحديث عن منهج المؤلف من حيث مبادئه وأصوله، لا بد وأن يكون كذلك حديثاً في بعض جوانبه عن منهج الفكر أو الفقه الزيدي في اليمـــن، لعمومية وتداخل هذه المبادئ والأصول فيما بينها متفرقة ومجتمعة، وهذا الترابط أو التداخل يفرض شيئاً من الإشارة إلى المبادئ والأصول المنهجية العامة في فكر المدرسة الزيدية، لتكون شبه مدخل للحديث الذي قد يظهر بدونها مبتوراً وذلك بالقدر الذي يهمنا هنا، من هـــذه المبادئ والأصول العامة، ونركز في مبادئ عامة ثلاثة تميز المدرسة الزيدية.

الأول: وحدة المبدأ في (علم الأصول):

يجمع أئمة وعلماء الزيدية، على مبدأ واحد في علم الأصول (أصول الدين) ويمثل اتفاقهم على كل مسائله (الإلهية) اتفاقاً متطابقاً لا يكاد يوجد بينهم خلاف في أية واحـــدة مـــن مسائل الأصول الأساسية، مثل: مسائل العدل والتوحيد، والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ويجمعون كذلك على أن القضايا أو المسائل الأولى العامة والكلية من أصول الدين، هي مسائل لا مجال فيها للاجتهاد واختلاف الرأي في مبدأ الإثبات والنفي الكليين؛ لأن الحـــق فيها كلٌ لا يتجزأ وواحد لا يتعدد، وإذا وجد بين بعضهم خلاف في الرأي حول أي شيء منها، فإنه لا يتجاوز المسائل الفرعية التي تترتب عليها وتنشأ عنها من فعل أو نظر أو اعتقاد أو تعامل، مثل: هل يجب إكفار أو تفسيق المخالف في الأصول، أم أن بحثه ونظره اللذيـــن أوصلاه إلى الاجتهاد فالاعتقاد برأيه، يحصنانه من ذلك؟

الثاني: حرية الرأي في الاجتهاد:

فالزيدية يرون بالإجماع، أن مجال الاجتهاد فيما عدا الأصول المشار إليها، مجال متـــاح وأن بابه مفتوح في كل مسائل الفقه من الفروع، مهما توفرت وسائل الاجتهاد وأسسـه وشروطه، ولعل أهم ما يجب توفره منها لديهم ثلاثة:

١ ـ العلم عن طريق الاطلاع الكامل والاستقراء الواسع، لكل العلوم الدينية وغيرهـا ممـا لا تتحقق بدونه.

٢ ـ العقل، ويراد به العقل القادر على البحث والنظر ومعرفة الأدلة واستنباط الأحكام.

٣ ـ المنهج الصحيح، سواء في معرفة طرق الاجتهاد أو الإلمام بأسس الاستدلال، وأنـواع الأدلة النقلية والعقلية وأصنافها وحالاتها من الأولويات والتناسخ والتساقط والتعـارض والترجيح، وفي هذه الحال فإن كل مجتهد مصيب.

الثالث: العقل:

إذ ترى الزيدية أن العقل السليم هو معيار الأدلة ومناط التكليف ومدار الأحكام ووسيلة البحث والنظر والاجتهاد.. ومن هنا يتميز المذهب الزيدي بأمرين شائعين فيه أكثر منهما في غيره، وهما:

١ ـ عدم ظهور التناقض في البحث والنظر والرأي والاعتقاد، في كل القضايا والاجتهادات برغم كثرتها وانتشارها واختلافها، ولذا يندر أن تجد لأي منهم في المسألة، أكثر مـن قول ورأي واحد.

٢ ـ الاختلاف الواسع بين علمائه في الأقوال والآراء في مجال الفقه، على اختلاف وتعـدد أعلامه ومؤلفاته وأجياله ومسائله.

وكما أن كتاب (الانتصار) هذا، واحد من أشهر وأوسع كتب التراث الفقهي للمدرسة الزيدية، فإن مؤلفه الإمام يحيى بن حمزة، واحد من أئمتها وعلمائها المجتهدين المشاهير. ولذا فإن الحديث عن مبادئ وأصول منهجه في الانتصار، يدخل ضمن المبادئ والأصول العامـة

للزيدية، كما أشرنا إليها سلفاً. ولكنا نحاول إكمال الصورة في هذا الجانب عن منهجه، بما نستطيع إيراده من مبادئه وأصوله التفصيلية التي تميزه بصفة أو بأخرى. وأعود لتطبيق المبادئ الثلاثة السالفة في جوانبها التفصيلية، وفي محيط منهج المؤلف في هذا الكتاب:

أولها: في أصول العقيدة:

نختار ثلاثة نماذج من مبادئ الإمام يحيى بن حمزة الأصولية التفصيلية، الواردة في كتاب (الانتصار).

١- في الفصل الخامس من باب (الأذان) جاء في التفريع عليه: (الفرع الأول.. الكافر لا يصح أذانه..). ثم صنف الكفار إلى صنفين:

الصنف الأول: كفار التصريح، ثم ذكر منهم الملاحدة وعبدة الأوثان والنجوم (والمعطلة والدهرية والفلاسفة والزنادقة والطبائعية، وكذا حال أهل الكتب المنزلة، كاليهود والنصارى والمجوس). (فهؤلاء لا خلاف في كفرهم بين أهل القبلة وأهل الإسلام، ولا يصح أذانهم).

الصنف الثاني: كفار التأويل. وذلك أنهم من المسلمين، يُقِرُّون بوحدانية اللّه وحكمته، ويصدقون بالنبوءة والقرآن والشريعة، (خلا أنهم يعتقدون اعتقاداً يوجب إكفارهم، مع كونهم على هذه الصفة) ومثَّل عليهم بأربع فرق (المجبرة والمُشَبِّهة والروافض والخوارج..)، (فهؤلاء اختلف أهل القبلة في إكفارهم..) (فالذين ذهبوا إلى إكفار المجبرة والمشبهة، أئمة العترة وجماهير المعتزلة والزيدية..). ثم وبحسب أسلوب منهجه، يوضح رأيه في قوله: (والمختار أنهم ليسوا كفاراً؛ لأن الأدلة التي تُذكر في إكفارهم، فيها احتمالات كثيرة..).

٢- في القسم الثاني: في بيان من لا تجوز إمامته في الصلاة.. جاء ضمنه إيراد المؤلف للأقوال في حكم صحة الصلاة خلف المخالف في مسائل أصول الدين، والمخالف في الأراء الاجتهادية، وذلك في فرعين. ملخص ما نريده منهما كالآتي:

أولهما: (الفرع الخامس في حكم أهل البدع والضلالات..)، ويقصد بهم المخالفين في أصول الدين، لما عليه إجماع (العترة والمعتزلة والزيدية). وذكر أمثلة ونماذج منهم، ثم انتهى

إلى: والمختار أن الصلاة خلف هؤلاء جائزة، إذا سلموا من ملابسة الكبائر وظهور الخلل في العدالة. مع كونها مكروهة، فأما الإجزاء فهي مجزية).

ثانيهما: (الفرع السادس)، الذي يلي سابقه، وفيه شرح مسألة الصلاة خلف المخالف في المسائل الاجتهادية والأقوال فيها، وانتهى إلى الفرع السابع في ذكر المختار لرأيه، فقال: (فنقول: القوي من جهة النظر الشرعي والتصرف الأصولي، جواز الإئتمام بمن خالف مذهبه مذهب المؤتم، سواء علم المؤتم بالمخالفة أم لم يعلم).

٣ـ في الفصل الثالث في بيان حكم الاجتهاد، وفيه ناقش المؤلف مسألة المخالفين في العقائد الإلهية (أصول الدين) هل يُعتد بآرائهم في أية مسألة في انعقاد الإجماع أو عدمه. وانتهى إلى طرح رأيه بقوله: (.. نقول: بأن جميع أهل القبلة سواء في كونهم معدودين من أهل الإجماع إذا كانوا مجتهدين، وأن خلافهم في هذه المسائل الإلهية وغيرها لا يقطع الاجتهاد، ولا يبطل كونهم معدودين من أهل الإجماع والاجتهاد في المسألة، بعد إحراز منصب الاجتهاد في كل واحد منهم..).

ثانيها: في قضية الاجتهاد:

لعل ما سبق آنفاً إيراده من نصوص المؤلف في كتابه هذا، يُعتبر كافياً في تحديد أصول منهجه في هذه القضية. ونشير هنا إلى أمور وأقوال ومواقف للمؤلف في انتصاره، تؤكد عدة مبادئ في جانب قضية الاجتهاد منها:

١ ـ سعة مبدأ الزيدية في حرية الاجتهاد إذا توفرت شروطه وذلك فيما عدا الأصول، ويظهر المؤلف نموذجاً واضحاً ومقنعاً من نماذج هذه المدرسة.

٢ ـ يختار المؤلف رأيه من بين الأقوال التي يوردها في كل مسألة من مختلف اجتهادات علماء الأمة، بحسب ما يراه مطابقاً لمنهج اجتهاده ومنطق أسس وأصول هذا المنهج، دون اعتبار بأصحاب الأقوال الذين سيخالفهم من أعلام مدرسته، أو الذين سيلتقي معهم من أعلام المدارس والمذاهب الأخرى. وانظر في مثل آرائه السابقة الذكر التي خالف فيها ما يشبه

إجماعاً للزيدية.

٣- يلاحظ المستقرئ لمختاراته في (الانتصار)، رداً نظرياً وتطبيقياً للقول الشائع في أوساط بعض المدارس والمذاهب الفقهية، بأن المذهب الزيدي ومجتهديه يتميز بمخالفته في الفقه لآراء الحنفية والشافعية، وهذا القول تظهر مجانفته للحقيقة في جانب كبير منه؛ لأنه لم يقم على أسس موضوعية ونتيجة بحث ونظر، ولكنه أشبه بالرجم بالغيب منه بالقاعدة المطردة في أغلب أحوالها، وهذا ما يؤكده المؤلف بصورة عملية في هذا الكتاب بصفة ضمنية وغير متعمدة لذاتها، فتراه في عموم (مختاره) يلتقي مع الشافعية تارة ومع الحنفية أخرى أكثر ـ ربما ـ مما تلتقي الشافعية والحنفية في أقوالهما في المسألة الواحدة.

٤ـ كما يلاحظ المستقرئ لمختارات المؤلف في هذا الكتاب من ناحية، وأقوال أئمة علماء الزيدية من ناحية ثانية، أيضاً.. فساد القول الشائع الآخر، وهو أن النظرة العامة إلى فقه الزيدية، أنه قائم على قاعدة شبه مطردة، هي التشدد في الأقوال والآراء، فترى آراء المؤلف في (المختار) وآراء أئمة وعلماء الزيدية في أغلب المسائل، أقل تشدداً من آراء المذاهب الأخرى، برغم أن أكثر من يعرض المؤلف لأقوالهم من أعلام الزيدية، هم الهادي والقاسم والناصر والأخوان[1]. وهؤلاء الأئمة في مقدمة من يؤخذ عليهم شيء من التشدد في الرأي في هذه المدرسة ومذاهبها.

ثالثها: في إعمال العقل:

كما سبق.. فإن العقل لدى أئمة وعلماء الزيدية، هو مناط التكليف وأساس البحث والنظر، وهو كذلك لدى المؤلف بصفة عامة وخاصة، فهو رائده في الاختيار والاجتهاد وفي عرض الأقوال ونقدها والمقارنة فيما بينها فالحكم في مدى التساوي فيما بين أدلتها، أو ترجيح بعضها على بعض.

ولذا فإن من أصول منهج المؤلف في المسائل الدقيقة القابلة لأكثر من احتمال،

(١) المؤيد بالله وأبو طالب أحمد ويحيى ابنا الحسين الهاروني.

أو لاختلافها في بعض الحالات أو الظروف.. عدم البت فيها بقول واحد، بل كثيراً ما يحدد المختار بقوله: (والمختار تفصيل نشير إليه..)، أو (والمختار. إذا عرضت هذه المسألة .. نظرت فإن كان.. وإلا فإنها..).

الثالثة: طريقته في الاستدلال (أسلوبه):

الفقرة الثالثة من التصنيف الخاص بمنهج (الانتصار) هي أسلوبه أو طريقته في الاستدلال، ونحن بالتأكيد لا نقصد من هذه الفقرة، الحديث عن طريقة المؤلف في الاستدلال بصفة عامة؛ إذ أن ذلك موضوع بحث مستقل، ولكن الغرض هو الاتساق مع الفقرات السابقة في تناول العناصر والمبادئ والأصول التفصيلية في أغلبها، المميزة لمنهج المؤلف في هذا الكتاب.

نتناول هذه الفقرة عبر ملامح عامة ثلاثة، تشمل اللغة، وعنصري الاستدلال الرئيسين: (النص والعقل) والمبادئ والأسس العامة للاستدلال.

الملمح الأول: لغة الكتاب:

معروف سلفاً، أن الإمام يحيى بن حمزة من أكبر علماء اللغة في مختلف علومها، وأن له مؤلفات وبحوثاً، منها ما هو واسع ومشهور، مثل: (كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز). وهو (يعد من أهم المراجع في البلاغة، والذي يعول عليه الباحثون والدارسون في هذا المجال ..) كما يقول الدكتور أحمد محمود صبحي[1].

وفي جانب لغة الكتاب، يمكن الاقتصار على إيراد نماذج ثلاثة عن المؤلف، من علمه باللغة، وأسلوبه العام، ومصطلحاته المميزة.

الأول: علم المؤلف في اللغة، وهو عَلَم من أعلامها كما سبق ذلك، وباعه الطويل وبحثه الواسع وآراؤه المميزة في علوم اللغة العربية، كل هذه وغيرها جعلت من هذا الإمام إماماً في نهجها، وواحداً من الرواد في كشف أسرارها واجتلاء حقائقها، ومدرسة في فنونها مميزة بمعالمها، ومن يبحث في كتابه (الطراز) الآنف الذكر، يعتقد أن مؤلفه لم يشغل حياته بغير

(١) في كتابه (الإمام يحيى بن حمزة وأراؤه الكلامية).

اللغة العربية.. نحوها وصرفها ومفرداتها ومعانيها وبديعها وقواعدها وأقيستها وعروضها وشعرها ومؤلفاتها وأعلامها.

ونعرض هنا لنموذج ثلاثي من آرائه المميزة:

١- من القواعد التي أثبتها المؤلف في كتابه (الطراز) أن المفردات أسماء وصفات وأفعالاً، المنقولة من معناها اللغوي (الأصلي) إلى الدلالة على معان شرعية مثل الصلاة والزكاة والحج والمسلم والمؤمن والكافر والفاسق وغيرها وما تصرف عنها.. تعبر عن معانيها الشرعية هذه تعبيراً حقيقياً، وتعتبر فيها حقيقة لغوية، لا مجازية كما يقول جمهور الأشاعرة وغيرهم.

وجاء في (المطلب الثاني) من التمهيد لبداية هذا الكتاب، فأكد هذه القاعدة وعللها وأورد آراء المخالفين وناقشها، وهذه المسألة موضوع بحث ونقاش وخلاف واسع بين أعلام ومدارس الفكر الإسلامي، وهي وإن كانت قضية لغوية وبداية الخلاف فيها لغوياً، فإن جوهرها وجوهر الخلاف حولها، يجعلها قضية أساساً في (أصول الدين) و (أصول الفقه) والفقه.

٢- في مسألة الخلاف في مسح كل الرأس في الوضوء، من حيث دلالة صيغة آية الوضوء ﴿**وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ**﴾، هل توجب الآية الكريمة مسح كل الرأس، أم بعضه؟ فذهب جمهور الفقهاء تقريباً، إلى الدلالة على البعضية، بحجة أن (الباء) في ﴿**بِرُؤُوسِكُمْ**﴾، تأتي في مثل هذا المكان للتبعيض، وتدل عليه في دلالتها ومعناها اللغويين، وعارض المؤلف هذا القول رأياً وتفسيراً، وذهب يعرض أوجه الاستدلال ضد مخالفيه بطريقة شيقة بقدر ما هي شاملة وعميقة ومقنعة وواضحة، في أوجه ثلاثة:

أولها: أن الباء تأتي للإلصاق، وهو معناها الأصلي الذي يجب الرجوع إليه، فهي تعني عكس ما ذهب إليه مخالفوه، وهو إلصاق المسح بكل جزء من الرأس.

ثانيها: استشهد بابن جني، وهو واحد من أبرز فلاسفة اللغة العربية والمجددين في

علومها.. وأورد رأي ابن جني الذي قال فيه: (ومن زعم أن الباء للتبعيض، فشيء لا يعرفه أهل اللغة، ولا ورد في شيء من كلام العرب منظومه ولا منثوره)[1].

وثالثها: أورد المؤلف قاعدة في غاية الدقة والأهمية، ومفادها، أن الباء في ﴿**بِرُؤُوسِكُمْ**﴾، تدخل على المفعول به لغرض التعميم لا التبعيض، ذلك أن الفعل إذا كان متعدياً بنفسه فله حالتان:

الأولى: إذا جاء دون تعديته بالباء في مثل: مسحته، فإنه هنا يفيد التعميم والتخصيص.

والثانية: إذا جاء مع الباء في مثل (مسحت به) فإنه لا يفيد إلا التعميم؛ لأن الفعل المتعدي بنفسه لا يحتاج إلى الباء لغرض التعدية، ولكن لتفيد معنى جديداً هو التعميم.

ثم يؤكد بأن (باء التبعيض) لم ترد في القرآن الكريم على الإطلاق.

٣ـ وكما أثبت القاعدة السلبية السالفة في القرآن الكريم بعدم وجود الباء للتبعيض فيه، أثبت قاعدة مماثلة أخرى في القرآن، هي عدم وجود العطف على المحل، وذلك في تفسير آية الوضوء في ﴿**وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الكَعْبَيْنِ**﴾ منصوبة، بأن نصبها ليس عطفاً على المحل من ﴿**بِرُؤُوسِكُمْ**﴾ بفعل ﴿**وَامْسَحُوا**﴾. فهو يرى أن (.. الظاهر من قراءة النصب هو الغسل من غير تأويل، والظاهر من قراءة الجر هو المسح من غير تأويل، ولا تعارض بين القراءتين ولا تنافي بينهما..). ثم يقول: (وطريقة الجمع بينهما، هو أن النصب في الأرجل إنما كان على طريقة العطف على الأيدي). وذلك بالفعل ﴿**فَاغْسِلُوا**﴾، من قوله تعالى: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا..**﴾ ثم يمضي في توضيح القاعدة (.. والفصل بين المعطوف والمعطوف عليه شائع أو (سائغ) كما قال تعالى: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيْهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيْرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ**﴾. وإنما عطف المسجد الحرام على الشهر الحرام؛ لأن توجه السؤال إنما كان عن القتال فيهما..). ولذلك فإن عطف ﴿**الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ**﴾ كما يقول، على

(١) راجع كتاب (الخصائص) للعلامة ابن جني، مطبوع في ثلاثة مجلدات.

﴿عَن سَبِيلِ اللهِ﴾، غير جائز لمجيء التعاطف في الجواب، طبقاً لتوجه السؤال.

وأتوقف هنا قليلاً للتنبيه على أمرين أراهما جديرين بذلك في هذا الموضع:

الأمر الأول: أن علوم اللغة العربية في منهج الزيدية، أساس العلوم ومفتاحها وفأسـها، ولذا فإنهم يبدأون باستيعابها والتحقيق الدقيق والعميق فيها، في سن مبكرة، فـلا يكـاد أحدهم يصل إلى درجة الاجتهاد، إلا وقد أصبح واحداً من كبار أعلام اللغة في شتى فنونها وعلومها وآدابها، لأنهم يرونها رائدة كل العلوم الأخرى، والسبيل والوسيلة الوحيدين لفهم ومعرفة العلوم معرفة كافية، وفهماً صحيحاً وسليماً يُسَهِّلُ كشف حقائقها وإبراز دقائقهـا على أقوم الطرق وأصح الوجوه، أي أن اللغة العربية لديهم كالعقل، فكلاهما يحظى لـدى الزيدية بالاعتماد عليه رائداً لكل العلوم، فإذا كانت اللغة في منهجهم بمنزلة اليدين في تناول العلوم، فإن العقل فيه بمنزلة العينين المبصرتين في الإنسان، سواء بسواء.

الأمر الثاني: أن لدى الزيدية مصطلحات في تسمية العلوم تبين مدى نظرتهم إلى كـل علم ودرجة اعتمادهم عليه وموقعه في أولويات منهجهم. ومن هذه المصطلحات، الأسماء:

١ ـ (أصول الدين) لعلم الحقائق الإلهية أو علم الكلام، ومفهوم التسمية أن الدين يقوم على هذه الأصول، وهو لديهم كذلك.

٢ ـ (أصول الفقه)، لعلم الاستدلال وأصول الأدلة وأنواعها وأوجه وحالات الدلالات فيها ومصطلحات التشريع.. أو مصادر التشريع.

وسر تسميتها بـ(أصول الفقه) توحي بدلالتها على أن الفقه يقوم عليها، وأن فقهاً بلا أصول كبناء بلا أساس، لا يمكن أن يقوم و إذا قام شيء منه، فلا يلبـث أن يتداعـى وينهار.

٣ ـ (الأصولان) بمعنى علمي الأصول: أصول الدين وأصول الفقه.

٤ ـ (علم الآلة) لعلوم اللغة العربية وعلم المنطق. وتوحي التسمية بأن علوم اللغة بمنزلة الآلة لكل العلوم لا تتحقق معالجتها بدونها.

٥- (الفروع) وتطلق على الفقه. وهي تسمية آتية من تأثير المقابل فيها، وهو الأصول أو الأصولان.

الثاني. من نماذج لغة الكتاب.. أسلوبه العام.

وفي الأسلوب العام للغة الكتاب، ميزات ثلاث:

أولاها: الأسلوب العام لعصره ومدرسته، من ميل إلى الجزالة في اللفظ، والاهتمام بجمال التعبير وبلاغة القول.

ثانيتها: تميز المؤلف بأن أسلوبه في جزالة لفظه وبلاغة تعبيره يأتي مقروناً بأسلوب العالم الحصيف في اختيار مفرداته، بحيث يستوعب ويستفرغ توظيف كل منها معناها الكامل، وأن يظهر جمال التوظيف وبلاغة التعبير، ضمن سياق متسق ومتناغم وسهولة ظاهرة وراقية وبعيدة عن الهبوط، قدر بعدها عن أي تعقيد أو تكلف.

ثالثتها: قِصَرُ الجمل المتتابعة في السياق، مع قدرة فيها على دقة التعبير واستيعاب المعاني المقصودة بما تفيده مباشرة وإيحاء وتصريحاً وإشارة، منطوقاً ومفهوماً. إلى جانب سرعة تناولها للموضوعات الكبيرة والصغيرة والأصلية والفرعية، وما يترتب عليها من دقائق وتنبيهات وفوائد وتوخي احتمالات وتساؤلات واردة، وتوقي أية ثغرات أو شروخ أو تجاوز قد يحدث أو يحتمل حدوثه أو يفهم احتماله.

الثالث من النماذج الثلاثة ـ مصطلحاته المميزة:

للمؤلف مصطلحات مثل غيره من أمثاله خاصة به، ولا نقصد بذلك أنها مصطلحات بالمفهوم العلمي المنهجي، وإنما نعني بذلك جُمَلاً وتعابير يكثر إيرادها في مواضعها مما لا يجعلها تظهر تكراراً، بل هي من نوع تلك التعابير التي لا يلبث القارئ أن يستحليها ويولع بها ويحفظها ويرتاح لاستعارتها وترديدها، وهذا لون من التعبير تُطلق عليه عموماً، صفة (السهل الممتنع). وفيه دلالة على الأصالة الفنية وغنى القاموس اللغوي وسرعة البديهة وتألق الذاكرة، وكل هذا الكلام قليل في ذاته كثير في قصوره عن استيعاب صفة من صفات هذا

الإمام العالم الجليل، بالرغم من أننا نقول هذا عنه، وهو في عقد الثمانين من عمره، قد آدت كاهله السنون، وأنقضت ظهره تبعات العلم والتعليم والجهاد والدعوة إلى الله. ومن جُمَله التي تجدها أينما ذهبت في صفحات كتابه (الانتصار)، هذه التي نوردها مثالاً تلقائياً، لم نتوخَّ فيها انتقاء أو ترتيباً:

- (وهذه من الأمور الغيبية التي استأثر اللّه بها، فلا مجال فيها للعقل أو النظر أو الاجتهاد). يورد هذه العبارة في أماكن الحاجة إليها مثل موضع الرد على من يحاول تعليل شيء من العبادات ثابت بالدليل السمعي فقط، مثل عدد الركعات في الصلاة، وغُسل الجنابة، والتثليث في غَسل أعضاء الوضوء.
- (قلنا عن ذلك وجهان: أما أولاً..). في بداية رده على أقوال مخالفيه.
- (والمختار تفصيل نشير إليه..).
- (وقد ذكرناه في موضعه، وذكرنا فيه تقرير المختار والانتصار، فأغنى عن الإعادة).
- (قلنا: دليلنا حاظر، ودليلكم مبيح، فلا جرم كان الأخذ بالحاظر أحق وأولى).
- (الانتصار يكون بإبطال ما عولوا عليه، أو ما جعلوه عمدة لهم).
- (وقد نجز غرضنا من هذا الباب، ونشرع الآن بعون اللّه في الباب الذي يليه).

الملمح الثاني من ملامح الفقرة الثالثة: عنصرا الاستدلال: (النص والعقل).

غني عن التوضيح القول: بأن منهج المؤلف في استخدام هذين العنصرين الرئيسيين في الاستدلال، هو منهج أئمة وعلماء الزيدية عموماً، وهو أسلوب في منهج الاستدلال، اشتهرت به الزيدية بين المدارس الإسلامية الأخرى، وهو أسلوب تميزت به الزيدية كما يشهد بذلك أعلام وباحثون من خارج هذه المدرسة. ولكن الذي قد يكون ملفتاً للنظر أو مثيراً للإستغراب، أن نسمع من يحاول قلب هذه الميزة، لغرض الطعن بها في هذا المنهج الزيدي من ناحيتين بصفة عامة، يظهر التزيد أو الجهل في كلتيهما:

أولاهما: القول بأن الزيدية يقدمون العقل على النص.

ثانيتهما: انصرافهم إلى الفقه وكتب الفقه عن مسندات الحديث وكتب السنة.

ولئن كانت هذه المسألة تتردد في هذا العصر، فإن علماء وأعلام مدرسة الزيديـــة، قـــد فرغوا من مناقشتها والبت فيها في الكثير من كتبهم وكتاباتهم، ولسنا بمن يُنتظر تصديهـــم للرد عنها بالقول الفصل وفصل الخطاب، ولكنا وجدناها على جادة منهج هذه المقدمـــة، قضية تطرح نفسها من جديد، فكان لا بد من المرور عليها مرور الكرام بما قد يسد ثغرة في هذا المنهج، ويصل فقراته ويحافظ على اتساق سياقه. ولا نريد أن نستطرد في المناقشة بأكثر مما يحقق الغرض المشار إليه ضمناً، وذلك بحصرها في ثلاث نقط:

الأولى: أن القول بأن الزيدية يقدمون العقل على النص، هو ادعاء غير دقيـــق؛ كونـــه يتضمن عدة معان محتملة من حيث منطق صيغته ومفهومه المباشر.

فهل يعني أنهم يأخذون برأي العقل، ويتركون النص؟ فهذا غير وارد ولا يقبلـــه عقـــل قائله؛ لأن العقل الذي يأخذ برأيه ويترك النص، لا يمكن أن يكون عقـــلاً ولكنـــه الهـــوى وحده؛ لأن العقل لدى الزيدية، من بعض صفاته أنه الذي يهدي به اللّه تعالى صاحبـــه إلى الحق والصواب، والحق والصواب هو التمسك بالدليل السمعي مهما أمكن ذلك، أما تـــرك النص والإعراض عنه، فإنه اتباع الهوى الذي يقود إلى الضلال.

أم يعني أنهم يأخذون بالعقل، فإذا لم يجدوا فيه ما يريدون عادوا إلى النص؟ وهذا قـــول يرفضه الإسلام عقيدة وأصولاً وفقهاً وأدلة وعقلاً ونقلاً وتشريعاً وعملاً.

الثانية: وبصرف النظر عَمَّا قد يمكن طرحه من احتمالات أخر، فإن العقل لدى الزيدية، ولدى كل أمة محمد كما هو مفروض، لا يسبق الدليل السمعي ولا يتجاوزه، ولكنه يرتبط به ارتباطاً مباشراً، بوصفه وسيلةَ تَلَقِّي النص وفهمه وتحديد موجبه وعلاقته بما قد يوجد من نظائره ونقائضه، وتفاوتها قوة وضعفاً وتمايزها عموماً وخصوصاً، ثم تحديد حالات وكيفية تطبيقه وإعماله أو إسقاطه وإهماله بحسب مدى ثباته من عدمه، وهذا كله يتم طبقاً لقواعد

ومنهج علم أصول الفقه المعتمدة لديهم ولدى علماء الأمة، مع عدم الالتفاف إلى ما يعتورها من اختلافات قليلة أو فرعية.

الثالثة: وحول القول عن انصرافهم إلى كتب الفقه عن مسندات الحديث يمكن التعليق بثلاث حقائق ثابتة:

١ ـ أن مسندات الحديث موجودة ضمن تراث الفقه الزيدي، منها ما هو خاص وملحق بالمسندات نصوصاً ورجالاً ورواية، مثل: (مجموع الإمام زيد بن علي) [١] ومنها ما هو وارد ضمن ما يسمى بالأماليات[٢]، ومنها ما هو خاص بقواعد وأصول ومصطلحات الحديث، وبمنهج وطرق وأنواع الرواية ورجالها وطبقاتهم، وبطرق ومنهج التوثيق رواية ورجالاً (الجرح والتعديل ...إلخ) وكتب الفقه تطفح بالأدلة من الكتاب والسنة في كل مسألة[٣].

٢ ـ معروف أن جمع السنة النبوية الشريفة ورواية الأحاديث ونقدها، علم مستقل وقائم بذاته، هو (علم الحديث) وأن إعمال السنة وحالات طرق تطبيقها، علم مستقل بذاته مَعْنِيٌّ به علماء الفقه وأصول الفقه وكتبها ومولفاتها، ويسمى في مصطلحها، علم (الدراية). كما يطلق على سابقه، علم (الرواية). ومن هنا، فإن مسندات الحديث وأمهاته، لم تؤلف من قبل مدرسة محددة من مدارس الفقه، بل كانت مدرسة مستقلة بذاتها، وليس الأخذ منها والاستدلال بما جاء فيها خاصاً بفرقة أو فرق محددة من الفرق والمذاهب الإسلامية، ولكن لكل الحق في ذلك. ومن هنا فإن القائلين على الزيدية ذلك القول، ليسوا في مدارس فقههم بأكثر من علماء الزيدية مسندات، ولا أحق بالأخذ من أمهات الحديث أو غيرها ولا أكثر استدلالاً بالنصوص الواردة فيها

---

(١) المسمى بالمجموع الفقهي، من حيث أنه تضمن آراء الإمام زيد وتمييزاً له عن المجموع الحديثي، وإلا فإنه من كتب الحديث.

(٢) مثل أمالي الإمام أحمد بن عيسى بن زيد، وأمالي أبي طالب، وأمالي المرشد بالله وغيرها. والأمالي لغة: جمع أملية أو إملاءة، وهي: ما يمليه الشيخ على تلامذته، ثم يجمعه في كتاب.

(٣) وهذا الكتاب خير مثال، ففيه آلاف الأحاديث من السنة النبويه المطهرة.

من هؤلاء.

٣ـ ثم إن كل كتب الفقه الزيدي في كل كتاب وكل باب وفصل، بل وفي كل مسألة جليلة ودقيقة كبيرة وصغيرة، بدءاً من مسائل أركان الإسلام الخمسة، وانتهاء بمسائل الاستجمار وتخليل الأظافر ومسح الرقبة، مدارها ومناطها والأصل فيها الدليل السمعي من الكتاب والسنة بدون استثناء. وهذا الكتاب (الانتصار) خير شاهد وأكبر دليل وأعظم رد على كل قول.

الملمح الثالث: مبادئه، وأسسه العامة في الاستدلال.

يتميز كتاب (الانتصار) بعناصر شاملة وواسعة في قضية الاستدلال، قد لا توجد مجتمعة في غيره بمثل هذه الصورة، سواء في أسسها وأصولها، أو في أسلوب طرحها وترتيب عناصرها، أو في شمولها واستيعابها لكل الأطراف والعناصر، ويتضح أبرز الجوانب لهذه الطريقة وصورتها، في معالم ثلاثة:

المعلم الأول: طريقته في الاستدلال:

١ـ وهي طريقة تتميز بقدرتها على الإقناع حتى لدى المخالف الذي لا يريد الأخذ بها، فإنه يقتنع بحق المؤلف وحجيته في الاختيار للرأي (المختار) بعد أن أبلغ في عرض الآراء وأدلتها ومناقشتها، حتى تَوَصَّل إلى تحديد رأيه. وميزة طريقة المؤلف، أن بإمكانه إنهاء المسألة أية مسألة بالمختار لأصله[1].

٢ـ ولكنه لا يتوقف عند هذا الحد، بل يذهب لتأكيد صحة (المختار) بمناقشة جديدة تتضمن كل ما يمكن الاستدلال به من الأدلة النقلية والعقلية، في عرض غني بالنكت والقواعد والفوائد، وإيراد النماذج من النظائر والأشباه والأنداد والأضداد، وباستقراء واستنباط كل أوجه وعناصر الدلالات فيها من منطوق ومفهوم بأنواعه ومدى قوة كل منها، وجوانب الإفادة منه ومن عكس الدلالات وطردها، ومن مناقشة

(١) لمذهبه.

حجج مخالفيه وتفنيدها مرة وإسقاطها أخرى، وقلبها حجة عليهم ثالثة، وإبراز ما قد يكون من تناقض أصحابها فيها نظراً إلى أقوال وآراء لهم سابقة عن طريق طرد هذه الأقوال في النظائر، وعكسها في النقائض...إلخ.

٣- ومناقشة آراء وحجج مخالفيه والاحتجاج عليهم، يركز عليه ويمحصه في (الانتصار) وذلك يكون حسب منهجه في نهاية المسألة.

المعلم الثاني: معالم طريقته في الاستدلال وهي:

١- في الصورة العامة لمنهج البحث، يفصلها مرتبة في العناصر الأربعة:

- يبدؤها بالباب أو الفصل أو المسألة أو الفرع أو القاعدة أو الحكم أو التقرير.
- بعد طرح المسألة، يورد الأقوال المختلفة فيها وحجج كل قول.
- ثم يقرر المختار لأصله، موضحاً لأدلته وحججه.
- فالانتصار الذي يمحضه لتفنيد أقوال مخالفيه، والاحتجاج عليهم.

٢- وقد يلحظ المطلع، أن المؤلف يحرص بصفة دقيقة وشديدة، على أن لا يطعن في صحة الدليل الذي يورده مخالفه، حتى من الأدلة التي لا يقبلها المؤلف لضعفها أو عدم صحتها لديه لأي سبب من الأسباب، بل يحاول إبطالها بطرق أخرى غير مباشرة لا تمس الدليل، مثل:

- الطعن في طريقة الاستدلال التي يستخدمها مخالفه.
- إلزام المخالف من متن دليله، بدلالة أخرى تخالف مذهبه أو قوله في مسألة أخرى أو في جانب آخر من نفس المسألة.
- رده عن طريق العلاقة بين العام والخاص أو الأولويات.
- صرفه عن غرض المخالف بسبب لغوي لتفسير بعض مفرداته، أو لما يتعلق بحيثياته.

ـ الاحتجاج عليه بدليل أقوى منه لدى المخالف.

ـ بتساقط الأدلة عند استوائها في القوة والدلالة.

ـ بإحدى الأولويات المعروفة، كأولوية الحاظر على المبيح، والخاص على العام.

٣ـ كما يلحظ ما هو أبعد من هذا، وهو إيراده واحتجاجه ببعض الأحاديث التي لم تصح لديه لأي سبب، ولكنه لا يعتمد على شيء منها إلا إذا كانت دلالته ثابتة لدى المؤلف بأدلة أخرى، أو جاء الحديث متطابقاً مع المقاصد والحيثيات العامة للمسألة بما يوافق أصله فيها، أو جاء لإثبات فرع في مسألة يستوي طرفاها لدى المؤلف في اختيار الأخذ به.

وإيراد المؤلف للحديث في مثل هذه الأحوال، يمكن اعتباره إلى الاستئناس بالدليل، أقرب منه إلى الاستدلال، علماً بأن طريقة الاستئناس بالنص، ظهرت مصطلحاً جديداً في القانون تطلق على إيراد نص من قانون قد ألغي، أو نسخ أو عُدِّل بقانون تالٍ له.

٤ـ ومثل براعة المؤلف في بحث ومناقشة وتعليل الأدلة النقلية، فهو نموذج متميز في المناقشة والتحليل والكشف والاستنباط وأساليب الاحتجاج، ورده في مجال الاستدلال العقلي، مستخدماً قدراته الواسعة في اللغة والمنطق وأصول القياس ومبادئ العقل والنظر.

المعلم الثالث: مداخل الاختلاف في القول.

كما سبق الحديث مركزاً عن اتساع الآراء والأقوال في المذهب الزيدي، وعن الاختلاف في الفروع (الفقه) بين أئمته وعلمائه بصورة قد لا توجد بين أعلام المذاهب الفقهية الأخرى.. فإن كتاب (الانتصار) ربما يدل أكثر من غيره لتوسعه في الأقوال والحجج وطرق الاستدلال، يدل على مداخل عامة للاختلاف الذي يكثر بين أقوال أئمة الزيدية وعلمائها وفقهائها. وقبل أن أورد نماذج من هذه المداخل، أشير إلى أن الاختلاف بينهم في حد ذاته، يؤكد أمرين:

أحدهما: الاعتماد على البحث والنظر في اختيار كل مجتهد لرأيه في المسألة؛ كونهم لا يجيزون التقليد للمجتهد ولا يوصدون طريقاً عنه إذا توفرت شروطه، ولأنهم يرون في قواعدهم وأصولهم، (أن الاجتهاد هو مطلوب اللّه تعالى من عباده)[1].

وثانيهما: غنى واتساع وعمق المذهب الزيدي بالكتب والمؤلفات والبحوث، في مختلف فنون وعلوم الفكر الإسلامي.

ونورد الآن نماذج من هذه المداخل، وهي مجرد أمثلة على المداخل التي يبدأ منها اختلاف الأقوال في الفروع بين طرفين قد يكون كلاهما مقراً بمبدأ الاحتجاج في أصل تلك المسألة:

١ـ الأحوط في مقابل الأصل، وذلك في مثل النجاسة الخفية، متى جفت فإن وجودها يصبح حكماً شرعياً فقط، لا وجوداً مادياً، وبالتالي فإن النجاسة لا تنتقل منها بواسطة الرطوبة، ومع اتفاق الطرفين على هذا الأصل، فإن أحدهما يذهب إلى ترجيح اعتبارها منجسة من باب الأحوط، وهو أحوط غير مطلق، بل لا يخلو في الأغلب من دليل عام، فيأتي في مثل هذه الحال بقوله تعالى: ﴿**وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ**﴾. والهجر لا يتحقق إلا بتجنب موقع النجاسة حتى يزول حكمها بغسلها.

٢ـ الاجتهاد في قضية من قضايا العبادات. ويرى الطرف الآخر أن الاجتهاد غير وارد فيها بوصفها من الأمور الغيبية التي استأثر اللّه تعالى بها، وذلك في مثل الفعل الكثير في الصلاة أو تحديد بلوغ الصبي بالعقل.

٣ـ الاحتجاج بقول الصحابي. ويكون الاختلاف في أن يرى أحد الطرفين أن قول الصحابي في المسألة اجتهاد، واجتهاد الصحابي لنفسه لا يلزمنا الأخذ به، ويرى الطرف الآخر أن قول الصحابي هذا، لا يكون إلا توقيفاً من جهة صاحب الشريعة...إلخ.

---

(١) أصول المذهب، مقدمة شرح الأزهار ص٤٦.

المحور الثالث: شخصية المؤلف

هذا هو المحور الثالث والأخير من المحاور العامة لمقدمة الكتاب. وكنا في بداية المحور الثاني قد قسمناه ضمن تصنيف منهج المقدمة، إلى قسمين:

أولهما: ملامح عامة عن الكتاب، وهو الذي انتهى ببداية هذا المحور.

وثانيهما: نُبذٌ من أقوال وآراء المؤرخين والباحثين في الكتاب، وقد تجاوزنا القسم الأخير لإدراجه ضمن هذا المحور اختصاراً للمقدمة، وتجنباً لتكرار الأقوال والآراء عن الكتاب مرة، ثم عن المؤلف أخرى، لِتَوَحُّد هذه النبذ عن الكتاب والمؤلف في موضع واحد، ثم للترابط اللصيق بين ما كتبه المؤرخون والباحثون عن الموضوع بشقيه.

هذا.. لمجرد التنبيه عن التجاوز وتداركه. ونعود إلى شخصية المؤلف في جوانب ثلاثة لهذا المحور تتناول شخصية المؤلف وحياته ومؤلفاته:

أولا: شخصية المؤلف:

لعل هذا هو الجزء الوحيد من هذه المقدمة، الذي نجد العجز عن القول فيه بأي لون من ألوان القول المتاحة للذهن أن يمد القلم بشيء منها؛ لأن النظرة الخاطفة إلى مقام هذا الإمام الذي تجمعت فيه خلال قلما تجتمع لغيره، تخرس الألسن والعقول، وتجعل العالم النحرير يتطلع مذهولاً إلى جوانب شخصيته التي يبدو في كل جانب منها فارساً فذا وعلماً متميزاً، في علمه واجتهاده وجهاده ومؤلفاته وإخلاصه وورعه وشجاعته، وفي زهده وتنسكه وتقواه، وفي كل واحدة من هذه الفضائل تتركز وتجتمع كل فضائله وخلاله المميزة، وهذه الفضائل والخلال، لم تكن أو شيء منها صفات خلعها عليه مديح شاعر، أو إطراء ناثر، أو حب قريب لصيق، أو إعجاب تلميذ أو شهادة صديق، بل كانت تعبيراً عن شمائل شخصيته، وترجمة لسيرة حياته.

وأمام شخصية تذهل العالِمَ النحرير، فكيف بنا ونحن أحوج إلى قراءة شيء من مؤلفاته، والتأمل في جانب من أسلوبه ومنهجه، واستقراء جزء من هممه ومثابرته، منا إلى ما يمكن

أن نقول عنه؟

ولذا نصمت برهة لنطالع خلالها نُبَذاً ملخصة مما كتب المؤرخون والباحثون عن هـــذه الشخصية، ونكتفي بما رُوي عن المتنبي في الإمام علي بن أبي طالب، جد هذا الإمام.

وتركت مدحـــي للوصـــي تعمـــدا مـــذ صـــار نـــوراً مســـتطيلاً مـــاثلاً
وإذا استطال الشـــيء قـــام بنفســـه وصفات ضوء الشمس تذهب بـــاطلاً

نسبه:

ترجم للمؤلف فضيلة الوالد العلامة مجدالدين بن محمد بن منصور المؤيـــدي في كتابـــه (التحف شرح الزلف)، فقال:

(هو الإمام المؤيد بالله أبو إدريس، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم بن يوسف بن علي بن إبراهيم بن محمد بن أحمد بن إدريس بن جعفر الزكي بن علي التقي بن محمد الجواد بن الإمام علي الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن ســـيد (زيـــن) العابدين علي بن الحسين السبط ابن الإمام الوصي (علي بن أبي طالب) عليهم السلام)[1].

هذه نعتبرها الرواية المعتمدة لنسبه.

أولاً: لأن المؤلف (العلامة مجدالدين) معروف بطول الباع في أنساب الأئمة وســـيرهم، وذلك هو موضوع كتابه هذا (التحف) إضافة إلى علمه الجم في سائر علوم الفكر الإسلامي وتاريخه ولغته.

ثانياً: فإن ما جاء في (التحف)، يتفق مع (مشجر) الأنساب الذي يحتفظ بنسخ وأجزاء منه، بعض الأسر في اليمن[2].

---

(١) ص١٨٥ الطبعة الثانية.

(٢) المشجرات في اليمن تطلق على تسلسل أنساب الأسر التي تصمم على شكل شجرة تبدأ بالجد الأعلـــى مـــن الجذع ثم من يليه في شكل فروع وأغصان الشجرة. ومن هنا سميت: مشجرات.

والتركيز نوعاً ما على هذه النقطة، ناتج عن ما لا حظناه من نقص وخطأ في بعض المراجع التي أوردت نسب المؤلف، ومنها مثلاً: (البدر الطالع) للعلامة الشوكاني[1]. وكذا في كتابي الدكتور الباحث المعروف أحمد محمود صبحي، وهما: (الإمام يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية)[2] و (الزيدية)[3] وهو لاشك سقط عابر لا رأياً في رواية النسب، ولعله حدث أثناء الطباعة.

ويضيف في (التحف) عن ترجمته:

(.. ولما بلغت دعوته بعض العلماء قام خطيباً، وحث الخلق على إجابته، وأقسم بالله ما يعلم من أمير المؤمنين (علي بن أبي طالب) إلى وقته، من هو أعلم منه..).

مولده وحياته:

ترجم له كثير من المؤرخين اليمنيين تراجم مختلفة، ولكنها تتفق في إضفاء وصفه بالإمام العالم المجتهد المجاهد الزاهد الناسك. ونقتصر كما قلنا على نبذ من هذه التراجم، بما يعطي أبرز المعالم عن المؤلف. ومن المترجمين له:

١ ـ الشوكاني:

يقول عنه العلامة محمد بن علي الشوكاني في (البدر الطالع): (ولد بمدينة صنعاء، سابع وعشرين من صفر سنة٦٦٩هـ تسع وستين وستمائة، واشتغل بالمعارف العلمية وهو صبي، فأخذ في جميع أنواعها على أكابر علماء الديار اليمنية، وتبحر في جميع العلوم، وفاق أقرانه، وصنف التصانيف الحافلة في جميع الفنون، فمنها: الشامل، ثم ذهب يورد مؤلفاته، ويعقب عليها بالقول: (..وله غير ذلك من المصنفات الكثيرة حتى قيل: إنها بلغت إلى مائة مجلد، ويروى أنها زادت كراريس تصانيفه على عدد أيام عمره، وهو من أكابر أئمة الزيدية

---

(١) محمد بن علي الشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٠هـ. وكتابه (البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع) طبع في مجلدين عام ١٣٤٨هـ، وطبع عام ١٩٩٠م.

(٢) طبع في مجلد واحد.

(٣) (الزيديه في اليمن) صدر في عدة طبعات أولاها سنة ١٩٨٤م.

بالديار اليمنية، وله ميل إلى الإنصاف مع طهارة لسان، وسلامة صدر، وعدم إقدام على التكفير والتفسيق بالتأويل، ومبالغة في الحمل على السلامة على وجه حسن، وهو كثير الذّب عن أعراض الصحابة المصونة (رضي اللّه عنهم) وعن أكابر علماء الطوائف رحمهم الله..)[1].

ثم يواصل العلامة الشوكاني الحديث مختصراً عن دعوة المؤلف إلى نفسه، وعن معارضيه، وينتهي إلى القول: (.. ولكن أجاب الناس في الديار اليمنية دعوة صاحب الترجمة، و لم يلتفتوا إلى غيره، وكان من الأئمة العادلين الزاهدين في الدنيا المتقللين منها، وهو مشهور بإجابة الدعوة، وله كرامات عديدة، وبالجملة فهو ممن جمع اللّه له بين العلم والعمل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومات في سنة ٧٠٥هـ خمس وسبعمائة بمدينة ذمار، ودفن بها، وقبره الآن مشهور مزور)[2].

ويلاحظ أن هناك خطأً في تاريخ وفاته المضبوطة في هذا الكتاب؛ إذ إن تاريخ وفاته كان في عام ٧٤٩هـ تسعة وأربعين وسبعمائة للهجرة، أي بعد التاريخ الوارد هنا بأربعة وأربعين عاماً وهذا يكاد يتفق عليه المؤرخون لحياته والمترجمون لشخصيته، و لم نجد فيما بين أيدينا من المراجع ما يخالف هذا التاريخ لوفاته (٧٤٩هـ) فيما عدا كتاب (غاية الأماني) ليحيى بن الحسين، الذي عد وفاة المؤلف ضمن أحداث عام٧٤٧هـ[3]. فالمؤلف لم ينته من تأليف كتابه (الانتصار). إلا في أواخر عام٧٤٨هـ. وكذا تتفق الروايات على أن تاريخ دعوته إلى الإمامة، كانت في عام٧٢٩هـ، عقب وفاة الإمام محمد بن المطهر.

٢- يحيى بن الحسين بن القاسم:

يعيد يحيى بن الحسين بن القاسم في كتابه (غاية الإماني في أخبار القطر اليماني)، دعوة المؤلف إلى أحداث عام ٧٣٠هـ، (..وفيها كان قيام أربعة أئمة من أئمة العترة الزكية عليهم السلام

---

(١) ج٢/٣٣١

(٢) ومدينة ذمار من أشهر مدارس الزيديه في اليمن.

(٣) غاية الأماني ـــ ج٢ـــ ص٥١١.

وهم: علي بن صلاح بن إبراهيم بن تاج الدين، والإمام الأعظم المؤيد بالله يحيى بن حمـــزة، والواثق بالله المطهر بن الإمام محمد بن المطهر بن يحيى، وأحمد بن علي بن أبي الفتح..)[1].

(...وأما الإمام يحيى بن حمزة فظهر في جهات صنعاء، وبلغت دعوتـــه بـــلاد الظـــاهر وصعدة، والشرف، واستقر في حصن هران قبلي ذمار..).

(..وكان الإمام يحيى بن حمزة أفضلهم وأشرفهم علماً وعملاً، له التصـــانيف المفيـــدة، والمناقب العديدة..)[2].

٣ـ العلامة مجدالدين بن محمد المؤيدي.

وعن دعوة الإمام يقول مؤلف التحف: (.. قال في دعوته: إني قد تسنمت غارب هذه الدعوة مستكملاً لشرائطها، غير خارج عن استحقاقها، وقد لزمتكم الإجابة، ولكم البحث والاختيار..) إلى آخر كلامه. قال السيد الهادي بن إبراهيم[3] في كتاب (كاشف الغمـــة): (قال الإمام الناصر صلاح بن علي بن محمد: وكان الواجب عليهم اختياره؛ لأنه الأســـبق بالدعوة، وكلامه داع إلى الصوب سالك منهج السنة والكتاب..)[4].

٤ ـ الدكتور حسين عبدالله العمري:

وقال عنه الباحث اليمني الدكتور حسين العمري، في كتابه (مصادر التراث اليمـــني في المتحف البريطاني): (.. الإمام المؤيد بالله يحيى بن حمزة، أحد أعاظم أئمة اليمن، وأكـــابر علماء الزيدية. ولد بصنعاء، واشتغل بالمعارف الإسلامية من صغره، دعا لنفســـه بالإمامـــة عقب موت الإمام المهدي محمد بن المطهر سنة ٧٢٨هـ ..)[5]. (.. أما كتبـــه ومصنفاتـــه فكثيرة، ويروى أن كراريس تصانيفه زادت على عدد أيام عمره، ولعـــل أجلهـــا كتـــاب

(١) نفس المصدر.
(٢) نفس المصدر.
(٣) الهادي بن إبراهيم بن علي الوزير المتوفى سنة ٨٢٢هـ.
(٤) (التحف شرح الزلف) ص١٨٥ الطبعة الثانية.
(٥) ص١٧٦ الطبعة الأولى.

(الانتصار) في ١٨ مجلداً...)[١]، (..يعتبر كتاب الانتصار من أعظم كتب الفقه عند الزيدية، بل لقد وصِف بأنه لا نظير له في كتب المتقدمين والمتأخرين..)[٢].

٥ـ الأستاذ عبدالله محمد الحبشي:

(..الإمام المؤيد بالله يحيى بن حمزة بن علي؛ مولده سنة ٦٦٩هـ، حكمه سنة ٧٢٩هـ، وفاته سنة٧٤٩هـ. من أجلّ حكام اليمن وعظمائهم، ولد بصنعاء في ٢٧ صفر، وحفظ القرآن، واشتغل بالمعارف الإسلامية من صغره، وصحب الإمام المتوكل على اللّه المطهر بن يحيى في حربه سنة ٦٨٩هـ، في (جبل اللوز) و (تنعم) من (خولان) العالية، فقال الإمام المطهر: (في هذا الولد ثلاث آيات: علمه، وخطه، وخلقه)[٣] ومن أجلّ شيوخه الإمام يحيى بن محمد السراجي، والفقيه عامر بن زيد الشماخ وغيرهما..)[٤].

مراجع الترجمة:

١ـ سيرة الإمام يحيى بن حمزة، نبذة في ترجمته، ومهمتان في ٧ ورقات، جامع مخطوطة رقم١٠.

٢ـ الترجمان المتفتح بكمائم البستان.

٣ـ مآثر الأبرار.

٤ـ اللآلئ المضية. طراز أعلام الزمن.

٥ـ العقود اللؤلؤيه ج٢ ص١٤٢.

٦ـ غاية الأماني ج٢ ـ ص٥١١ ـ ٥٥٤.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) (مصادر الفكر الإسلامي في اليمن) ص٥٦٤ ــ ٥٧٠.

(٤) نفس المصدر.

٧ـ تكملة الإفادة.

٨ـ الجامع الوجيز.

٩ـ البدر الطالع ج٢ ص٣٣١ ـ ٣٣٣.

١٠ـ فرجة الهموم والحزن ص١٩٤ ـ ١٩٥.

١١ـ أئمة اليمن ص ٢٢٨ ـ ٢٣٥.

١٢ـ إتحاف المهتدين ص٦٥.

١٣ـ التحف شرح الزلف ص١٢٠ ـ ١٢٣.

١٤ـ المقتطف من تاريخ اليمن ص ٨٠[1].

٦ـ الدكتور أحمد محمود صبحي:

الأستاذ الدكتور أحمد محمود صبحي، من أكثر الباحثين في العصر الحديث إيغالاً في المذهب الزيدي، دراسة وبحثاً لشخصيات وأعلام أئمته وعلمائه ومؤلفاتهم، وفي تصديره لكتاب (المعالم الدينية في العقائد الإلهية) للمؤلف.. (تحقيق : سيد مختار محمد أحمد حشاد). يقول الدكتور صبحي: (عدة أمور جذبتني إلى الإمام يحيى بن حمزة، حين قمت بدراسة عن أشهر مفكري الزيدية، والتي ضمنتها كتابي (الزيدية).

الأمر الأول: تواضعه الجم، إذ لا يعرض لنفسه رأياً، إلا بعد عرض آراء الفرق المختلفة في الموضوع، ثم يعقب قائلاً: (والأرجح عندنا هو...)

الأمر الثاني: منهجه الفريد في عرضه للموضوعات الكلامية، فقد أتاحت له مقدرته الفائقة في علوم اللغة وبخاصة البلاغة، أن يقيس الآراء الكلامية، بمعايير أربعة للاستخدام الصحيح للفظ: اللغة والدين والعرف والاصطلاح.

---

(١) نفس المصدر.

الأمر الثالث: ويحيى بن حمزة موسوعة علمية ندر أن يكون له نظير..

(أما كتابه الانتصار في الفقه، فهو الينبوع الذي اغترف منه ابن المرتضى، فأخرج للناس بحره الزخار، وتتالت من بعده المؤلفات لا في فقه الزيدية فحسب، بل في فقه مختلف الأمصار).

(وبعد: فإن يحيى بن حمزة في نظري، مغبون أشد الغبن، غبنه الزمان إن صح هذا التعبير، حين ظلت معظم مؤلفاته حبيسة الأقبية لا ترى النور..).

(مرة أخرى.. هذه دعوة للاهتمام بتراث هذا العَلَم الشامخ من أئمة الزيدية وكبار مفكريهم، عسى أن يسهم ذلك في إلقاء الضوء على أراء فرقة من أكثر فرق المسلمين اعتدالاً، وأقومهم قصداً)[1].

ونفس هذا الكلام تقريباً مع اختلاف في بعض الألفاظ.. أورده الدكتور صبحي في مقدمته لكتابه (الإمام يحيى بن حمزة وأراؤه الكلامية). وفي هذه المقدمة يشير إلى كتاب (الانتصار) بقوله: (.. يكفي للدلالة على ذلك أن أشير بصدد يحيى بن حمزة إلى أمرين:

الأول: أن كتابه (الانتصار الجامع لمذاهب علماء الأمصار)، يعد أول موسوعة فقهية شاملة لجميع المذاهب الإسلامية، وكل من ألف بعد ذلك في هذا الموضوع كانوا عيالاً عليه.

الثاني: أن كتابه (الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز) يعد من أهم المراجع في البلاغة، والذي يعول عليه الباحثون، والدارسون في هذا المجال)[2].

مؤلفاته:

تمثل مؤلفات المؤيد بالله يحيى بن حمزة، مكتبة نموذجية للفكر الإسلامي في أشمل وأبلغ وأوسع علومه. وعندما يراجع المطلع، عناوين مؤلفاته وموضوعاته وبعض مخطوطاتها، يخيل

---

(١) راجع كتاب الدكتور صبحي (الإمام يحيى وآراؤه الكلامية).
(٢) نفس المصدر.

إليه أنه أمام جيل من أعلام وعلماء المفكرين والمؤلفين. كذلك يجد الإنسان وهو يقرأ للإمام يحيى بن حمزة في علم معين، أن هذا المؤلف لم يبرع في أي علم آخر مثلما بـــرع في هـــذا، وهكذا. فتقرأ له في علم الكلام، فتأخذه عالماً ومفكراً متخصصاً في علم الكلام أكثر من أي علم غيره، وتعود إلى مؤلفاته في أصول الفقه، فتظنه تفوق فيه أكثر منه في أي ميدان آخر.. وكذا في اللغة العربية وعلومها المختلفة، بما في ذلك منطق اللغة وفلسفتها، وهكذا.

وكذا.. فلا يكاد الإنسان يراجع شيئاً من مؤلفاته في جانب من جوانب هذه العلوم، إلا اعتقده تفرغ لهذا العلم طيلة حياته دون أن يشتغل بشيء آخر سواه من علم أو عمل، ولذا يجد العالم النحرير فكيف بنا؟ .. يجد نفسه مذهولاً أمام شخصية هذا الإمام، فلا يلبـــث أن يعود إلى نفسه شاكاً في مواهبها وقدراتها. فإذا كان يحيى بن حمزة قد ألَّف مــــا مجمـــوع كراريسه بعدد أيام حياته، كما يقول أمثال الشوكاني، فكيف عاش طفولته أولاً؟ ثم كيف قضى فترة طلبه للعلم تلميذاً محصلاً ومطلعاً ومنقباً عن مواقع العلم ومواطن العلمـــاء، وفي بواطن الكتب ومصادر العلم والمعرفة، وكيف عاش داعياً إلى بيعته مضطلعاً بأعباء الحكم، حاكما بكتاب اللّه وسنة رسوله، منفذاً لأحكامهما ومقتفياً لنهجهما، ومجاهداً في سبيل اللّه ينشر العلم والعدل والحق، آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر. وكيف استطاع مع كل هذا، أن يظل إمام علم لا ينفك عن التعليم والمناقشات والفتيا والقضاء، حتى كَوَّنَ جيلاً من التلاميذ الذين أصبحوا علماء؟ ناهيك بتهجده وعبادته وبحياته الخاصة. إنها بالفعل حياة إنسان مقلة الحياة، ونموذج فذ وعلم مفرد من نماذجها وأعلامها.

سبعون مؤلفاً:

نجد بين أيدينا مما هو مسجل ضمن مؤلفات هذا الإمام، زهاء سبعين مؤلفاً نسردها هنا مصنفة قدر الإمكان، بحسب موضوعات محتوياتها من العلوم، ثم نعـــود للتعقيـــب علـــى مصادرها من حيث مواطن الخلاف حول تسجيل وحجـــم ومواقـــع مـــا يوجـــد فيـــه الاختلاف منها.

وذلك بحسب مجالاتها الأربعة العامة: أصول الدين وأصول الفقه والفقه واللغـــــة، دون

ذهاب في التصنيف إلى تفصيلاتها، وبحسب ما أورده الحبشي في كتابه (مصادر الفكر الإسلامي في اليمن) ثم مقارنته مع غيره من المصادر الأخرى لتوخي وتحري الصحة في تسجيل كل المعلومات المتعلقة بمؤلفات الإمام يحيى بن حمزة، مجتمعة ومنفردة، ثم نورد في قسم خاص في آخرها، ما كان من المؤلفات خارج نطاق هذه المجالات الأربعة العامة، ونضع بين قوسين ما ذكر منها في مصادر أخرى.

أولاً. أصول الدين (علم الكلام):

١ـ الإفحام لأفئدة الباطنية الطغام.

منه نسخة مخطوطة سنة ٨١٧هـ، ضمن مجموعة من ورقة (١٥٥) إلى (٢٠٤) بمكتبة الجامع الكبير بصنعاء. (فهرست وزارة الأوقاف ص٥٣٧).

٢ـ التحقيق في أدلة الإكفار والتفسيق.

منه نسخة مخطوطة سنة ٧٢٤هـ، في حياة المؤلف، في (١٤٠) ورقة بمكتبة الأستاذ حسين السياغي، نسخة أخرى بمكتبة الجامع الكبير (مجلد واحد كما هو في البدر الطالع ج٢ ص٣٣١، وفي التحف ص١٨٥.

٣ـ التمهيد لأدلة مسائل التوحيد.

منه نسخة مخطوطة سنة ٧٣٣، في (١١٢) ورقة بمكتبة الجامع برقم (٦١) علم الكلام. (ص٥٧٥ فهرست الأوقاف).

نسخة أخرى بمكتبة الجامع (الكتب المصادرة)، وهو مجلدان كما في البدر الطالع ج٢ ص٣٣١، وكذا في التحف ص١٨٥.

٤ـ **الجواب الرائق في تنزيه الخالق.** (ص ٥٨٥ فهرست الأوقاف. وفي البدر الطالع).

منه نسخة مخطوطة بمكتبة الجامع برقم (١٠) مجاميع.

٥ــ الجواب القاطع للتمويه عما يرد على الحكم والتنزيه (٥٨٥ فهرست الأوقاف).

منه نسخة مخطوطة ضمن المجموعة السابقة، بمكتبة الجامع (ذكره في البدر الطالع).

٦ــ الجواب الناطق بالصواب، القاطع لعرى الشك والارتياب.

منه نسخة مخطوطة ضمن المجموعة السابقة في ٦ ورقات (ص ٥٨٦ فهرست الأوقاف).

٧ــ الرسالة الوازعة لذوي الألباب، عن فرط الشك والارتياب.

منه نسخة مخطوطة ضمن مجموعة من ورقة (٦٠) إلى (٦٣) بمكتبة الأمبروزيانا برقم (g٢٠٥) (فهرست الأوقاف ص ١٢٣٥ وذكره في البدر الطالع).

٨ــ الشامل لحقائق الأدلة وأصول المسائل الدينية.

منه نسخة مخطوطة سنة ١٠٦٦هـ بمكتبة الجامع برقم (٢٤) (الكتب المصادرة).

نسخة أخرى بنفس المكتبة (قسم المكتبة المتوكلية) مخطوطة سنة ١٠٦٩هـ في (٢٨٣) ورقة، برقم (٧٠) علم الكلام. (ذكره الشوكاني في البدر الطالع ج٢ ص ٣٣١، وأنه ٤ مجلدات، وفي التحف ص١٨٥).

٩ــ القسطاس.

في علم الكلام جزآن. ذكره زبارة في (أئمة اليمن) ص٣٢٩، وفي (إيضاح المكنون) لإسماعيل باشا، ج٢ ص٢٢٦ (ذكره في مقدمة شرح الأزهار ص٤٢ ج٣).

١٠ــ مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار.

منه نسخة مخطوطة سنة ٨١٧هـ، بمكتبة الجامع الكبير برقم (١٣١) علم الكلام مع كتاب (المعالم الدينية) للمؤلف، طبع بتحقيق: محمد السيد الجليندي سنة ١٣٨٢ ــ ١٩٦٢م بالقاهرة، عن دار الفكر الحديث في (٣٠٠) صفحة. (فهرست الأوقاف ص ٧٥٠ ذكره في التحف ص١٨٥).

١١ـ المعالم الدينية في العقائد الإلهية.

منه نسخة مخطوطة سنة ٨١٧هـ في (١٩٧) ورقة، مع كتاب (مشكاة الأنوار) بمكتبة الجامع برقم (١٣١) علم الكلام، وقد طبع سنة ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م، بتحقيق: سيد مختار محمد أحمد حشاد، عن دار الفكر المعاصر. لبنان بيروت في (١٥٠) صفحة، (فهرست الأوقاف ص ٧٥٥، وذكره الشوكاني بأنه مجلد واحد، في البدر الطالع ج٢ ص٣٣١، وذكره في التحف ص١٨٥).

١٢ـ مشكاة الأنوار للسالكين الأبرار.

منه نسخة مخطوطة بمكتبة الجامع (الكتب المصادرة) ضمن مجموعة برقم ٨٩. ١٣ ق رقم (١٠) مجاميع جامع في ٨٣٢. (فهرست الأوقاف ص ٧٥٠).

ثانياً: أصول الفقه:

١ـ الحاوي لحقائق الأدلة الفقهية، وتقرير القواعد القياسية.

في أصول الفقه (الترجمان) (ذكره في البدر الطالع ج٢ ص ١٣١: ٣ مجلدات، وذكره في التحف ص١٨٥).

٢ـ الكوكب الوقاد في أحكام الاجتهاد.

جواب على سؤال الفقيه محمد بن مرزوق، من بيت قعد بجبل مسور. منه نسخة مخطوطة سنة ٨٣٢هـ في (٧) ورقات، بمكتبة الجامع ضمن المجموعة رقم (١٠).

نسخة أخرى مخطوطة سنة ٨٦٤هـ، بمكتبة الجامع ضمن المجموعة رقم (٦٦) (الكتب المصادرة) (فهرست الأوقاف ص ٨٥٠).

٣ـ نهاية الوصول إلى علم الأصول.

ذكره المؤرخ زبارة في (أئمة اليمن) ص ٢٢٩، وهو في ثلاثة أجزاء (كما جاء في البدر الطالع للشوكاني ج٢ ص ٣٣١، وعده ضمن أصول الدين، وذكره في التحف بأنه

مجلدان ص١٨٥).

٤ـ المعيار لقرائح النظار في شرح الأدلة الفقهية وتقرير القواعد القياسية.

منه نسخة مخطوطة سنة ٧٤٦هـ في (١٤١ ورقة بمكتبة الجامع برقم (١٠٩٤) فقه.

نسخة أخرى بنفس المكتبة، مخطوطة سنة ٧٢٦هـ برقم (٨٤) (فهرست الأوقاف ص٨٦٠).

ثالثاً: الفقه (علم الفروع):

١ـ الانتصار الجامع لمذاهب علماء الأمصار في تقرير المختار من مذاهب الأئمة وأقاويل علماء الأمة في المباحث الفقهية والمضطربات الشرعية.

فهرست الأوقاف ص ٩١٣ ذكره في البدر الطالع ج٢ ص٣٣١).

أ ـ نسخة الجزء الثاني في (١٤٠) ورقة في مكتبة الجامع، برقم (١٣٨) فقه.

ب ـ نسخة الجزء الأخرى (ثانية) يبتدئ من أثناء نواقض الوضوء، إلى أثناء الآذان. خط قديم في (٢٤٣) ورقة، برقم (١٣٩). فقه.

ج ـ الجزء الخامس، يبتدي من كتاب الزكاة، إلى باب مستحق الزكاة.

مخطوط بقلم المصنف سنة ٧٤٣هـ في (١٨٥) ورقة برقم (١٤٠).

د ـ الجزء الثامن، أوله كتاب الطلاق، إلى كتاب النفقات.

مخطوط سنة ٧٥٧هـ في (١٩٠) ورقة برقم (٣٠٨).

هـ ـ الجزء الحادي عشر، يبدأ من أثناء كتاب الإجارة إلى أثناء الرهن، مبتور أوله. بخط المصنف سنة ٧٤٦هـ في (١٨٨) ورقة برقم (٣٠٩).

و ـ الجزء الخامس عشر، أوله: الفصل الثالث في البينات إلى كتاب الحوالة، مبتور آخره بخط المصنف في (١٥٠) ورقة برقم (٣١٠).

ز ـ الجزء الخامس عشر (مكرر). يبتدئ بأثناء كتاب الكفالة إلى حد السارق، بخط

المؤلف سنة ٧٤٨هـ في (١٥٣) ورقة، برقم (٣١١) فقه. جميع هذه الأجزاء مخطوطة بمكتبة الجامع.

٢ـ **أسئلة الفقيه أحمد بن سليمان الأوزري**، والأجوبة عليها من المؤلف. مخطوطة ضمن مجموعة رقم (١١) بمكتبة الجامع (الكتب المصادرة).

٣ـ الإيضاح لمعاني المفتاح في الفرائض.

ذكره زبارة في (أئمة اليمن) الترجمان. ص ٢٣٠، وذكره الشوكاني في البدر الطالع بأنه مجلد، وجاء ذكره في التحف ص١٨٥.

٤ـ العدة في المدخل إلى العمدة.

ذكره المؤرخ زبارة في (أئمة اليمن) ص٢٢٩، وقال: إنه في الفقه مختصر بالغ الأهمية يقع في جزأين.

٥ـ عقد اللآلي في الرد على أبي حامد الغزالي.

رد عليه في مسألة إباحته للسماع. منه نسخة مخطوطة سنة ١٠٦٤هـ بمكتبة الجامع (الكتب المصادرة) ضمن مجموعة برقم (٦٦)، ونسخة أخرى مخطوطة سنة ٨٣٢هـ، ضمن مجموعة برقم (١٠) بمكتبة الجامع، ٢٢ ق(فهرست الأوقاف ص٦٨٣).

٦ـ العمدة في الفقه.

ذكره زبارة، وقال: إنه يقع في ستة مجلدات. (أئمة اليمن ص٢٢٩). (وكذا في التحف ص ١٨٥: ٦ مجلدات).

٧ـ فتاوى.

منه نسخة مخطوطة سنة ٨٣٢هـ، ضمن مجموعة بمكتبة الجامع[1].

٨ـ الكاشف للغمة عن الاعتراض على الأئمة.

---

(١) فراغ في الأصل

٩ـ مختصر الأنوار المضية في شرح الأربعين السيلقية.

ذكره الزركلي في الأعلام ج٩، ص (١٧٤)، وأشار إلى أنه موجود بإحدى المكتبات.

١٠ـ المصلح للدين الموضح سبيل المرسلين.

ذكره زبارة في (أئمة اليمن ص٢٣٠ (فهرست الأوقاف ص١٠٢٥).

١١ـ من كلام الإمام يحيى في جواز التقليد.

منه نسخة مخطوطة سنة ٨٣٢هـ، ضمن مجموعة برقم (١٠) بمكتبة الجامع.

١٢ـ من كلام الإمام يحيى في المنع بالفتوى بمذهب الإمام الناصر.

منه نسخة ضمن المجموعة السابقة.

١٣ـ **من كلام الإمام يحيى في سؤال ورد عليه، في رجل أرجع زوجته على مذهب الإمام الناصر، وفي أن الطلاق بدعة لا يقع.**

منه نسخة ضمن المجموعة السابقة.

١٤ـ الأنوار المضية شرح الأخبار النبوية شرح الأربعين الحديث السيلقية.

ذكره زبارة في (أئمة اليمن ص ٢٢٩) فرغ منها سنة ٧٣٦هـ. نسخة مخطوطة سنة ١٣٣٠هـ في (٣٠٦) ١٢٣٠. حديث مصادر. (فهرست الأوقاف ص ٢٩٦، وفي البدر الطالع: مجلدان ص٣٣٢، وفي التحف ص١٨٥).

رابعاً: اللغة:

١ـ الأزهار الصافية شرح مقدمة الكافية. (في النحو).

منه نسخة مخطوطة سنة ٨٢٦هـ، بمكتبة الجامع (الكتب المصادرة) برقم (٢) و (٣) نحو، في جزأين. وورد ذكره في (أئمة اليمن) ص٢٢٩ باسم (الأنهار الصافية).

٢ـ **الاقتصار** (في النحو).

ذكره زبارة في (أئمة اليمن) ص ٢٢٩ (وذكره في البدر الطالع: في مجلد، وكذا في التحف ص١٨٥، وكلاهما ضبطه (الاقتصاد) بالدال المهملة.

٣ـ **الإيجاز لأسرار كتاب الطراز**، في علوم البيان ومعرفة إعجاز القرآن.

نسخة مخطوطة سنة ٧٤٤هـ، بخط المؤلف في (١٦٠) ورقة بمكتبة الجامع برقم ٤ بلاغة، نسخة أخرى مخطوطة سنة ٩٠٥هـ، في ٩٦ ورقة بمكتبة دار الكتب برقم (٤٢٩٩). (فهرست الأوقاف ص ١٥٨٠، وفي البدر الطالع ذكره الشوكاني بأنه مجلدان).

٤ـ الحاصر لفوائد المقدمة في حقائق الإعراب.

شرح المقدمة المحسنية في علم العربية. لابن بشاذ المتوفى سنة ٤٦٩هـ.

منه مخطوطة في (١٩٦) ورقة بمكتبة الجامع، ونسخة مخطوطة سنة ٧٨٥هـ في (١٧٤) ورقة بنفس المكتبة برقم (١٨٥) لغة، نسخة مخطوطة رابعة سنة ٧٩٩هـ في (١٧٠) ورقة برقم(١٢٢) لغة، نسخة أخرى مخطوطة سنة ٧٩٨هـ في (١٢٤) ورقة بمكتبة المتحف البريطاني برقم(٣٨٢٤)، نسخة سادسة بمكتبة الأمبروزيانا برقم (g١٠٢) (فهرست الأوقاف ص١٤٦٥، وذكره في البدر الطالع ص ٣٣٢ باسم (الحاصر في مقدمة طاهر)، مجلد. وفي التحف ص١٨٥.

٥ـ الطراز، المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز.

فرغ منه مؤلفه سنة ٧٢٨هـ.. طبع بالقاهرة سنة ١٣٣٢هـ -١٩١٤م هـ ـــ بمطبعة المقتطف في ثلاثة أجزاء. (ذكره الشوكاني أنه مجلدان، البدر الطالع ج٢ ص٣٣١، وفي التحف ص١٨٥).

٦ـ **الفائق المحقق في علم المنطق.**

ذكره المؤرخ زبارة في (أئمة اليمن) ص٢٣٠، والترجمان.

٧ـ القانون المحقق في علم المنطق.

ذكره زبارة في (أئمة اليمن) و (ذكره الشوكاني في البدر الطالع).

٨ـ المحصل في كشف أسرار المفصل.

منه نسخة مخطوطة سنة ٧٢٨هـ بمكتبة الجامع، برقم ٩٨. (فهرست الأوقاف ص١٥١٢) وذكره في البدر الطالع وأنه ٤ مجلدات، وكذا في التحف ١٨٥).

٩ـ المنهاج الجلي في شرح جمل الزجاج.

منه مخطوطة سنة ١٣١٠هـ في (٢٠٠) ورقة بمكتبة الجامع (الكتب المصادرة)، برقم (٦٦) نحو. (ذكره في البدر الطالع للشوكاني ج٢ ص ٣٣١: المنهاج مجلدان، وكذا في التحف).

خامساً: مؤلفات ورسائل في فنون متفرقة:

١ـ إجازة للفقيه أحمد بن سليمان.

نسخة بخط المؤلف بجانب (المعيار) بمكتبة الجامع برقم (٨٤) (علم الكلام).

٢ـ الاختيارات المؤيدية.

ذكره المؤرخ زبارة في (أئمة اليمن) ص٢٢٩، ولعله مخطوط بإحدى مكتبات الهند (ذكره محقق المعالم الدينية ص١٣).

٣ـ أطواق الحمامة في حمل الصحابة على السلامة.

منه مخطوطة في (٧) ورقات ضمن مجموعة بمكتبة آل يحيى بمدينة تريم بحضرموت.

٤ـ جواب على سؤال ورد إليه من الشام، يسأل عن أحواله ومقروءاته ومصنفاته.

منه مخطوطة ضمن مجموعة برقم (١٠) بمكتبة الجامع الكبير (الكتب المصادرة)، نسخة أخرى ضمن مجموعة بخط حفيده بنفس المجموعة.

٥ـ جوابات ثمانية وثلاثين سؤالاً.

نسخة مخطوطة سنة ٨٣٢، بخط حفيد المؤلف: أحمد بن عبدالله بن يحيى بـــن حمـــزة، بنفس المجموعة.

٦ـ الجواب الناطق بالصواب، القاطع لعرى الشك والارتياب.

منه مخطوطة ضمن المجموعة السابقة في (٦) ورقات.

٧ـ الجوابات الوافية بالبراهين الشافية.

نسخة ضمن المجموعة السابقة في سنة ٨٢١هـ، في ١٣ ورقة. ذكره في البدر الطالع.

٨ـ خلاصة السيرة.

لخص فيه سيرة ابن هشام.

٩ـ الدعوة العامة.

منه نسخة مخطوطة ضمن مجموعة برقم (٦٩) بمكتبة الجامع.

١٠ـ الرسالة المفيدة.

منه مخطوطة ضمن مجموعة برقم (٩٣) بمكتبة الجامع. (فهرست الأوقاف ص٦٣٥) في علم الكلام.

١١ـ الرسالة الوازعة لصالح الأمة عن الاعتراض على الأئمة.

منه مخطوطة سنة٨٣٢هـ بخط حفيده، ضمن مجموعة برقم (١٠) بمكتبة الجامع (فهرست الأوقاف ص١٨٩٢).

١٢ـ الرسالة الوازعة للمعتدين عن سب صحابة سيد المرسلين.

طبعت بعناية المؤرخ زبارة سنة ١٣هـ بمصر في المطبعة المنيريـــــة في ٣٦ صفحـــة

(ذكره الشوكاني في البدر الطالع).

١٣ــ صورة كتاب فيه تولية الفقيه مسعود الحويت.

منه مخطوطة سنة ٨٣٢هـ، ضمن مجموع برقم (١٠) بمكتبة الجامع.

١٤ــ صورة كتاب إلى الفقيه مسعود الحويت.

مخطوطة ضمن المجموعة السابقة.

١٥ــ عهد الإمام إلى بعض قضاته.

مخطوطة سنة ٨٣٢هـ، ضمن المجموعة السابقة.

١٦ــ اللباب في محاسن الآداب.

مخطوطة ضمن مجموعة من ورقة ١٦٩ ــ ١٧٣. مكتبة الأمبروزيانا، برقم (g١٢٤)

١٧ــ من كلام الإمام يحيى، وقد طالع كتاب التصفية للفقيه محمد بن حسن الديلمي.

مخطوطة ضمن مجموعة برقم (١٠) بمكتبة الجامع.

١٨ــ نسخة كتاب تعزية في الفقيه أحمد بن يحيى إلى الفقهاء بيت حنش.

مخطوطة سنة ٨٣٢هـ، ضمن المجموعة السابقة (فهرست الأوقاف ص١٣٨٩ . (في الفهرست: بني حبيش).

١٩ــ نسخة كتاب تعزية إلى الشيخ أحمد بن حسن الرصاص، بوفاة الشيخ علي محمد الرصاص.

مخطوطة ضمن المجموعة السابقة. (فهرست الأوقاف ص١٨٢٣).

٢٠ـ نسخ ثلاثة كتب:

ـ أحدها: إلى السادة بالجهات الظاهرية. (فهرست الأوقاف ص١٧٨٠).

ـ الثاني: إلى من وقف عليه من القبائل.

ـ الثالث: إلى السادة أهل حوث.

مخطوطاتها ضمن المجموعة السابقة.

٢١ـ وصية.

أورد جزءاً منها المؤرخ زبارة في ص٢٣١ ـ ٢٣٣. من (أئمة اليمن).

٢٢ـ وصية الإمام يحيى بن حمزة إلى أولاده وزوجاته.

مخطوطة سنة ٨٣٢هـ، ضمن المجموعة السابقة. (فهرست وزارة الأوقاف ص١٤٠٢).

٢٣ـ تصفية القلوب عن درن الأوزار والذنوب.

قسمها إلى عشر مقالات:

منه ست نسخ مخطوطة. (فهرست الأوقاف ص١٣١٥) أفاد في البدر الطالع ج٢ ص٣٣٤ أنه مجلد.

ـ الأولى: سنة ١٠٤٨هـ في (٢٢٢) ورقة بمكتبة الجامع برقم (٧٢). تصوف.

ـ الثانية: في (٢٦٨) ورقة برقم (٧١) بنفس المكتبة.

ـ الثالثة: سنة ١٠٦٠هـ في (٢٢٥) ورقة بنفس المكتبة رقم (٣٦) تصوف.

ـ الرابعة: ضمن الكتب بالجامع (وقف للمدرسة).

ـ الخامسة: سنة ١٠٦٤هـ بمكتبة الأمبروزيانا برقم (b٦٣).

ـ السادسة: سنة ١٣٣٩هـ في(٣٠٧) ورقات بمكتبة المؤرخ زبارة بصنعاء.

٢٤ـ الديباج الوضي في الكشف عن أسرار كلام الوصي.

شرح كتاب (نهج البلاغة). مخطوطة منه سنة ١٠٧٣هـ في (٤٠٠) ورقة بمكتبة الجامع برقم (٣٠٦) أدب.

(فهرست الأوقاف ص١٦٤٦ وفي البدر الطالع: (.. كلام الرضي) ج٢ ص٣٣١، وفي التحف ص١٨٥ (الوصي) كما في الفهرست و المصادر).

كتب المؤلف في مصادر أخرى:

هذا نص ما أورده الأستاذ عبدالله الحبشي، في كتابه: (مصارد الفكر العربي الإسلامي في اليمن). مع حذف طفيف جداً لبعض الجمل والكلمات المكررة، وفي تصنيفها إلى خمسة أصناف فيما هو خاص بمؤلفات المؤلف، وأضفنا بين قوسين، ما هو موجود منها بفهرست وزارة الأوقاف بمكتبة الجامع الكبير، أو بعض المصادر الأخرى، ونورد ما تفرد به الفهرست عند الحديث على محتوياته.

وأعود للتعقيب على مؤلفات الإمام يحيى بن حمزة، بحسب النص السابق لها، من خلال أشهر مصادرها المتوفرة لدينا، وسيقتصر هذا التعقيب على:

١ـ إضافة مؤلفات أخرى.

٢ـ تغيير في أسماء أو عناوين شيء منها.

٣ـ زيادة أو نقصان في عدد أجزاء المخطوطة.

٤ـ وجود نسخ أخرى أو مكررة لشيء منها في مصادر أخرى.

٥ـ مدى تحقيق وطبع شيء من مخطوطاتها، تالٍ لما هو مسجل بهذا المصدر، أو أية إضافات أخرى تستحق التناول، تسهيلاً للباحث والمطلع وأدلة المكتبات وغيرها. ونشير هنا إلى أن ما قدمه الأستاذ الحبشي، هو جهد عظيم وكبير ولائق بباحث متفرغ في مستوى اطلاعه وتفرده في هذا المجال، إلى الحد الذي يدفعنا وغيرنا إلى القول بحق: بأنه فذ متفرد في الاطلاع وتسجيل المخطوطات الفكرية ومؤلفيها وأعلامها في اليمن، وما

قدمه من خدمة لها، هو أجل من الثناء وأكثر من الوصف، فجزاه اللّه عنها خير الجزاء.
والذي نريد الإشارة إليه، أن كتاب الأستاذ الحبشي في ما يخص مؤلفات يحيى بن حمزة، بوصفها موضوع هذا الحديث.. قد اقتصر على تسجيل ما هو منها بمكتبة الجامع الكبير بصنعاء، فيما عدا ذكره بضع مرات لبعض منها في خمسة مصادر. هي: (الأمبروزيانا، والمتحف البريطاني، ومكتبة بالهند، ومكتبتا كل من المؤرخ زبارة والقاضي حسين السياغي، ومكتبة آل يحيى بتريم ـ حضرموت).

وكما قلت.. فإن ما ذكره في هذه المصادر الخمسة، لا يتجاوز بضع مخطوطات من مؤلفات الإمام يحيى بن حمزة، وهذا لا ينال كتاب الأستاذ الحبشي بشيء، إذ أن ذلك مرتبط ربما بطبيعة كتابه من ناحية، ثم إنه جهد رائد وعظيم، وسيظل كذلك، وهذا من ناحية ثانية.

ولأن ما سوف يضاف هنا، يقتصر على ما يدخل ضمن إطار النقط الخمس السابقة.. فإننا سنتناول المخطوطات من مؤلفات المؤلف، في هذا الإطار وخارج التصنيف الموضوعي السابق وبحسب تسلسلها، إلا أننا سنبدأ بكتاب (الانتصار).

١ ـ كتاب الانتصار.

ذكر الأستاذ الحبشي كما سلف.. خمسة أجزاء من الانتصار هي: الثاني، والخامس، والثامن، والحادي عشر، وجزأين مكررين هما: الثاني، والخامس عشر. وذيلها بقوله: (جميع هذا الأجزاء مخطوطة بمكتبة الجامع)، ولفظه هذا لا يفيد الحصر والقصر، إلا أن موضوع كتابه القائم أساساً على الاستقراء، قد يفيد ذلك.

و (فهرست مخطوطات مكتبة الجامع الكبير بصنعاء) يسجل من أجزاء (الانتصار) بمكتبة الجامع خمسة عشر جزءاً، تضم المسجل في كتاب الأستاذ الحبشي والمكرر، ونوضح الجديد في التالي:

أولاً: فهرست مخطوطات الجامع الكبير:

وينحصر ما يضيفه هذا الفهرس من (الانتصار)، في عشرة أجزاء.

١ ـ مجلد الأجزاء الثلاثة الأُوَل: الأول والثاني والثالث، التي سبق اعتمادها ضمن هـــذا التحقيق برمز (ق). وهي بخط الريعاني القدمي، ويتفق في نســختين مــن الثــاني مع ما سبق.

٢ـ الجزء الرابع: وهي أولى المخطوطتين التي تم اعتمادها أصلاً للتحقيق.

٣ـ الجزء الخامس: مخطوطة سنة ٧٨٣هـ. ق: (٢٢٠) م: (٢٨).

٤ـ الجزء الثامن: مخطوطة سنة ٧٨٤هـ. ق: (٢٥٣) م: (٢١).

٥ـ الجزء العاشر: أول المخطوطة: القول في خيار النقيصة.

آخرها: والمستقر من الأراضي والدور وســائر العقــارات. في ربيــع الآخر٧٨٤هـ. ق(٢٢٧) م:(٢٦).

٦ـ الجزء الحادي عشر: مخطوطة سنة ١٠٩١هـ. ق: (١٧٩) م: (٢٩).

٧ـ الجزء الثالث عشر: مخطوطة بخط المؤلف في ١٠ ربيــع الأول ســنة ٧٤٧هـ .ق: (١٥٦)م: (٢٩).

٨ـ الجزء السادس عشر: مخطوطة بخط المؤلف في ١٠ جمادى الآخرة سنة ٧٤٨هـ. ق: (١٦٠) م: (٣٥).

ثانياً: (مصادر التراث اليمني في المتحف البريطاني) للدكتور حسين عبدالله العمري. وفيــه ثمانية أجزاء من (الانتصار) بما فيها المكرر، وهي:

١ ـ الجزء الثاني:

مخطوطة بخط المؤلف سنة ٧٤٢هـ في العشر الثالثة من رجب. ق: (١٧٤).

٢ ـ الجزء الثالث: مخطوطــة في منتصــف ذي الحجــة ســنة ٩٤٧هـ. ق: (٢٧٤) برقم: ٣٩٨٠.

٣ـ الجزء الخامس: مخطوطة في ١٥٤ ق. برقم ٣٩٨١.

٤ ـ الجزء السادس: مخطوطة في ١٨٨ق. برقم ٣٩٨٢.

٥ـ الجزء الثامن: مخطوطة في ٢٢٤ق. برقم ٣٩٧٨.

٦ـ الجزء السادس عشر: مخطوطة في ٣٧٤ ق. برقم ٣٩٨٣.

٧ـ الجزء السابع عشر: داخل ضمن مخطوطة السادس عشر السابقة، وضمن عدد صفحاتها.

٨ـ الجزء السابع عشر: (نسخة ثانية) مخطوطة في آخر أيام شهر رمضان سنة ٧٤٨هـ في ١٦٢ ق، برقم ٣٩٨٤.

ثالثاً: المكتبات الخاصة:

وهي المخطوطات التي استطعنا الحصول عليها من بعض المكتبات الخاصة في اليمن. تضمنت هذه المقدمة تسجيل ما حصلنا عليه من نسخ للأربعة الأجزاء الأولى من الكتاب، وكما أشرنا سابقاً، فإننا ندع المعلومات المفصلة عن مخطوطات الأجزاء من الخامس فما يليه، لتكون في مقدمة كل مجلد على حدة بصفة مستقلة، وهذا تجنباً للتكرار والإطالة، قدر الإمكان.

رابعاً: المؤلفات التي لم يتضمنها كتاب الحبشي:

نورد هنا مؤلفات الإمام يحيى بن حمزة التي لم تتضمنها مصادر الأستاذ الحبشي، الذي اعتمدناه أصلاً لعرض هذه المؤلفات.

ونود الإشارة أولاً: إلى أن اللبس الذي قد يؤدي إلى تكرار أو إهمال من قبلنا، يعود إلى بعض المخطوطات التي ليس لها عناوين محددة، أو التي تتشابه عناوينها العامة، مثل: الرسائل والجوابات والوصايا ونحوها، وهذه يصعب تجنب الخطأ فيها، وقد حرصنا على العمل لتمييزها بواسطة الأسماء أو عدد الأوراق أو التاريخ مهما أمكن ذلك، وبعده لا نجد سبيلاً

إلى ضبط الخطأ وجل من لا يخطئ.

وثانياً: أن مصادر الأستاذ الحبشي لمؤلفات المؤلف، هي أشمل وأوسع، وفيما هو منها في مكتبة الجامع الكبير، فيمكن تمييز ما أورده الحبشي مما ليس موجـــوداً في فهرســـت وزارة الأوقاف، بعدم وجود الإشارة إلى موقع المخطوطة بين قوسين في قائمة المؤلفات السالفة.

وهذه مجموعة المؤلفات التي لم توجد في مصادر الحبشي.

أولاً: فهرست مكتبة الجامع الكبير (فهرست وزارة الأوقاف):

مسلسل	عنوان الكتاب	رقم الصفحة
١	إكليل التاج وجوهرة الوهاج. مخطوطة عام ٨٣٢هـ. ق: ١٤٦ ـ ١٧٥.	١٤٤٤
٢	رأي يحيى بن حمزة في أبي بكر وعمر (ض) ق:٢٠٢-٢٠٦.	٩١٦
٣	جوابات مسائل	١٠٢٥
٤	جوابات مسائل حول الشفعة والجوار	١٠٧٩
٥	نبذة من سيرة الإمام يحيى بن حمزة	١٨٢٠
٦	نسخة من كتاب يحيى بن حمزة إلى سلطان اليمن المجاهد	١٨٢٤
٧	نسخة من دعوة يحيى بن حمزة إلى أمراء آل عماد الدين	١٨٢٤
٨	نسخة من دعوة يحيى بن حمزة إلى سلطان اليمن	١٧٧٠
٩	كتاب يحيى بن حمزة إلى الأمير عبدالله بن أحمد بن قاسم	١٨٢٣

ثانياً: المؤلفات التي يظهر فيها شيء من التشابه والاشتباه:

وهذه حرصنا على إيراد أبرزها هنا، لتحقيق أكبر قدر ممكن من الدقة في تحديد مؤلفات

الإمام يحيى بن حمزة وعناوينها، ثم إن إيرادها لا يعدم الفائدة من تصحيح ما يحتاج منها إلى تصحيح، عن طريق لفت نظر المهتمين والباحثين على أقل احتمال لحجم الفائدة.

وهذه الكتب أعني مؤلفات هذا الإمام كلها، يلحظ فيها بعامة، تشابه كبير بين عناوينها لدرجة تجعل المستقرئ لها، يظن أن الكتاب الوارد في مصدرين، كتابان، أو العكس. وأعود لما رأينا تسجيله هنا نموذجاً لذلك التشابه والاشتباه.

١ــ الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية:

حول هذه الكتاب توجد الملاحظات الآتية:

الأولى: أورد الكتاب بهذا العنوان، سيد مختار، في (المعالم الدينية والعقائد الإلهية) ص١٢،٦. الطبعة الأولى ١٩٨٨م. بينما أورده الحبشي في (المصادر) ص ٥٦٧، بنفس العنوان. ما عدا الكلمة الأخيرة (الدينية)، فقد جاءت (الدنيوية)، كما جاء ذكره في (البدر الطالع) ص٣٣١، و(التحف شرح الزلف) ص١٨٥ بأسم (الشامل) مجرداً، اختصاراً للاسم، والصحيح ما أوردناه هنا، استناداً إلى الاستقراء، وهي كلمة (الدينية)، ولتناسبها مع موضوع الكتاب.

الثانية: قال الدكتور أحمد محمود صبحي في تصديره لكتاب (المعالم) ص٦: بأن مؤلّف الإمام يحيى بن حمزة (المعالم الدينية في العقائد الإلهية)، يتضمن تلخيصاً لمؤلفه الضخم (الشامل).

الثالثة: لم نجد هذا الكتاب ضمن فهرست الأوقاف لمخطوطات الجامع الكبير، برغم أن مصادر الأستاذ الحبشي تؤكد وجود مخطوطته في مكتبة الجامع كما سبق.

٢ــ الحاوي لحقائق الأدلة الفقهية وتقرير القواعد القياسية:

وحوله الملاحظات الآتية:

الأولى: جاء ذكره في (مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن ص٥٦٧). ولم يحدد

مجلداته ولا مكان مخطوطته وليس في مكتبة الجامع، كما يظهر من عدم وروده في فهرست الأوقاف.

الثانية: جاء ذكره في (البدر الطالع) و (التحف شرح الزلف)، وأنه ثلاثة مجلدات مخطوطة، وكذا في (المعالم الدينية ص١٢)، ولم يحدد أي منها مكانه. وأفاد مصدر آخر بأنه من الكتب المفقودة.

الثالثة: عرفنا أن منه مجلدين هما: الأول: صورة مخطوطة لدى القاضي محمد سعد الشرقي بمكتبته الخاصة، والثاني: مخطوطة لدى الأستاذ محمد بن محمد بن يحيى مطهر.

الرابعة: أن مخطوطة (المعيار لقرائح النظار في شرح الأدلة الفقهية، وتقرير القواعد القياسية)، لنفس المؤلف من جهة، وفي نفس الموضوع من جهة ثانية، وبنفس العنوان عدا الكلمتين الأوليين من (الحاوي)، والثلاث الأولى من المعيار، مما يوحي بأن هناك علاقة ما بين الكتابين، قد تكون مثلاً، في أن الأخير هو ملخص أو منتزع من الأول، كما جاء في مقدمة المعيار شيء من هذا.

٣ـ الاقتصار (في النحو):

هكذا أورده في المصادر ص٥٦٥، بحرف الراء في آخره، بينما جاء في البدر الطالع، وفي التحف، بالدال المهملة كما سبق، إلا أن تراجم شرح الأزهار ج٣ ص٤٢، تؤكده بالراء. وهذه التراجم للعلامة أحمد بن عبدالله الجنداري (رحمه الله).

٤ـ العمدة (في الفقه):

ذكره المؤلف في مقدمة (الانتصار) وورد في المصادر عن (أئمة اليمن)، بأنه ستة مجلدات، وكذا في التحف، ويشتبه بكتاب (العدة في المدخل إلى العمدة) للمؤلف أيضاً، ذكره في (المصادر) عن (أئمة اليمن) وأنه جزآن في الفقه أيضاً، ويظهر أنه مختصر (العمدة) بناء على ما جاء في أئمة اليمن بأنه مختصر بالغ الأهمية، ولكن لم نطلع على ما يؤكد ذلك، أو يحدد سبق أحدهما للآخر.

٥- الأزهار الصافية شرح مقدمة الكافية:

جزآن في النحو، وكما سبق فقد ذكره في (أئمة اليمن)، باسم (الأنهار الصافية). وبرغم ذكرها في جملة مخطوطات الجامع الكبير، فلم يرد ذكرها في فهرست الأوقـاف، ولعـل عنوانها الصحيح: (الأزهار الصافية) كما جاء في (المصـادر)، وكمـا جـاء في تراجـم شرح الأزهار.

٦- الإيجاز لأسرار كتاب الطراز في علوم البيان ومعرفة إعجاز القرآن:

وتبدو العلاقة واضحة في العنوان بينه وبين كتاب (الطراز) للمؤلف، ولكن دون معرفـة نوع هذه العلاقة، إلا فيما إذا كان (الإيجاز) مختصر (الطراز). وقد صدر كتاب الطـراز في مجلدات ثلاثة، وبين أيدينا نسخه صادرة عن (دار الكتب العلمية) ببيروت عـام ١٩٨٠م. وبرغم أن على ورقته الأولى: (أشرفت على مراجعته وضبطه وتدقيقه جماعة مـن العلمـاء بإشراف الناشر) إلا أن أولى صفحات الكتاب، مقدمة المؤلف، فلم يقدم هؤلاء (الجماعة من العلماء) للكتاب، وكل ما أضافوه لا يكاد يتجاوز فهارس الموضوعات، وبعض الهوامـش القليلة، مع ظهور لهجة تجنٍ وعسف في هذه الهوامش علـى المؤلـف مثـل مـا في ص٣ هامش(١) ج١، تعليقاً على استخدام المؤلف جمع (أكتبة) للقلة، عـن (كتـب) مفردهـا كتاب.. فجاء نص الهامش: (هذا جمع لم تستعمله العرب). هذه الأربع أو الخمس الكلمات فقط، دون أن يستند فيها إلى أحد.

ومثل الهامش على قول المؤلف: (.. فالمعاني جمع معنى كمضارب ومقـاتل، والمعنـى مفعل، واشتقاقه من قولهم: عناه أمر كذا إذا أهمه ..) فجاء التعليق على كلمة (مفعـل) في الهامش، بلفظ: (١) هذا كلام من لا يدري، والصواب أنه مشتق من عنيت الأمر، كرميت إذا كنت قاصداً له، فمعنى الكلام مقصده. كتبه سيد المرصفي) انتهى ص١٠ ج١.

وأسلوب صاحب الهوامش هذا، لا يوحي بأنه أسلوب عالم أو عارف، وهو يقول عـن المؤلف: بأن كلامه كلام من لا يدري، وكأنه يخاطب تلميذاً في الفصـل لم يحـرز بعـد أبجديات اللغة، لا عَلَماً من أبرز أعلام اللغة بكل علومها، وكأن صدره موغور على المؤلف،

وليته أصاب في اعتراضه، ولكنه عبر فعلاً عن قصور في اللغة من جهة، وفي قدرته على فهم المعنى الذي أورده وأراده المؤلف من جهة ثانية؛ إذ أن أصل الفعل (عنى) سواء من (أهــم) أو (قصد).

وعن (الإيجاز) يقول محقق (المعالم الدينية): (يبدو أنه لأحد تلامذته)، و لم يوضح ما بنى عليه هذا الاحتمال.

٧ـ الفائق المحقق في علم المنطق:

٨ـ القانون المحقق في علم المنطق:

كما سبق ذكرهما في (المصادر) ص٥٦٨ برقمي (٣٩ ـ الفائق) و (٤١ ـ القانون).. على أنهما كتابان استند في ذلك إلى (أئمة اليمن). وقد ذكر (القانون) الشوكاني في (البدر الطالع) ص٣٣٢، و لم يذكر أي من هذه المراجع مكاناً أو حجمــاً أو تاريخــاً لأي مــن الكتابين. وحتى يظهر ما يؤكد الحقيقة، فإن الذي يمكن ترجيحه الآن، هو أنهمــا كتــاب واحد، هو (القانون) الذي ذكره الشوكاني، ويسند هذا أن التشابه بين الكلمتين في الشكل مهد للتَّصحيف وتحويل كلمة (القانون) إلى (الفائق).

٩ـ خلاصة السيرة:

وهي خلاصة لسيرة النبي (ص) لابن هشام، كما ظهر من مصادر الأســتاذ الحبشــي، ولكن لم نطلع على ذكر له حتى الآن فيما توافر لنا من مراجع.

١٠ـ الديباج الوضي في الكشف عن أسرار كلام الوصي:

في (المصادر) (الوصي) بالواو والصاد المهملة، فياء، وكذا (التحف شرح الزلف) إلا أن الشوكاني ضبطها في (البدر الطالع)، بـ(الرضي) بالراء والضاد المعجمــة فيــاء، ولعــل الأصح (الوصي).

خـــاتمـــة:

نكتفي بهذا العرض السريع لمؤلفات الإمام يحيى بن حمزة؛ إذ ليس هذا مقام الوقـــوف عندها أكثر للبحث والفحص، فذلك مقام بحث خاص بمؤلفاته، يصل إلى أدق المعلومـــات عنها وعن أماكنها وعناوينها وموضوعاتها إلى آخره، وقد حرصنا أن نضمن هذه المقدمة ما أمكن مما هو متناسب مع موضوعها وغايتها وطبيعتها، آملين أن يكون ذلك مقارباً لحدود المطلوب منها.

ونعود إلى تضمين هذه الخاتمة إشارتين:

أولاهما: منهج تحقيق الكتاب.

وفي هذا الجانب فقد وضعنا منهج تحقيق (الانتصار) على الأسس العامة التالية:

١ـ المقدمة: بمحاورها الثلاثة السالفة.

٢ـ ملاحق الكتاب المتعلقة بالفهارس والتراجم والتخريجات.

٣ـ الهوامش الخاصة بالكتاب.

٤ـ وضع التصحيح أو التصويب للأخطاء الإملائية أو اللغوية أو النقص، مما رأينا تركه كما هو بالمخطوطة الأصل، بين قوسين في (القلب)، عقب الكلمة المتغيـــا تصحيحهـــا أو تصويبها في مكان النقص المحتمل.

أما ما عدا ذلك من توضيح أو تصويب أو إشارات إلى غرض المؤلِّف أو ما يضارعهـــا، فإن مكانها الهامش.

ثانيتهما: رموز وألقاب الأعلام والأسماء الواردة في الكتاب.

في البداية لهذه الإشارة نود القول بأن مؤلفات الزيدية في اليمن، والفقهية منها خاصـــة، لها رموز مصطلح عليها من حرف أو حرفين أو ثلاثة، تمثل اختصاراً لأسماء بعض الأعـــلام

والكتب، وبعض الفرق التي يكثر إيرادها، وترديدها، وكذا ألقاب مصطلح على تحديد المراد بها إذا أطلقت. ونورد هنا مجموعة هذه الرموز والألقاب الموجودة في هذا الكتاب فقط، موزعة ومتناثرة في أماكن ذكر كل منها، كما هي كذلك في مختلف كتب المخطوطات اليمنية الفقهية خاصة، وهي نوعان: الألقاب المطلقة، والرموز.

أولاً: ألقاب الأعلام:

١ـ الإمام الهادي، أو الهادي: يحيى بن الحسين.

٢ـ القاسم، أو الإمام القاسم: القاسم بن إبراهيم.

٣ـ الناصر، أو الإمام الناصر: الحسن بن علي الأطروش.

٤ـ العبادلة الثلاثة: عبدالله بن عباس، وعبدالله بن مسعود، وعبدالله بن عمر.

والأربعة: يضاف إليهم عبدالله بن عمرو بن العاص.

٥ـ السيدان، الأخوان: المؤيد بالله وأبو طالب.

٦ـ السادة الثلاثة: المؤيد بالله وأبو طالب وأبو العباس.

٧ـ المؤيد بالله: أحمد بن الحسين الهاروني.

٨ـ أبو طالب: يحيى بن الحسين الهاروني.

٩ـ المنصور بالله: عبدالله بن حمزة.

١٠ـ أبو العباس أحمد بن إبراهيم بن الحسن.

ثانياً: رموز الأعلام:

١ـ (ص) بالله: الإمام المنصور بالله.

٢ـ (م) بالله: الإمام المؤيد بالله.

٣- (ط): أبو طالب.

٤- (ع): أبو العباس.

٥- (ح): الإمام أبو حنيفة.

٦- (ش): الإمام الشافعي.

٧- (ك): الإمام مالك.

٨- (ص ح): أصحاب أبي حنيفة.

٩- (ص ش): أصحاب الشافعي.

١٠- (ف): الفقيه أبو يوسف.

١١- (ث): سفيان الثوري.

(وقد نجز غرضنا من هذه المقدمة) بحسب مقولة المؤلف عليه السلام راجين أن نكون قد وفقنا في تقديم أقل ما يجب تجاه هذا الكتاب الموسوعة النادرة للفقه الإسلامي، ومؤلفه الإمام العالم المجتهد المجاهد المؤيد بالله يحيى بن حمزة، وحققنا شيئاً من الانتصار لكتاب (الانتصار) ليخرج من غياهب العزلة التي ظل فيها حبيس المخطوطات المشتتة قرابة سبعة قرون، بالشكل والأسلوب اللائقين به، ولو في أدنى حد ممكن، آملين من الله تعالى أن يجعله عملاً خالصاً لوجهه الكريم، وأن يكفر عنا بحسنات حسنةٍ سيئات سيئةٍ إنه جواد كريم وغفور رحيم، والرجاء من كل قارئ قادر على أن يسد خللاً أو يصحح خطأً تقع عليه عيناه، أن يفعل ذلك بقدر الإمكان، وأن يتجاوز عنا فيما تجاوزه السهو والخطأ منا، وحسبنا أنا قد تمسكنا فيه بمبدئنا بأن نبذل الجهد بما في وسعنا. وإن كان يسيراً وقليلاً، فإن الله يضاعف لمن يشاء. ﴿**ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها**

ما اكتسبت﴾.

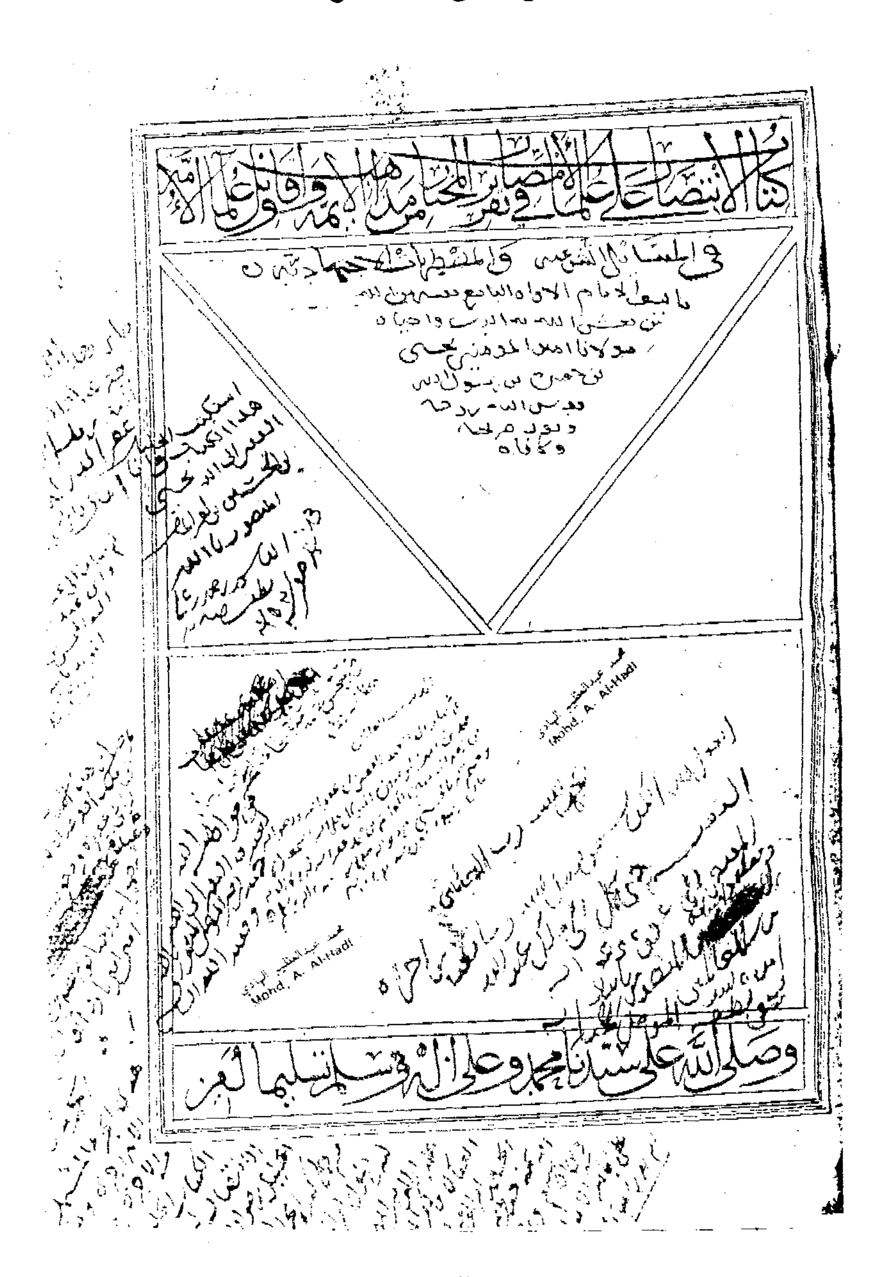
﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو اخطأنا، ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملتـــه علـــى الذين من قبلنا، ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به، واعف عنا واغفر لنا وارحمنـــا، أنـــت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين﴾.

(وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين)

عبد الوهاب بن علي بن محمد بن إبراهيم حورية المؤيد

صنعاء ــ أكتوبر ٢٠٠٠م.

نماذج من المخطوطات


كتاب الانتصار على علماء الأمصار وتقرير المختار من مذاهب الأئمة وأقاويل علماء الأمة

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم تسليما كثيرا

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله وصلواته على محمد وآله [illegible]

الحمد لله القيوم الذي لا يستولي على كنه جلاله عميقات مذاهب الفكر والأفهام، المتعالي بكبريائه عن أن ترتقي إليه مطامح
الظنون والأوهام، المنزه [illegible] ذاته عن مشاكلة المكونات من الأعراض والأجسام، المتقدس عن حصول الأبعاض
والجهات على جهة التحيز والأجرام، المقدس بالصفات الإلهية الشريفة العظام، المسمى بالأسماء الحسنى المحكمة الكرام
المنعم الذي ضرب علينا من فضله سرادقات نعمه الجسام، وأرخى علينا من جوده سرابيل الكرم والإنعام، بما هدانا من
معالم الدين والإسلام، وخصنا بما عرفنا من حقائق الشرائع والأحكام، وتمييز الحلال من الحرام، وأشهد أن لا
إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة تكون سببًا لإحراز عفوه وغفرانه، وذريعة إلى الفوز بثوابه وعظيم رضوانه،
والصلاة على رسوله المؤيد بالواضحات من الأعلام، الهادي إلى السبيل الداعي إلى دار السلام محمد [illegible]
وآثاره، وإمام من اهتدى بهديه وعلى مناره، وعلى آله الطيبين الذين [illegible] عن الدين كل ظلام [illegible]
[illegible] عنه كدورة كل قتام [illegible] مواضع الأقدام [illegible]
[illegible] رضوانه وأحلهم على الدرجات
من فضله ومزيد إحسانه. أما بعد فإن أفضل ما شغل [illegible] وأفنى فيه عمره هو طلب العلم وتعاطيه
فإنه أفضل الأعمال وأشرفها [illegible] ثم إن الباعث على هذا الإملاء غرضان، فالغرض
الأول منهما هو أن العلم لما كان من أعلى المراتب وأشرفها وأسنى المناقب وأرفعها وأحظاها، وأنفس الأعمال وأزكاها
وأشرف ما خلفه الإنسان بعد الموت [illegible] في الدين فأحببت أن يكون لي بعد الموت ما عسى أن
[illegible] ثوابه ولا ينفد أجره بصدق قوله تعالى: ﴿إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم﴾ وفي الحديث عن صاحب الشريعة
صلى الله عليه: «إذا مات ابن آدم انقطع عنه سائر عمله إلا [illegible] أو ولد صالح يدعو له»
الغرض الثاني أن الله تعالى لما وفقني لإتمام كتاب [illegible] في المباحث الفقهية وكنت قد اقتصرت فيه على ذكر المذهب
ودليله وذكر من خالف مذهبنا أو وافق من علماء الأمة وفقهاء العامة ولم أذكر أدلة المخالفين ولا ذكر المختار من
[illegible] المسائل [illegible] وعدت في أمر الكتاب [illegible] في المعتمد [illegible]
إليه كما [illegible] فأعملت [illegible] هذا الكتاب [illegible]
للكتب أبوابًا [illegible] الأبواب فصولًا والفصول [illegible] ذكرت كل مسألة من مسائله من خالف فيها وأوردت لكل
مجتهد حجته من الأدلة ولم [illegible] كل مذهب من تلك المذاهب بدليله وإيراد أحسن ما [illegible] في نصرته وتقرير
مقالته حتى إذا كملت المذاهب [illegible] في المسألة ذكرت المختار من تلك المذاهب [illegible] وأوردت الانتصار
[illegible] فصار [illegible] مرتبًا على مراتب ثلاث: المرتبة الأولى أن تكون المسألة قد وقع فيها خوض من أئمة
العترة وفقهاء الأمة [illegible] فيها النظر [illegible] وحصل فيها النزاع بينهم [illegible]
أن معظم المسائل قد خاضوا فيه [illegible] كل واحد منهم على حسب ما [illegible] من النظر [illegible] من الدليل الشرعي [illegible]
هذا حاله من المسائل ذكر لكل واحد منهم دليله [illegible] بذكر المختار من تلك المذاهب [illegible]
من تلك المذاهب المذكورة. المرتبة الثانية [illegible] لأئمة العترة فيها قول [illegible] فيها خوض [illegible]
[illegible]
من [illegible] المختار من تلك الأقاويل [illegible]
[illegible] المرتبة الثالثة ما لا يكون لأئمة العترة ولا لفقهاء الأمة فيها قول [illegible]
[illegible] فاذكر المسألة وأوضح الوجه
الشرعي [illegible] على هذا الترتيب وصار [illegible] المذاهب
و[illegible] الانتصار [illegible]
[illegible] من مذاهب الأئمة [illegible] وأنا أسأل الله تعالى [illegible]
[illegible] وجعله خالصًا لوجهه [illegible]
[illegible] من مقاصد الكتاب [illegible]

والاكل فهي امور اضافيه الى هذه الافعال زايده عليها وهكذا غيرها من سائر الاحكام وذهب الشيخان
ابو الحسين ومحمود الخوارزمي الى ان هذه الاحكام ليست امورا زايدا على ذات الافعال على حسب ما يقوله
الشيوخ من اصحاب ابي هاشم فالحسن عندهما انه ليس الا انه لا حرج على فاعله في فعله كالتنعم بحق
والقبيح امر يستحق عليه الذم فقبح الظلم ليس الا انه يستحق عليه الذم وحسن التفضل ليس الا انه
لا حرج على فاعله ووجوب شكر المنعم ليس الا انه يستحق الذم بتركه وهكذا القول في سائر الاحكام
كلها والمختار عندنا ما عول عليه الشيخان ابو الحسين والخوارزمي من المعتزلة ويدل على ما اخترنا
هو ان هذه الاحكام في الحقيقة راجعة الى امور سلبية والسلب نفي والنفي لا يكون امرا ثبوتيا فضلا
عن ان يكون صفة زايدة على حكما راجعا اليه وبيان ذلك ان المرجع بالحسن ليس الا انه لا حرج على من فعله
كالاكل والشرب والمرجع بالقبح هو انه يحسن ذم فاعله ولا حرج على من ذمه عليه ويرجع بالوجوب
على انه لا حرج على من ذم تاركه ويرجع بصفة الندب على انه يحسن فعله ولا حرج على تاركه والمكروه راجع
الى انه لا يستحق تاركه ولا فاعله مدحا والمباح لا حرج على من فعله ايضا ولا على من تركه فاذا كانت هذه
الاحكام راجعة الى ما ذكرناه من هذه السلوب فلا وجه لجعلها امورا ثبوتية وصفات راجعة الى
هذه الافعال وانما تكون مزايا واضافات تختص بالافعال من غير ان يكون هناك وصف زايد على
الفعل يختص به من غير ان يكون هناك وصف زايد على الفعل يختص به زايدا على ذاته لما اشرنا اليه فاذا
تمهد بان الحكم المرجع به الى ما ذكرناه فالذي عليه ايمة الزيدية والاكابر من المعتزلة البصرية والبغدادية
ان هذه الاحكام منقسمة الى ما يستقل العقل بدركه والى ما لا يستقل العقل بدركه فالذي يستقل به
العقل ينقسم ايضا الى ما يكون معلوما بالضرورة ولا يكون يفتقر الى نظر وتفكر وهذا نحو قبح الظلم
والعبث ونحو وجوب شكر المنعم وحسن الانصاف وغير ذلك من الاحكام التي يعلم ضرورة من جهة العقل
والى ما يكون معلوما بنظر العقل وتفكره وهذا نحو قبح الكذب النافع وحسن الصدق الضار فان هذا
يحتاج الى تامل وفكر فان هذا الكذب يكون قبيحا مع كونه نافعا لان الوجه في قبحه كونه كذبا سوا كان فيه نفع
او لم يكن وهكذا القول في حسن الصدق الضار فان الوجه في حسنه ليس الا كونه صدقا سوا كان ضارا او لم
يكن وهكذا القول في حسن الصدق الضار فان الوجه في حسنه ليس الا كونه صدقا كان ضارا او لم يكن ضارا فلا بد
من تقرير البرهان على ما ذكرناه من قبح هذا وقبح ذاك والرد لهما الى الاصل في قبح احدهما وحسن الاخر واما الذي لا يستقل
العقل فيه بادراكه فهو سائر المقبحات والمحسنات الشرعية فقبح الزنا والربا وشرب الخمر المسكر قبح من جهة
الشرع لا مجال للعقل فيه وكذلك حسن الصلوة والصوم والحج معلوم من الشرع لا يهتدي العقل فيه ولا له
هداية اليه بل هو محتاج الى الشرع لا يهتدي العقل لوجه من هذه المحسنات والمقبحات الشرعية والذي
عليه محققوا الاشعرية وجميع فرق المجبرة ان الاحكام كلها شرعية وانه لا مجال للعقل في تقريرها
وانما فيها الا بصيرة ولا بنظر وانما مستندها الادلة الخطابية والامور النقلية قطعيها وظنيها
وزعموا انه لا حكم للعقل اصلا وانما الحكم كله للشرع **والمختار عندنا** ما عول عليه اصحابنا الزيدية والمعتزلة
ويدل على ما اخترناه هو ان هذه الاحكام لو كانت شرعية لكان لا يعلمها الا من علم طريقها ونحن نعلم
قطعا ان منكري النبوات والشرايع قاطعون بصحة هذه الاحكام من استحسان الصدق واستقباح الكذب

والظلم

المذهب الثاني ... العروق (١)

المذهب الثالث ... ولم يروا إسنادها (٢)

[illegible]

المسألة الثالثة التسمية (١)

الفرع الأول هل تكون التسمية مع ... واجبة أو مستحبة (٢)



[مقدمات المؤلف]

الحمد لله وصلاة على سيدنا محمد وآله، اللهم أعن يا كريم.

الحمد لله القيوم الذي لا تستولي على كنه جلاله عميقات مذاهب الفكـــــر والأفهـــام، المتعالي بكبريائه عن أن ترتقي إليه متاهات الظنون والأوهام، المنزه في ذاته عـــــن مشـــاكلة المكونات من الأعراض والأجسام، البعيد عن الحصول في الأماكن والجهات على حد تَحَيُّز الأجرام، المقدس بالصفات الإلهية الشريفة العظام، المسبَّح بالأسماء على ألسنة الملائكة الكرام، المنعم الذي ضرب علينا من فضله سرادقات نعمه الجسام، وأرخى علينا من جوده ســـرابيل المنن والإنعام، بما ألهمنا من معرفة معالم الدين والإسلام، وخصنا بما عرَّفَنـــا مـــن حقـــائق الشرائع والأحكام، وتمييز الحلال من الحرام.. وأشهد أن لا إله إلا اللّه وحده لا شريك له، شهادة تكون سبباً لإحراز عفوه وغفرانه، وذريعة إلى الفوز بثوابه وعظيم رضوانه. والصلاة على رسوله المؤيد بالواضحات من الأعلام، الهادي إلى الرشد الداعي إلى دار السلام، محمد المحمود في طرائقه وآثاره، وإمام من اهتدى بهديه وعلم مناره، وعلى آله الطيبـــين الذيـــن أشرق بضياء علومهم عن الدين كل ظلام، وانحسر بنور أنظارهم عنه كُدُورة كل قتــــام، حتى رسخت عروقه وتقررت منه مواضع الأقدام، فتجلَّت أنواره عن حقائقها وأســـرارها، وطلعت شموسه واضحة فأسفر وجه نهارها. فجزاهم اللّه عن حميد سعيهم في دينه أعظـــم رضوانه، وأحلهم أعلى الدرجات من فضله ومزيد إحسانه.

أما بعد: فإن أفضل ما شغل الإنسان به نفسه وأفنى فيه عمـــره، هـــو طلـــب العلـــم وإعطاؤه، فإنه أفضل الأعمال وأشرفها، سواء وفق لإحرازه طالبه أو أخطأه. ثم إن الباعث على هذا الإملاء غرضان:

فالغرض الأول منهما هو: أن العلم لما كان من أعلى المراتب وأسناها وأشرف المناقب وأرفعها وأحظاها، وأنفس الأعمال وأزكاها، وأشرف ما يخلفه الإنسان بعد الموت، لشرفه وعلو فائدته في الدين .. فأحببت أن يكون لي بعد الموت ما عسى أن يبقى ثوابه ولا ينفد أجره، تصديقاً لقوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ**﴾[يس:١٢]. وفي الحديث عن صاحب الشريعة صلوات الله عليه: «إذا مات ابن آدم انقطع عنه سائر عمله إلا ثلاثة: علم ينتفع به، أو صدقة تجري، أو ولد صالح يدعو له»[١].

والغرض الثاني: أن الله تعالى لما وفقني لإتمام كتاب (العمدة في المباحث الفقهية)[٢] وكنت قد اقتصرت فيه على ذكر المذهب ودليله، وذكر من خالف مذهبنا أو وافق من علماء الأمة وفقهاء العامة، وألغيت ذكر أدلة المخالفين، وذكر المختار من الأقاويل في المسألة، وتقرير الحجة عليه، ووعدت في صدر الكتاب أن الله تعالى إن نفس لي في المهلة وتراخى الأجل ضممت إليه كتاباً، فلما أنجز الله العدَةَ، وصدق الرجاء بتنفيس المدة، ابتدأت بتأليف هذا الكتاب فأجعله كتباً، ثم أضمن الكتب أبواباً، ثم أحشو الأبواب فصولاً، والفصول مسائل، فأذكر في كل مسألة من خالف فيها، وأورد لكل مجتهد حجته من الأدلة، ولم آل جهداً في تقرير كل مذهب من تلك المذاهب بدليله وإيراد أحسن ما أجده في نصرته وتقرير مقالته، حتى إذا أكملت المذاهب بأدلتها في المسألة، ذكرت المختار من تلك المذاهب وقررته بحجته، وأوردت الانتصار بإبطال ما خالفه، فصار في سياقه مرتباً على مراتب ثلاث:

المرتبة الأولى: أن تكون المسألة قد وقع فيها خوض من أئمة العترة وفقهاء الأمة، وتكرر فيها النظر، وطالت فيها الخصومة، وحصل فيها النزاع بينهم. وهذا هو الأكثر المطرد من جهة أن معظم المسائل قد خاضوا فيه، وأفتى كل واحد منهم على حسب ما يعن له من النظر ويقوى من الدليل الشرعي، وما هذا حاله من المسائل، أذكر لكل واحد منهم دليله وأوضحه، ثم أشفعه بذكر المختار من تلك المذاهب، وأذكر ترجيحه على غيره من تلك

---

(١) أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي.

(٢) كتاب (العمدة) في الفقه، ستة مجلدات كما جاء في مصادر الحبشي عن (أئمة اليمن) للعلامة زبارة.

المذاهب المذكورة.

المرتبة الثانية: أن لا يكون لأئمة العترة فيها قول وللفقهاء فيها خوض.. وما هذا حاله فهو مغفور قليل ولا يُعثر عليه إلا على جهة الندرة، بالإضافة إلى ما قد خاضوا فيه، فأذكر المسألة وأوضحها ببراهينها الشرعية لكل واحد من المخالفين، ثم أذكر المختار من تلك الأقاويل، وما أراه صالحاً للمذهب منها بمعونة اللّه، فأما ما كان مجمعاً عليه فأذكره، ثم أوضحه بحجته من غير زيادة.

المرتبة الثالثة: ما لا يكون لأئمة العترة ولا لعلماء الأمة فيها قول، وما هذا حاله فإنما يُعثر عليه في الندرة ويوجد على جهة القلة، وهو أدخل في الندور من الذي قبله. وما هذه صفته، فأذكر المسألة وأوضحها بالحجة الشرعية على حد ما أجده وأعثر عليه، فلما نزلته على هذه الهيئة، ورتبته على هذا الترتيب، وصار معتمداً في معرفة المذاهب وحجج التأويل، ووسيلة إلى تمييز الصحيح المختار من الأقاويل.. سميته بكتاب:

(الانتصار على علماء الأمصار في تقرير المختار من مذاهب الأئمة وأقاويل علماء الأمة)

وأنا أسأل اللّه بجلاله وعلو شأنه وجبروت ملكوته وقاهر سلطانه، أن يوفق فيه القصد ويخلص فيه النية، ويحقق فيه الأمل ويصدق الأمنية، ويجعله خالصاً لوجهه، مطابقاً لرضاه بمنه وطوله، إنه قريب مجيب.

تمهيـــد

واعـــلم أنّا قبل الخوض فيما نريده من مقاصد الكتاب، نذكر تمهيـــداً يشـــتمل علـــى مقدمات خمس تكون قاعدة لمهاده، وعوناً على إحراز أسراره ومراده، ولا غنى عنها لمـــن خاض في المسائل الفقهية، وتكرر نظره في المذاهب الخلافية، وأكثَر الكتب الفقهية خاليـــة عنها، ونحن نوردها ونشرحها بمعونة اللّه تعالى.

وكتابي هذا متميز عن سائر الكتب المصنفة في هذا الفن بخصال لا تخفى علـــى النـــاقد البصير، ويدري بمواقعها كل ألمعي نحرير.

المقدمة الأولى: في بيان ماهية الحكم وصحة نقل الأسماء

اعلم أنه يتعذر أنا نتكلم في الأحكام الشرعية، كالقبح والحسن والوجوب والندب والإباحة والكراهة، وتحصيلها بأدلتها الشرعية، ولم نفهم ماهية الحكم وحقيقته؛ لأن الكلام على ثبوت الشيء ووجوده، فرع على الكلام على تصور ماهيته وبيان معناه. ويتعذر أن نتكلم في أن الصلاة مقولة على هذه الأفعال وغيرها من الأسماء الشرعية، ولم نقدم صحة نقل الأسماء، فهذان[1] مطلبان تشتمل عليهما هذه المقدمة. والعجب من نظار الفقهاء حيث تكلموا على هذه الأحكام ولم يظهروا هذه الأسرار، ولا أبرزوا خفاياها مع شدة الحاجة إليها.

المطلب الأول: في بيان ماهية الحكم ومعناه.

والذي ذهب إليه نظار الأشعرية[2] والمحققون منهم، كالجويني[3] والغَزالي[4] وابن الخطيب الرازي[5] أن المرجع لما[6] ذكرناه من هذه الأحكام ليس إلا مجرد إيصال الخطاب بالفعل من غير أمرٍ وراء هذا.

فالقبيح عندهم: ما قيل فيه: لا تفعلوه.

---

(١) في الأصل: فهذه.

(٢) الأشعرية: أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، المتوفى سنة ٣٢٤هـ. (راجع الملل والنحل للشهرستاني ج١/٩٤).

(٣) أبو المعالي، عبدالملك بن عبدالله الجويني الأشعري، المعروف بإمام الحرمين، شيخ الأشعرية ومتكلمهم، ولم يكن أشعرياً؛ لأنه يقول: فعل العبد بقدرة العبد مستقلة ولا كسب. له مصنفات مشهورة في الأصولين: (البرهان)، و(الورقات) و(المنتخب). وكان له عدد كبير من الطلبة. ا.هـ مقدمة الأزهار.

(٤) أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الأشعري الطوسي(٤٥٠ – ٥٠٥هـ). ولد في طوس سنة ٤٥٠هـ، قرأ على الجويني بطوس حتى توفي الجويني، فانتقل إلى العراق. وله مؤلفات مشهورة منها: (إحياء علوم الدين) و(المستصفى) و(المنتخب) وغيرها، وكان أشعري المذهب ثم انتقل إلى مذهب الزيدية، وصح رجوعه برواية الشيخ محيي الدين الجيلاني، ومثله قال الإمام الشرفي، ويشهد بذلك كتابه (سر العالمين)، واشتغل آخر عمره بالزهد والعبادة. وتوفي في جمادى الآخرة سنة ٥٠٥هـ. (مقدمة الأزهار – طبقات الشافعية – تهذيب التهذيب).

(٥) هو فخر الدين محمد بن عمر الرازي، أحد العلماء الذين جمعوا بين علمي الأصول والفروع والفلسفة، وله أكثر من ثلاثين مؤلفاً، توفي بمدينة هراة (بإيران) سنة ٦٠٦هـ.

(٦) في الأصل: بما.

والواجب: ما قيل فيه: افعلوه، وحرام تركه.

والمندوب: ما قيل فيه: افعلوه، ولا حرج في تركه.

والمباح: ما قيل فيه: لا حرج عليكم في فعله ولا تركه.

والمكروه: ما قيل فيه: اتركوه، ولا حرج في فعله.

فهذه هي ماهية الحكم عندهم، ونفس معقوله من غير أمر وراءه[1].

والذي عليه الجماهير من المعتزلة من أصحاب الشيخ[2] وعليه علماء الزيدية، أن هذه الأحكام أمور إضافية زائدة على ذات الأفعال، تتصف لها لأجل وقوعها على أوجه مخصوصة.

فقبح الظلم والكذب حكمان زائدان على هذين الفعلين مُؤَثَّرَان عن وقوع الفعل على صفة الظلمية والكذبية، وهكذا وجوب الصلاة والزكاة، فهي أمور إضافية إلى هذه الأفعال زائدة عليها، وهكذا غيرها من سائر الأحكام.

وذهب الشيخان أبو الحسين[3] ومحمود الخوارزمي[4] إلى أن هذه الأحكام ليست أمراً

(١) في الأصل: واراه.

(٢) أبو هاشم، عبدالسلام بن محمد بن سلام (مخففاً) بن خالد بن أبان بن حمران الجبائي المعتزلي. قال ابن خلكان: هو الإمام في مذهب الاعتزال، المتكلم ابن المتكلم العالم ابن العالم. ولادته سنة٢٤٦هـ، وتوفي يوم الأربعاء اثنتي عشرة بقيت من شعبان سنة٣٢١هـ، ببغداد ودفن في مغار البستان، وهو من أشهر علماء المعتزلة ومتكلميهم. (مقدمة الأزهار، وفيات الأعيان). ويلحظ المطلع أن تاريخ مولد أبيه هو في العام (٢٣٥ هـ) أي الفارق بين الأب والابن في الميلاد هو: ١١ أو ١٢ سنة فقط، وهذا مثار شك في صحة التاريخ لميلاد أحدهما أو كليهما، إلا أن المراجع التي استندنا إليها أكدت هذا.

(٣) أبو الحسين، محمد بن علي الطيب البصري المعتزلي. قال الإمام يحيى بن حمزة: هو الرجل فيهم. وقال ابن خلكان: كان جيد الكلام، مليح العبارة، غزير المادة، إمام وقته، وله التصانيف الفائقة، منها (المعتمد) في أصول الفقه، ومنه أخذ الرازي كتاب (المحصول)، وله (تصفح الأدلة) في مجلدين و(غرر الأدلة) في مجلد كبير و(شرح الأصول) وكتاب في الإمامة، وله مذهب في علم الكلام منفرد عن البهشمية (أتباع أبي هاشم الجبائي). وله كتاب(الانتصار) في الرد على ابن الراوندي. توفي يوم الثلاثاء خامس شهر ربيع الآخرة سنة ٤٣٧هـ ببغداد (مقدمة الأزهار).

(٤) أبو محمد، محمود بن محمد بن العباس بن رسلان الخوارزمي. أحد علماء المعتزلة، وأعلام علم الكلام. قال في (طبقات الشافعية) عنه: إنه مهر في الأصول، وصار فريد الزمان في انتزاع البرهان من الأصول العقلية والقرآن. ولد بخوارزم في رمضان سنة ٤٩٢هـ، له كتاب (الكافي). توفي في صفر سنة ٥٠٣هـ عن أربعين سنة .ا.هـ ملخصاً من (طبقات الشافعية ج٢/٣٥١).

زائداً على ذات الأفعال على حد ما يقوله الشيوخ من أصحاب أبي هاشم

فالحسن عندهما: ليس إلا أنه لا حرج على فاعله في فعله.

والقبيح: أمر يستحق عليه الذم. فقبح الظلم: ليس إلا أنه يستحق عليه الذم.

وحسن التفضل: ليس إلا أنه لا حرج على فاعله.

ووجوب شكر المنعم: ليس إلا أنه يستحق الذم[1] بتركه، وهكذا القول في سائر الأحكام كلها.

والمختار عندنا: ما عول عليه الشيخان: أبو الحسين والخوارزمي من المعتزلة[2].

ويدل على ما اخترناه: هو أن هذه الأحكام في الحقيقة راجعة إلى أمور سلبية والسلب نفي، والنفي لا يكون أمراً ثبوتياً، فضلاً عن أن يكون صفة زائدة على الفعل، وحكماً راجعاً إليه.

وبيان ذلك: أن المرجع بالحسن ليس إلا أنه لا حرج على من فعله كالأكل والشرب.

والمرجع بالقبح: هو أنه يحسن ذم فاعله ولا حرج على من ذمه عليه.

ويرجع بالوجوب على أنه لا حرج على من ذم تاركه.

وترجع حقيقة الندب: إلى أنه يحسن فعله ولا حرج على تاركه.

والمكروه: راجع إلى أنه لا يستحق تاركه ولا فاعله مدحاً.

والمباح: لا حرج على من فعله أيضاً ولا على من تركه.

---

(١) في الأصل: الظلم.

(٢) سميت بالمعتزلة؛ لاعتزال واصل بن عطاء لحلقة الحسن البصري عند الخلاف في الحكم على مرتكب الكبيرة، أمؤمن أم كافر! كما جاء في سؤال أحد الداخلين إلى المسجد على الحسن البصري، وقبل أن يجيب قال واصل: إن صاحب الكبيرة ليس مؤمناً ولا كافراً ولكنه في منزلة بين منزلتين، ثم قام واعتزل الحسن إلى إحدى اسطوانات المسجد فقال الحسن: اعتزلنا واصل، فسمي وأصحابه بالمعتزلة. وأبرز ما يميزهم: قولهم باختيار الإنسان في أفعاله.

فإذا كانت هذه الأحكام راجعة إلى ما ذكرناه من هذه السلوب[1] فلا وجه لجعلها أموراً ثبوتية وصفات راجعة إلى هذه الأفعال، وإنما تكون مزايا وإضافات تختص بالأفعال من غير أن يكون هناك وصف زائد على الفعل يختص به زائداً على ذاته لما أشرنا إليه.

فإذا تقرر أن الحكم المرجع به إلى ما ذكرناه، فالذي عليه أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة البصرية والبغدادية، أن هذه الأحكام منقسمة إلى ما يستقل العقل بدركه، وإلى ما لا يستقل العقل بدركه.

فالذي يستقل به العقل ينقسم أيضاً إلى ما يكون معلوماً بالضرورة، فلا يفتقر إلى نظر وتفكر، وهذا هو نحو قبح الظلم والعبث، ونحو وجوب شكر المنعم وحسن الإنصاف، وغير ذلك من الأحكام التي تُعلم ضرورة من جهة العقل.

وإلى: ما يكون معلوماً بنظر العقل وتفكره، وهذا نحو قبح الكذب النافع، وحسن الصدق الضار، فإن ما هذا حاله يحتاج إلى تأمل وفكر، فإن هذا الكذب يكون قبيحاً مع كونه نافعاً؛ لأن الوجه في قبحه كونه كذباً، سواء كان معه نفع أو لم يكن، وهكذا القول في حسن الصدق الضار، فإن الوجه في حسنه ليس إلا كونه صدقاً، سواء كان ضاراً، أو لم يكن ضاراً. فلا بد من تقرير البرهان على ما ذكرناه من حسن هذا وقبح ذاك، والرد لهما إلى الأصل في قبح أحدهما وحسن الآخر.

وأما الذي لا يستقل العقل بدركه: فهو سائر المقبحات والمحسنات الشرعية، فقبح الزنا والربا وشرب المسكر قبيح من جهة الشرع لا مجال للعقل فيه بحال، وحسن الصلاة والصوم والحج معلوم من الشرع لا تصرف للعقل فيه، ولا له هداية إليه، بل هو تحكم جامد للشرع لا يهتدي العقل إلى تفاصيل هذه المحسنات والمقبحات الشرعية.

والذي عليه محققو الأشعرية وجميع فرق المجبرة[2]: أن الأحكام كلها شرعية، وأنه لا مجال

---

(١) السلوب هنا، ربما قصد المؤلف بها جمع سَلْب، وهي بمعنى سالبة، أي نقيض: موجبة.

(٢) المجبرة أو الجبرية: نسبة إلى القول بالجبر، وهو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الله تعالى. والجبرية أصناف: فالجبرية الخالصة هي القائلة بهذا، والمتوسطة التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة، والجبرية التي تثبت للقدرة الحادثة أثراً في الفعل وتسميه كسباً، وهي الأشعرية. راجع (الملل والنحل) للشهرستاني ج١/٨٥.

للعقل في تقريرها وإثباتها، لا بضرورته ولا بنظره، وإنما مستندها الأدلة الخطابية، والأمور النقلية قطعيّها وظنيّها، وزعموا أنه لا حكم للعقل أصلاً، وإنما التصرف كله للشرع.

والمختار عندنا: ما عول عليه أصحابنا والمعتزلة.

ويدل على ما اخترناه: هو أن هذه الأحكام لو كانت شرعية لكان لا يعلمها إلا من علم طريقها، ونحن نعلم قطعاً أن منكري النبوات والشرائع قاطعون بصحة هذه الأحكام من استحسان الصدق، وتقبيح الكذب والظلم، ونعلم بالضرورة كونهم عالمين بها ولو كان مستندها النقل لانْسَدَّ عليهم العلم بها.

وفيما ذكرناه كفاية على التنبيه في تحسين العقل وتقبيحه، وهو المقدار اللائق بالكتب الفقهية. وقد أودعنا الكتب العقلية ما فيه كفاية، ورددنا على الشيخ أبي حامد الغَزالي وغيره من نظار الأشعرية، وكشفنا عن غلطاته والحمد لله تعالى.

المطلب الثاني: في صحة نقل الأسماء من اللغة إلى الشرع.

واعلم أنه لا خلاف بين أهل القبلة من علماء الأمة في جواز ذلك وصحته، وما يحكى عن الصيمري[1] من أن دلالة اللفظ على معناه لذاته، فلا يصح نقله، فلا يلتفت إليه لضعفه؛ لأن حقيقته آيلة إلى تغير الدواعي وهو تابع للاختيار، سواء قلنا: إن إفادة الألفاظ لمعانيها بالتوقيف أو بالمواضعة، فلا مانع من مثل هذا، ولا حرج من جهة العقل أن يختار مختار نقل اسم من معناه إلى معنى آخر لغرضٍ من الأغراض، وإنما الخلاف في وقوعه سمعاً. وقد وقع فيه تردد ونزاع بين العلماء.

فالذي ذهب إليه أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة أن في الشرع أسماء منقولة عن **معانيها اللغوية** إلى معان أُخَر قد وقعت المواضعة الشرعية، وصار نقلها تاماً، حتى صارت

---

(١) أبو عبدالله، أحد معتزلة بغداد، وكان في بداية أمره بصرياً إلاَّ أن كراهته لأبي هاشم جعلته يرحل إلى بغداد. وقال القاضي عبدالجبار: وله الكثير من التصانيف في علم الكلام، والصيمري في الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة.

معانيها اللغوية نسياً منسياً لا تفهم منها بحال، ثم تنقسم إلى أسماء شرعية، نحو الصلاة والزكاة والحج والصوم .. وغير ذلك من الأسماء المفيدة لمعانٍ شرعية. وإلى دينية، نحو قولنا: مؤمن، كافر، فاسق، منافق. ونعني بكونها دينية هو أنها قد صارت تفيد مدحاً وذماً بتصرف الشرع ونقله.

وحكي عن بعض فرق المرجئة[1]: أنها باقية على معانيها اللغوية من غير أن يكون للشرع تصرف فيها بحال، وعلى هذا قالوا: بأن الفاسق مؤمن لكونه مصدقاً بالله ورسله، وإلى هذا ذهب بعض النظار من الأشعرية، كما هو محكي عن أبي بكر الباقلاني[2].

وحكي عن الشيخ أبي حامد الغَزالي أنه قال: لا سبيل إلى إنكار تصرف الشرع في هذه الأسماء، ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن معانيها اللغوية بالكلية. وحاصل هذه المقالة أنها دالة على معانيها اللغوية مع اشتراط أمور من جهة الشرع، كالصلاة مثلاً، فإنها كما هي دالة على الدعاء بوضعها اللغوي، فهي دالة على هذه الأفعال من الركوع والسجود والأذكار وسائر معانيها. وحكي عن ابن الخطيب الرازي من الأشعرية: أنها دالة على هذه المعاني الشرعية من جهة المجاز، وعلى معانيها اللغوية على جهة الحقيقة. وحاصل هذه المقالة أنها دالة على المعنيين جميعاً: أحدهما بطريق الحقيقة، والآخر من طريق المجاز. والتفرقة بين مذهبه ومذهب الغَزالي، أن الغَزالي يقول: بأنها مفيدة للمعنيين جميعاً على جهة الحقيقة ولا مجاز فيها، بخلاف مقالة ابن الخطيب كما ترى.

والمختار عندنا: تفصيل نشير إلى أسراره وهو: أن هذه الأسماء وإن أفادت معاني شرعية قد دلت عليها بتقرير الشارع عليها، لكنها دالة على معانيها اللغوية، وغير خارجة عن كونها دالة عليها.

---

(١) المرجئة: قال الشهرستاني: وقيل: الإرجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، فلا يقضى عليه بحكم ما في الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار. ا.هـ (الملل والنحل ج١/١٣٩).

(٢) أبو بكر، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم الباقلاني، متكلم الأشعرية. توفي سنة (٤٠٣هـ). شذرات الذهب. ج٣/١٦، الفلك ٢١٧ هامش، ألّف أكثر من خمسين كتاباً في الفقه وأصول الأشعرية والدفاع عنها والرد على المذاهب الأخرى. منها (التمهيد) و(الأصول الكبيرة) و(هداية المسترشدين) وكتابه المعروف (إعجاز القرآن).

ويدل على ما اخترناه من ذلك: هو أن دلالتها على معانيها اللغوية هو الأصـــل، فمـــن يدعي إخراجها عنها فهو مدعٍ خلاف الأصل، فلابد من دلالة على ذلك. فإذا دل الشرع على إفادتها لمعانٍ شرعية فليس بينهما تعارض ولا تدافع، فيجب القضاء بحصولهما جميعــــاً، فتكون دلالة الصلاة على الدعاء بالوضع اللغوي، وتكون دلالتها على هذه الأفعال المفترضة فيها بالاصطلاح الشرعي، ولا معنى للاقتصار على معناها اللغوي كما هو رأي بعض فرق المرجئة، ولا وجه للاقتصار على معناها الشرعي كما هو رأي أصحابنا والمعتزلة.

فأما من زعم أنها دالة على معناها اللغوي بطريق الحقيقة، وعلى معناها الشرعي بطريق المجاز، فهو تحكم لا وجه له كما حكيناه عن ابن الخطيب الرازي؛ لأن معناها الشرعي سابق إلى الفهم فلا وجه لعده في المجاز كما زعم، فلا غنى للفقيه عن هذه المسألة، وقد اقتصرنـــا على ذكر الوجه المختار بدليله، وأعرضنا عن ذكر أدلة المخالفين ونقضها؛ لأنها مترددة بين المباحث الكلامية والأسرار الأصولية، فهي بمعزل عن المباحث الفقهية التي تصدينا لكشفها وبيانها والله تعالى الموفق للصواب.

المقدمة الثانية: في بيان المستند لنا في تقرير أحكام الشريعة التى قدمنا ذكرها

واعلم أن الذي نذكره في هذه المقدمة، هو الكلام في بيان الأصل في تقرير هذه الأحكام الفقهية، وفي بيان التفرقة بين المسائل الأصولية والمسائل الفقهية، فهذان فصلان تحتهما فوائد جمة لابد للخائض في المسائل الخلافية من إحرازها.

الفصل الأول: في بيان عمدتنا في تقرير الأحكام الفقهية

والمعتمد في تقريرها هو الرسول وما يصدر عنه.

والصادر عنه: إما خطاب، أو مفهوم الخطاب، أو معقول الخطاب، أو استصحاب، فهذه مراتب أربع لا يخلو مستندنا في الأحكام الشرعية عن واحدة منها، نذكر ما توجه في كل واحدة منها بمعونة اللّه تعالى.

المرتبة الأولى: في تقرير الأدلة الخطابية:

ونعني بالخطاب: ما كان مأخوذاً من لسان صاحب الشريعة، إما بنفسه كالكتاب والسنة، أو ما يكون مستنداً إليهما كالإجماع؛ فإنه وإن لم يكن من الخطاب، لكنه معتمد على الكتاب والسنة في تقرير كونه حجة، فلهذا كان لاحقاً بهما وإن لم يكن خطاباً. فهذه ضروب ثلاثة معتمدة في تقرير الأحكام.

الضرب الأول منها: أدلة الكتاب، ولا خلاف في كونه عمدة في تقريرها، ودلالتنا عليها: إما من جهة النص، وإما من جهة الظهور، وإما من جهة الإجمال، وقد أورد بعض الأصوليين دلالة العموم، وزادها على ما ذكرنا ولا وجه له، فإن دلالة العموم إنما هي ظاهرة فهي مندرجة تحت الظاهر، فلا وجه لإفرادها بالذكر من الظواهر.

فأما النص: فهو اللفظ الذي لا يحتمل التأويل بحال قريباً كان أو بعيداً، وهذا كقوله تعالى: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [البقرة: ١٦٣] وغير ذلك مما لا يحتمل سوى معناه الموضوع من أجله.

وقد حكي عن بعض المتفقهة: إنكاره، وأنه لا يكاد يوجد، وأظنه أبا علي الطبري[١] من أصحاب الشافعي، وهو فاسد[٢]، فإنا لا نريد بالنص: ما كان الاحتمال منتفياً عنه من جميع الوجوه، وإنما نريد به: ما لا يحتمل التأويل في المعنى الذي هو صريح فيه. وقد تكون الآية الواحدة مشتملة على النص والظاهر والمجمل. ومثاله قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلاَةَ وآتُوا الزَّكَاةَ﴾[٣]. [البقرة:٤٣، ٨٣، ١١٠] فإنهما نص في مطلق الطلب لما أمره به، وهما ظاهران في الوجوب؛ لأنه يحتمل غيره، وهما مجملان في كيفية المأمور بها.

فما كان منصوصاً عليه لا يجوز العدول عنه إلا بأمر ينسخه أو يعارضه.

وأما الظاهر: فهو ما كان محتملا لأمرين: أحدهما أسبق إلى الفهم من الآخر.

فما كان له ظاهر في اللغة فإنه يحمل على ظاهره إلا لدلالة، وهذا كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ﴾[البقرة: ٢٢٨]. فإنه ظاهر في كل مُطَلَّقة لغة، لكنا أخرجنا الآيسة من الحيض لصغر أو كبر، والحامل والمرتدة.

وما كان ظاهراً بالشرع، فإنه يحمل على ظاهره شرعاً إلا لدلالة، وهذا نحو الصلاة، فإنها تحمل عند الإطلاق على ظاهرها الشرعي إلا لدلالة؛ لأنها صارت ظاهرة في معناها الشرعي، فلا تصرف عنه إلا لأمر يقتضيه ويدل عليه، فلا تحمل الصلاة على الدعاء إلا لدلالة خاصة، وهكذا القول في الصوم وغيره، تحمل على معانيها الشرعية عند إطلاقها.

---

(١) أبو علي الحسن بن القاسم الطبري، يعرف بصاحب (الإفصاح) وهو شرح على (المختصر). وله مصنفات في الأصول ومسائل الخلاف والجدل. مات سنة خمسين وثلاثمائة للهجرة. ويعد من فقهاء بغداد كونه تفقه بها. ومن فقهاء طبرستان التي ينسب إليها. (طبقات الشافعية، وطبقات الفقهاء).

(٢) يعني: الرأي لاصاحبه.

(٣) هكذا في الأصل بدون الواو قبل ﴿أقيموا﴾ ولم نجدها في القرآن الكريم مجردة من الواو.

وأما المجمل: فهو الذي لا يفهم المراد من لفظه ويفتقر في البيان إلى غيره. ثم هو على وجهين:

أحدهما: لا عرف فيه من جهة اللغة، ومثاله قوله تعالى:﴿**وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ**﴾[الأنعام: ١٤١]. لاعرف فيه من جهة اللغة. فما[1] هذا حاله [فهو] مجمل لا يمكن الاحتجاج به؛ لأنه لا يمكن فيه معرفة جنس الحق ولا قدره فلا يمكن العمل عليه إلا لدلالة موضحة لقدره وجنسه وكيفية تأديته.

وثانيهما: أن يكون له عرف من جهة اللغة. وما هذا حاله يمكن العمل عليه فيما كان متعارفاً فيه. ومثاله قوله تعالى:﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ**﴾[النساء: ٢٣]. فإن ما هذا حاله يمكن العمل عليه؛ لأنه قد صار متعارفاً في الاستمتاع من كل الوجوه فيمكن امتثاله، ولا يكون مجملا لما ذكرناه، فهذه جملة أدلة الكتاب التي تدل عليها.

فأما العموم فلا حاجة إلى إفراده بالذكر، لاندراجه تحت ما ذكرناه من الظاهر؛ لأن دلالة العموم من جهة الظهور، ولا يكون نصاً إلا في صورة قد ذكرناها في الكتب الأصولية، وهو : إذا كانت الاحتمالات منسدة إلا احتمالاً واحداً.

الضرب الثاني: أدلة السنة. ودلالتها على ما تدل عليه إما من جهة القول، وإما من جهة الفعل، وإما من جهة التقرير.

أما القول: فهو نص وظاهر ومجمل كما ذكرناه في دلالة الكتاب.

فالنص: كقوله ﷺ : «في كل أربعين من الغنم شاة»[2]. وكقوله ﷺ : «في أربع وعشرين من الإبل فما دونها من الغنم في كل خمس شاة»[3]. فهذا وما أشبهه نص في الحكم يجب المصير إليه ولا يجوز العدول عنه بتأويل؛ لأنه لا يحتمله وإنما يجوز تغييره بناسخ أو معارض له.

---

(١) في الأصل: فأما ما.
(٢) سيأتي في محله في كتاب الزكاة.

والظاهر من السنة: فهو جميع الأوامر الشرعية، فإن ظاهرها دال على الوجوب وليس نصاً في الوجوب، كقوله عليه السلام لأسماء: «حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء»[1]. وكقوله: «إذا فضخت[2] الماء فاغتسل». وهكذا جميع المناهي الشرعية فإنها دالة بظاهرها على التحريم كقوله: «لا يقرأ الجنب ولا الحائض شيئاً من القرآن». مع احتماله لغيره.

والمجمل: كقوله عليه السلام: «أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا اللّه، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها». فما هذا حاله مجمل لا يمكن الاحتجاج به إلا بدلالة توضح ما ذكره من الحق الذي استثناه.

وأما الفعل: فهو شرع لدلالة العصمة عليه[3]، ثم إما يرد مستقلاً بنفسه، وإما يرد بياناً لغيره.

فإن ورد على جهة الابتداء فإن لم يكن فيه قربة فهو دال على الجواز كالبيع والشراء، والأكل والشرب؛ لأن أدنى درجاته الجواز، فأما الحظر فلا يجوز في حقه لأجل العصمة.

وإن كان فيه قربة فقد وقع فيه تردد بين العلماء، فمنهم من حمله على الوجوب، ومنهم من حمله على الندب، و منهم من وقف في حاله وجوز الأمرين جميعاً. هذا كله إذا ورد على جهة الإبتداء والاستقلال.

وإن كان وارداً على جهة البيان فحاله معتبر بالمبين في الوجوب والندب والجواز عند قوم، ومنهم من قال بأنه إذا كان بياناً فهو واجب بكل حال، سواء كان بياناً لواجب أو مندوب أو جائز؛ لأن البيان لا بد منه على كل حال وإلا كان الخطاب لغواً لا فائدة فيه.

وأما التقرير: فهو على وجهين:

أحدهما: أن يرى رسول اللّه ﷺ أمراً فيقر عليه، فما هذا حاله يكون جائزاً؛ لأنه لو

---

(٣) سيأتي في محله.
(١) سيأتي في محله.
(٢) فضخت: قال في اللسان: الفضخ: كسر كل شيء أجوف نحو الرأس والبطيخ.. وانفضخ الدلو: إذا دفق ما فيه من الماء ج٣/٤٥ - ٤٦.
(٣) على الرسول ﷺ .

كان قبيحاً لم يجز أن يقره عليه، ومثاله: ما روي أن قيساً[1] صلى ركعتين بعد الفجر، فقال ﷺ: «ما هاتان الركعتان»؟ فقال: هما ركعتا الفجر، فلم ينكر عليه.

وثانيهما: أن يُفْعَل بعهده ﷺ لا بحضرته، فإن كان من الأمور الظاهرة التي لا يخفى حالها، فيكون بمنزلة ما لو فُعل بحضرته وسكت عليه؛ لأن الغرض هو علمه به وتقريره عليه، وإن كان مما يجوز أن يخفى، لم يدل على جوازه، ومثاله: ما روي عن بعض الصحابة أنهم قالوا: كنا نجامع ونكسل. [والإكسال: هو الإيلاج من غير إنزال]. على عهد رسول الله ﷺ ولا نغتسل. فما هذا حاله [فهو]مما لا يجوز الاحتجاج به؛ لأنه من الأمور الخفية، ويجوز أن يكون الرسول ﷺ لم يشعر به، ولهذا لم يعمل به الصحابة ولم يرجعوا إليه.

فهذه وجوه أدلة الكتاب والسنة.

الضرب الثالث: دلالة الإجماع، وهو في دلالته على وجهين:

أحدهما: أن يكون إجماعاً عاماً، وهذا نحو إجماع الأمة كافة على وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج، فما هذا حاله يجب المصير إليه والعمل به، ومن خالف ذلك مع العلم به فإنه يحكم بكفره؛ لأن ذلك معلوم بالضرورة من دين صاحب الشريعة صلوات الله عليه فمخالفه يجب الحكم بردته وخروجه عن الدين.

وثانيهما: إجماع خاص، وهو إجماع الأمة، أو العترة على حكم الحادثة، فما هذا حاله يجب العمل به والمصير إليه عندنا.

فأما إجماع الأمة فمتى حصل على حكم من الأحكام فإنها تحرم مخالفته؛ لكونه قاطعاً ويفسق المخالف له لما في ظاهر الآية من الوعيد على من خالفه[2]. وأدنى الدرجات في

---

(١) قيس بن سعد بن عبادة الأنصاري الخزرجي الساعدي صاحب رسول الله وابن صاحبه، سيد وأمير وقائد ووالٍ وعاقل كريم. كان صاحب لواء النبي ﷺ في بعض مغازيه. شهد فتح مصر، ووليها لعلي، ثم لزم علياً حتى استشهد فبايع الحسن بن علي، ثم رجع بعد الصلح إلى وطنه، ومات في آخر حكم معاوية على الأصح. (در السحابة ٦٦٤).

(٢) وهي قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ**﴾.

الوعيد الفسق، ويحرم وقوع الاجتهاد على مخالفة حكمه من جهة أن الاجتهاد على مخالفة المقطوع ممنوع، كما لو اجتهد على مخالفة النص كان فاسداً فهكذا هاهنا.

وأما إجماع العترة فهو حق وصواب لظاهر الآية والخبر[1] ولا يفسق من خالفه لعدم الدلالة على فسقه. والفسق إنما يكون بدلالة قاطعة شرعية، وليس في ظاهر الآية والخبر ما يدل على فسق من خالفه[2].

وهل يكون قاطعاً فيما تناوله أم لا؟ فيه نظر وتردد، والأقرب أن دلالته ظنية كالظواهر القرآنية ونصوص السنة المنقولة بالآحاد، وكالإجماعات من جهة الأمة التي نقلت على طريق الآحاد لما في ظاهر الآية والخبر ـ الدالين على كونه حجة ـ من الاحتمال، وإذا كان مظنوناً جاز مخالفته بالاجتهاد، ولهذا فإنك ترى كثيراً من المسائل التي وقع فيها إجماع العترة، الخلاف من جهة الفقهاء فيها ظاهر، والاجتهاد فيها مضطرب من غير نكير هنا في المخالفة ولا تأثيم للمخالف ولا تحريج عليه، ولو كان إجماعهم قاطعاً لحرم الاجتهاد ولكان الخطأ مقطوعاً به. وفي هذا دلالة على كونه ظنياً وأنه لا يحرم الاجتهاد.

وهذا ما أردنا ذكره في تقرير أدلة الخطاب من الكتاب والسنة والإجماع.

المرتبة الثانية: في بيان دلالة المفهوم من الخطاب

وهو أن يكون الحكم مستفاداً من غير ظاهرِ اللفظ وصريحه، فما كان على هذه الصفة فهو في لسان الأصوليين يقال له: المفهوم. ثم إنه يأتي على ثلاثة أضرب:

الضرب الأول منها: فحوى الخطاب.

وحقيقة هذا الضرب آيلة إلى أن المسكوت (عنه) يكون أقرب إلى الفهم من المنطوق به، ودلالة اللفظ عليه من جهة التنبيه، ومثاله قوله تعالى في حق الوالدين: ﴿**فَلاَ تَقُــلْ لَّهُمَــا أُفٍّ**﴾[الإسراء: ٢٣]. فنص بتصريح اللفظ على المنع من التأفيف، ونَبَّه بطريق الفحوى على منع

---

(١) الآية: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا**﴾. والخبر: ((إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا أبدًا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي)).

(٢) ولكن الدلالة في مفهومهما.

الضرب والشتم وسائر الإيذاء من طريق الأولى، ومثله قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لاَ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾[آل عمران: ٧٥]. فنص على القنطار ونبه به على ما دونه من جهة الأحق والأولى، ونص على الدينار ونبه على ما فوقه بطريقة الأولى. وكقوله عليه السلام: ((لا تضحوا بالعوراء ولا بالعرجاء)) فنص على العور والعرج، ونبّه بذلك على ما فوقه من العمى وقطع الرجلين من طريق الأولى، فما هذا حاله (فهو يُفهم) عند الخطاب لا من جهة الخطاب وصيغة لفظه.. ثم تردد الأصوليون، فمنهم من قال: إن المنع من الضرب مستفاد من جهة عرف اللغة، ومنهم من زعم أنه مفهوم من جهة معنى اللفظ وفحواه، وهل يسمى قياساً أم لا؟ فمنهم من جوز ذلك ومنهم من منعه، وحكي عن الشافعي أنه سماه: القياس الجلي.

والمختار عندنا: أن هذه المعاني كلها مفهومة من جهة فحوى اللفظ لا من جهة صيغته؛ لأنه ليس هناك صيغة تدل عليها، وفي هذا دلالة على ما قلناه من أخذها من جهة المعنى دون اللفظ، وأن ما هذا حاله يسمى قياساً أيضاً؛ لأن حقيقة القياس، فهم المسكوت (عنه) من شيء منطوق به، وهذا ها هنا حاصل على هذه الصفة، ولا يضر في تسميته قياساً كونه مفهوماً بطريق الأحق من المنطوق به؛ لأن في بعض الأقيسة ما يكون جلياً وبعضها يكون غامضاً، فلا يمنع كونه جلياً سابقاً إلى الفهم من تسميته قياساً. والله أعلم.

الضرب الثاني منها: لحن الخطاب، وهو المضمر الذي لا يتم ويكون مفيداً إلا به، ومثاله قوله تعالى: ﴿أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ﴾[1][الشعراء: ٦٣]. ومعناه: فضرب فانفلق. فحذف قوله: فضرب لدلالة الكلام عليه من جهة لحنه. ومنه قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَو عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[البقرة: ١٨٤]. والمعنى: فيه فأفطر. فحذفه لما كان الكلام لا يكون تاماً إلا بتقديره، وهذا من باب حذف المسبب لدلالة السبب عليه، ولهذا جاءت الفاء منبهة على المسببية. ومنه حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وكثيراً ما

(١) تمام الآية: ﴿فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّودِ العَظِيمِ﴾ وأول الآية: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلى مُوسى أَنِ...﴾.

يقع في الكلام الفصيح كقوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[1][يوسف:٨٢]. المراد: أهل القرية؛ لأن القرية يتعذر سؤالها وخطابها، فلو لم يقدر المضاف لم يكن للكلام فائدة ولا أفاد معنى ولهذا كان تقديره واجباً، هذا كله إذا كان غير تام[2] من دون تقديره وجب تقديره، فأما إذا كان الكلام يتم من دون إضماره فلا وجه لإضماره، وهذا كقوله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾[يس:٧٨]. فلا يجوز أن نقول: المراد منه أهل العظام إلا بدلالة منفصلة من جهة أن الكلام مستقل فصيح من دون إضمار، فلا حاجة إلى الإضمار من غير دلالة تدل عليه.

الضرب الثالث: دليل الخطاب، وهو أن يكون معلقاً على شيء مذكور فيدل ذلك على انتفائه عما عداه، وقد يكون الحكم معلقاً إما على الصفة كقوله عليه السلام: ((في سائمة الغنم زكاة)). فدل ذلك على نفيها عن المعلوفة. وإما على العدد كقوله ﷺ: ((إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً)). فدل ذلك على أنه إذا كان الماء دونهما فإنه يحمل الخبث، وإما على جهة الشرط كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولاَتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[الطلاق: ٦]. فدل ذلك على أن من كانت خلواً عن الولد فلا نفقة لها إذا طُلِّقت. وبين الأصوليين نزاع فيما هذا حاله، فحكي عن أبي العباس بن سريج أن تعليق الحكم بأحد الوضعين لا يدل على انتفاء الحكم فيما عداه. وهو محكي عن أصحاب أبي حنيفة[3].

---

(١) تمام الآية: ﴿الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾.

(٢) هذه الكلمة استبدلنا بها كلمة جاءت في الأصل غير مفهومة، ولكن معناها هو: (غير تام) كما يفهم من السياق.

(٣) هو النعمان بن ثابت التيمي الكوفي فقيه العراق وزعيم أهل الرأي، اشتهر بكنيته. قال عنه ابن المبارك مقولته المشهورة: الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة. وقال عنه مالك: رأيت أبا حنيفة لو كلم في سارية من سواري المسجد أنها من ذهب لقام بحجته. وله مناقب كثيرة أفردها الذهبي في جزء خاص. وهو من أوائل من وضعوا أسس الفقه واشتهر مذهبه بالاحتجاج والرأي. ومن أشهر مؤلفاته: مسنده في الحديث. كان زاهداً في سلوكه يتكسب ولا يقبل جوائز السلطان، وقد أبى أن يتولى القضاء فضربه يزيد بن عمر بن هبيرة وسجنه. التقاه الإمام زيد بن علي وقرأ عليه بعضاً من مسائله الفقهية ونسب إليه قوله: قرأ علي زيد فاستفدت منه أكثر مما استفاد مني. وعند خروج زيد وإعلانه الدعوة والثورة أيده أبو حنيفة، وعضده وظل يفتي الناس بالخروج مع زيد. وتلتقي الزيدية والحنفية في الفقه في كثير من مسائله الأصولية وفي الفروع، حتى قال الباحثون: الزيدية أحناف في الفقه. كما تلتقي الفرقتان في كثير من مسائل علم الكلام (أصول الدين) حتى اشتهرت في المدرسة الزيدية مقولة: أكثر علماء المعتزلة أحناف. توفي سنة ١٥٠هـ. (مقدمة الأزهار، مقدمة البحر، المحقق).

ومن أصحاب الشافعي [1] من زعم: أن الحكم المعلق على الاسم دال على نفي ما عداه، والأكثر منهم على أنه غير دال.

والمختار عندنا: أن دلالة المفهوم مختلفة وأعلاها الشرط والغاية، فهذان يدلان على نفي الحكم عما عداهما وأدناه الاسم واللقب، فإنهما غير دالّين على نفي الحكم عما عداهما، والمتوسط بينهما هو الصفة، فكل هذه درجات المفهوم بعضها أقوى من بعض كما أشرنا إليه، وكلها مأخوذة من مفهوم اللفظ دون لفظه وصريحه، وهذه الدرجات قد أشرنا إلى تفاوتها وحصرها في الكتب الأصولية بحمد الله.

المرتبة الثالثة: في بيان دلالة المعقول، وهو القياس في أنواعه وضروبه.

وهو تحصيل مثل حكم الشيء أو نقيضه في غير محله باعتبار تعليل غيره، فهذه الماهية جامعة لجميع أطراف القياس كله لا يشذ منها شيء، وقد أَقَرَّ بكونه طريقاً من طرق أحكام الشريعة، كل محصل من علماء الأمة ، وإنما يحكى الخلاف فيه عن شذوذ وطوائف من الأمة لا عبرة بهم، جمدوا على الظواهر الشرعية والنصوص النقلية، وأعرضوا عن محاسن الشريعة وأسرارها المأخوذة من القواعد القياسية، وقد رددنا مقالتهم في الكتب الأصولية وأفسدنا ما جاءوا به والحمد لله.

وجملة ما يكون معتمداً عليه في تقرير الأحكام الشرعية من الأقيسة، ضروب خمسة نفصلها ونشير إليها على جهة الإجمال:

الضرب الأول منها: قياس الطرد، وهو في لسان الأصوليين مقول على تحصيل، مثل: حكم الشيء في غيره بجامع غير مخيل ولا مشتمل على مخيل، وما هذا حاله فهل يكون

---

(١) أبو عبدالله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن يزيد بن المطلب بن عبد مناف القرشي المطلبي المكي نزيل مصر. شهرته معروفة بلغت الآفاق علماً وفقهاً واجتهادا ورواية ورأياً. وعرف الإمام الشافعي بالبحث المستمر، وهذا واحد من أسباب شهرته بتعدد الأقوال في المسألة الواحدة، تتلمذ على مالك وحفظ كتابه الموطأ، وبلغ درجة من العلم وهو صبي، وأفتى وهو ابن ١٥سنة. ويعتبر من الرواد في تقعيد أصول الفقه، وكان واحدا من دعاة الإمام يحيى بن عبدالله بن الحسن المثنى، وقد امتحن بسبب ذلك. ولد عام ١٥٠هـ ليلة اليوم الذي توفي فيه أبو حنيفة، بمدينة غزة. وتوفي يوم الجمعة آخر شهر رجب سنة ٢٠٤هـ بمصر ودفن بالقرافة الصغرى. (مقدمة الأزهار، تهذيب التهذيب).

معتمداً في تقرير الأحكام الشرعية أم لا؟ فأكثر أهل التحقيق من الفقهاء والأصوليين على منعه، ورده على ترك استعماله في الجدل والنظر، ومن الفقهاء من قبله، واستعمله في تقرير الأحكام الشرعية، وهذا شيء يحكى عن بعض أصحاب أبي حنيفة، ومنهم من رده في النظر واستعمله في الجدل، وهو المحكي عن أبي الحسن الكرخي[1].

والمختار عندنا: رده، وأنه لا يعول عليه في إثبات شيء من الأحكام الشرعية، وإنما يعول في تقريرها على المعاني المخيلة والأقيسة الشبهية، فأما الأقيسة الطردية فقد أنكرها المحققون و لم يعولوا عليها، ومثاله ما قاله أصحابنا والحنفية في التكرير في مسح الرأس أصل يؤدى بالماء، فيكون التكرار فيه مشروعاً قياساً على سائر الأعضاء، ونحو قول الشافعي في عدم تكريره: مسح فلا يسن بثلاث كالمسح على الخفين. فما هذا حاله من الأقيسة الطردية التي لا يلوح فيها تخايل المعاني، ولا يرشد إليها خائض الأشباه، وكمن تعلل أن النجاسة لا تزال بغير الماء كاللبن تعويلاً على قوله: مائع لا يبنى القطرة على حسه فلا تزال النجاسة به كالدهن.

الضرب الثاني: قياس العكس، وهو: تحصيل نقيض حكم الشيء باعتبار تعليل غيره، وهو معتمد في تقرير الأحكام الشرعية، وهو عند التحقيق راجع إلى قياس الدلالة، ومثاله ما قال أصحابنا والحنفية في شرطية الصوم في الاعتكاف: لو لم يكن الصوم من شرط الاعتكاف لما كان من شرطه وإن نذر، قياساً على الصلاة فإنه كما لم يكن من شرطها لم يكن من شرطها وإن نذر، وحاصل الأمر فيه أنا أخذنا وجوب شرط الصوم في الاعتكاف من عدم اشتراطه في الصلاة باعتبار ما ذكرناه من التعليل، والغرض من ذكره هو الإشارة إلى أنه معتمد في تقرير الأحكام الشرعية، وأنه من جملة المضطربات الاجتهادية، وأما تقرير كونه حجة على منكريه فموضعه أصول الفقه[2].

---

(١) أبو الحسن عبدالله بن الحسن الكرخي من أعلام فقهاء الحنفية، وإليه انتهت رئاسة العلم في أصحاب أبي حنيفة، وعنه أخذ أبو بكر الرازي وأبو عبدالله البصري، وأبو القاسم التنوخي وغيرهم. (طبقات الشافعية، طبقات الحنفية).

(٢) ومعناه ملخصا: لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير نذر، كالصلاة، فإنها لما لم تجب فيه بالنذر لم تجب بغير النذر. ا.هـ كافل لقمان. ص ٨٩.

الضرب الثالث: قياس المعنى. وحاصله: التعويل في المعاني المختلفة والأوصاف المناسبة للحكم، وهو مشتمل على أصل وفرع وعلة وحكم، ولن يكون معدوداً في المعـــاني إلا إذا كان الوصف الجامع بين الفرع والأصل مخيلاً ووصفياً مناسباً، ومثاله مـــا قالـــه أصحابنـــا والفقهاء، هو: أن العلة في قطع يد السارق، كونه أخذ مال من حرز على جهـــة الخفيـــة، وهذا حاصل في النباش للقبور فيجب قطع يده إذا كان الكفن نصاباً. ومثال آخر، وهو: أن العلة في ضمان الأعيان بالغصب إنما هو إثبات يدٍ عادية، وهذا حاصل في المنـــافع فيجـــب ضمانها بالغصب أيضاً. فهذان المثالان خاصان للقياس المعنوي، وأكثر الأقيسة الجاريـــة في المعاوضات جارية على نعت الإخالة وحاصلة على المناسبة، وهكذا القـــول في الإجـــارات والشفعة والمغارسة والمساقاة تجري على جهة الإخالة، والله أعلم.

الضرب الرابع: قياس الشبه، وحقيقته آيلة إلى التعويل على الأوصاف الشبهية، وقـــد عمل أكثر القياسيين به، وإنما أنكره أقوام حذراً من الطرد، فإنهم لما ردوا الطـــرد لقبحـــه توهموا أن الشبه في معناه، وليس الأمر كما ظنوه، وهو مشتمل على الأصل والفرع والعلة والحكم بجامع غير مخيل، ومثاله ما قاله أصحابنا و الشافعي في إيجاب النية في الوضوء أخذاً له من التيمم: طهارة حكمية فيجب فيها اشتراط النية كالتيمم.

فقولنا: **حكمية**. نحترز به عن طهارة النجاسة فإنها عينية.

فقولنا: **طهارة حكمية**. علة شبهية ليس فيها شيء من الإخالة وإنما هو تعويـــل علـــى أخص الأشباه، وأقربها إلى المعاني وأكثرها ملائمة للحكم، فكلما ازداد الوصف خصوصية فهو أقوى ما يكون من الأشباه، وكلما بعد عن الإخالة فهو أضعف ما يكون من الأشباه، فما قوي منها فهو لاحق بالمعاني المخيلة فيجب قبوله، وكل ما ضعف منها فهـــو لاحـــق بالطرد فيجب رده.

الضرب الخامس: قياس الدلالة، وهو من جملة الأقيسة المعول عليها في اقتباس الأحكام الشرعية، وحاصله: الاستدلال على الشيء بخاصيته ونتيجته ونظيره. فالخاصية مثل: استدلال أصحابنا والشافعي على كون الوتر غير واجب، بأنها صلاة تؤدى على الراحلة، فلو كانت

فرضاً لما جاز أداؤها على الراحلة كسائر الفرائض، خلافاً لأبي حنيفة وأصحابه حيث زعم أنها واجبة. وأما النظير فكقولنا: من صح طلاقه صح ظهاره، استدلالاً من الشافعي على صحة الظهار من الذمي، خلافاً لما ذهب إليه أصحابنا وأبو حنيفة وأصحابه، فالظهار والطلاق نظيران في تعلقهما بالزوجة وكونهما يتعلقان بالأقوال، فإذا صح أحدهما صح الآخر. وأما النتيجة فكما يقول الشافعي في البيع الفاسد في حق الجارية: فلو كان منعقداً لجاز وطؤها، فلما لم يجز وطؤها دل على كونه غير منعقد؛ لأن حل الاستمتاع من نتائج العقد، وقد تعذر وطؤها فدل على بطلانه.

فهذا ما أردنا ذكره في دلالة ما عقل من الخطاب على الأحكام الشرعية.

المرتبة الرابعة: في بيان دلالة الاستصحاب.

وهو عمدة في تقرير حكم الحادثة إذا عدم المغير الشرعي، وهو آخر قدم يخطو به المجتهد إذا عدم مسلكاً شرعياً استصحب البراءة الأصلية وحكم بها، وأكثر العلماء على اتباعه وجعله حجة، وزعم قوم أنه لا يكون حجة وإنما هو صالح للترجيح.

والمختار: ما ذكرناه وعليه أكثر الأصوليين من الزيدية[1] والمعتزلة والأشعرية. ثم هو على وجهين:

أحدهما: أن يكون الحال عقلياً، فيستصحبه المجتهد، وذلك أن الأصل هو البراءة العقلية عن كل ما كان يشغلها من جميع الإلزامات في الضمانات وغيرها من العبادات، وفراغ الذمة معلوم عقلاً، وطريق شغلها إنما يكون من جهة الشرع، وقد طلبت المسالك الشرعية فلم أجد شيئاً، فلا جرم حكمت بفراغها. وعلى هذه القاعدة حكمنا بصلاة سادسة، فهذا مسلك صحيح لا عثار عليه، والاستدلال به جائز.

وثانيهما: أن يكون الحال شرعياً، فيجب استصحابه حتى يرد ما يغيره وينقله عما كان

---

(١) ينسبون إلى الإمام الشهيد زيد بن علي بن الحسين عليه السلام لاتفاقهم معه في الإمامة والخروج على الظلمة. وهذا المذهب موجود في اليمن ويعرف أتباعه بالاعتدال والتوسط والتزام النص والعقل وحرية الاجتهاد والابتعاد عن التعصب، وهم عدلية في الأصول. راجع طبقات الزيدية للإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى، والزيدية في اليمن للدكتور أحمد محمود صبحي.

عليه، وهذا نحو استصحاب العموم حتى يرد مخصص، ونحو استصحاب العقود الثابتة حتى يرد ما ينقضها ويبطلها، ومثل استصحاب شغل الذمة بالإتلاف حتى يرد ما يزيله ويبطله من الغرامات المالية، إلى غير ذلك من الاستصحابات الصحيحة الثابتة المستقرة.

فأما استصحاب الإجماع في موضع الخلاف ونحو استصحاب النص بعد ورود ما ينسخه، فهو خطأ لا وجه له ولا تعويل عليه؛ لأن ما هذا حاله يكون استصحاباً للدليل بعد بطلانه؛ لأن الإجماع يرفعه الخلاف، والنص يرفعه ناسخه فلا معنى لاستصحابهما على جهة الإجمال، وقد فصلنا هذه القواعد وأتينا فيها على الغرض الشافي وأودعناه الكتب الأصولية، وما ذكرناه هاهنا فهو كاف للفقيه المجرد، فأما الأصولي ففي فهمه أكثر من ذلك.

الفصل الثاني: في بيان التفرقة بين المسائل الأصولية والمسائل الفقهية والميز بينها

اعلم أن هذا الفصل ينبغي الاهتمام بحاله والاعتناء بإيضاحه، لما يشتمل عليه من الفوائد الغزيرة، والنكت الكثيرة. وجملة الأمر أن المسائل منقسمة بالإضافة إلى ما يتعلق بأمور الديانة إلى عقلية ونقلية.

فأما العقلية: فهي ما كان متعلقاً بالعقائد الإلهية، نحو العلم بالذات وصفاتها وأحوال الحكمة والوعيد وأحوال المعاد وغير ذلك، وما هذا حاله فالحق فيه واحد والتعبد فيها بالعلم القاطع وما عداه خطأ وجهل، وقد قررناه في الكتب الكلامية.

وأما النقلية: فهي ما كان متعلقاً بالسمع لا مجال للعقل فيه. ثم هي منقسمة بالإضافة إلى قطعية وظنية.

فما كان مقطوعاً به منها فهي المسائل الأصولية القطعية.

وما كان غير مقطوع به فهي المسائل الظنية الاجتهادية. والمعيار الصادق والفصل الفارق

بين ما يكون مقطوعاً به فيكون من فن الأصول، وبين ما يكون ظنياً فيكون من الفقه. فما كان المعتمد في تقريره وإثباته مسلك قاطع، إما نص الكتاب وإما نص السنة المتواترة أو الإجماع المقطوع المتواتر أو تصرف العقل وحكمه، فهو قاطع وما هذا حاله فهو لاحق بالمسائل الأصولية والحق فيه واحد، وما عداه محكوم عليه بالخطأ؛ لأن العلم ونقيضه لا يكونان صواباً، بل لا بد من أن يكون أحدهما خطأ وجهلاً، وما كان من المسائل مستندُ إثباته وتقريره مسلك ظني نحو ظاهر الكتاب أو نص السنة الآحادية أو ظاهر نصها المتواتر، أو إجماع منقول بالآحاد أو غير ذلك من المسالك المظنونة، فهو لاحق بالمسائل الظنية الاجتهادية، ولهذا فإن القياس وخبر الواحد وأن الأمر للوجوب والنهي للتحريم كلها معدودة من المسائل الأصوليةح لأن المستند في تقريرها هو الإجماع القاطع والنصوص الواردة الشرعية على إثباتها، و لم تستند إلى مسلك ظني، وعلى هذا يكون ما يكون مستنداً إلى الأخبار الآحادية، نحو مسائل الصلاة، وأحوال العبادات والمعاملات من البيع والشراء والإجارات وغير ذلك من المسائل الشرعية، كلها تكون ظنية اجتهادية، ومن ثم قضينا بأن في اللغة لفظة موضوعة للعموم ولوقوع الاشتراك في اللغة بكونها أصولية لما كان مستندها دليلاً قاطعاً وهو الإجماع، فيكون الحق فيها واحداً، وما لا قاطع فيه فهو من فن الاجتهاد والكل فيه مصيب كما سنوضحه بعد هذا ونفرد له كلاماً يخصه.

وإن وقع الإجماع على مسألة من مسائل التحليل والتحريم وإن لم تعدَّ من المسائل الأصولية، نحو جواز الصلاة في الثوب الواحد، فإنه يكون قاطعاً ولا يعد من المسائل الاجتهادية لإسناده إلى الإجماع القاطع. فتنخل من مجموع ما ذكرناه أن الحكم الاجتهادي هو ما كان مستنداً إلى مسلك ظني من المسائل الشرعية، فإذا أراد الناظر الوقوف على حقيقة التفرقة وإدراك ما هيتها فليمتحن المسائل النقلية بنظره، فإن وجد هناك مسلكاً قاطعاً عرف أنه ليس مجتهداً فيها بحال، وأنها ترده عن الاجتهاد مقطوعاتُها، وأن الخطأ في خلافها، سواء كان ذلك المسلك عقلياً أو نقلياً أو غير ذلك من القواطع المفردة أو المركبة. فإذا تقرر فيها مسلك قاطع فإن كانت متعلقة بالأصول فهي من مسائله، وإن كانت من

المسائل العملية فهي قاطعة بكل حال، وإن لم يجد فيها مسلكاً قاطعاً فهي مـــن المســـائل الاجتهادية التي لاحق فيها معيناً، فأكثر المسائل الخلافية مجتهد فيها ولا يمكن حصرهـــا ولا ضبطها. وما كان منها قاطعاً، فهو محصور يُؤْثر في أمكنة معدودة، والمسائل الأصولية كلها قاطعة لاستنادها إلى مسالك في تقريرها قاطعة، ولهذا فإنك ترى خوض من خاض فيها من الأصوليين خوضَ قاطعٍ، بأن الحق في جانبه وما عداه خطأ، كما كان خوضهم في المسائل الدينية عقليها ونقليها من غير تفرقة بينها في ذلك. ولنقتصر على هذا القدر في التفرقة بـــين ما ذكرناه ففيه كفاية للفقيه، وما عدا ذلك نحيله على الكتب الأصولية.

المقدمة الثالثة: في تصويب الآراء في المسائل الخلافية والأنظار الاجتهادية

واعلم أن هذه المقدمة لابد للفقية الخالي من علم الأصول من إحرازها والإحاطة بها لأوجه ثلاثة:

أما أولاً: فلأن يُعلم فضل هذا الرسول ﷺ، على غيره من الأنبياء بما خصه اللّه تعالى بما لم يخص به غيره من الرسل، وفضل هذه الشريعة على غيرها من سائر الشرائع المتقدمة باتساع طرقها وامتداد أطرافها، وفضل هذه الأمة على غيرها من الأمم السابقة بأن جعلهم حاكمين في كل حادثة بأنظارهم الثاقبة، وفاصلين في كل قضية بمواد فكرهم الصائبة.

وأما ثانياً: فلئلا[1] يستوحش الناظر لما يرى من كثرة الخلاف في كل مسألة من المسائل الاجتهادية، فإذا تحقق أنها كلها صائبة هان عليه الأمر و لم يعظم عليه الخطب فيبقى في حيرة من أمره، فإذا عرف أنها كلها على الحق زال عنه الخوف وزاح عنه الطيش والفشل.

وأما ثالثاً: فلئلا يستعجل إلى تخطئة من يخالفه في المسالك، فيحكم له بخطأ أو بهلاك من غير بصيرة، ومع إدراك هذه الخصلة أعني معرفة التصويب لا يستعجل بهلاك من يخالفه، وكيف يقع الهلاك والآراء كلها صائبة وكلها حق وصواب، وهذا من فضل اللّه ورحمته وعظيم منته على الخلق وجزيل نعمته.

فإذا تمهدت هذه القاعدة فاعلم أن كل مسألة ليس فيها دلالة قاطعة فالأمة فيها فريقان:

الفريق الأول: قائلون بأن الواقعة ليس فيها حق معين، وأن الآراء كلها حق وصواب، فهؤلاء هم المصوبة، أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة والمحققون من الأشعرية، وعليه جمهور

---

(١) كثيرا ما تأتي (لئلا) مفكوكة في طريقة قدماء النساخ. وكما جاءت في أصل هذا الكتاب، مفكوكة هنا (لأن لا). والصواب الإدغام كما جاءت في قاعدة المصحف.

الفقهاء أبوحنيفة والشافعي ومالك[1] وأتباعهم.

ثم أهل التصويب لهم مذهبان:

أحدهما: أن في المسألة أشبه، وهذا هو المحكي عن أصحاب أبي حنيفة: محمد بن الحسن [2] وأبي الحسن الكرخي، ويحكى عن قاضي القضاة[3] والشافعي والمروزي[4] وغيرهم من الفقهاء.

ومعنى الأشبه: أن اللّه لو نص لما نص إلا عليه.

وثانيهما: إبطال الأشبه، وهذا هو المحكي عن أكابر الشيوخ من المعتزلة: الشيخين

---

(١) أبو عبدالله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عمرو بن الحارث بن عثمان بن حثيل بن عمرو بن الحارث الأصبحي الحميري المدني الفقيه، أحد أعلام الإسلام إمام دار الهجرة. روى عن جعفر الصادق، ونافع والزهري وآخرين. وروى عنه ابن جريج وشعبة والثوري وغيرهم كثيرون. روي عن الشافعي: مالك حجة اللّه على خلقه. وقال أبو حاتم: ما ضعفه أحد. كان عالماً. قيل عنه المقولة المشهورة: لا يفتى ومالك في المدينة. وكان شديد التمسك بآرائه. ضُرِبَ ١٧٠سوطاً؛ لأنه لا يجيز بيعة الظلمة، وبعدها لزم بيته ٢٠سنة، توفي صبيحة الرابع عشر من ربيع الأول سنة ١٧٩هـ عن ٧٠سنة. روى له الأئمة والجماعة، وله كتاب (الموطأ) في الحديث. (مقدمة الأزهار – تهذيب التهذيب).

(٢) أبو عبدالله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني بالولاء الفقيه الحنفي صاحب المؤلفات الكثيرة. أصله من قرية بغوطة دمشق. ولد بواسط سنة ١٣٥هـ، ونشأ بالكوفة، وحضر مجلس أبي حنيفة لعدة سنين، ثم تفقه على أبي يوسف. ومن مصنفاته (الجامع الكبير والصغير). وجمع موطأ مالك، عده المنصور بالله من رجال العدلية، قال: وهو الذي غضب لله في أمر يحيى بن عبدالله لما أراد الرشيد أن ينقض أمانه، فقال: هذا لا ينقض ومن نقضه فعليه لعنة اللّه، فرماه الرشيد بالدواة فشجه. وكان يقول: أنا على مذهب زيد بن علي مهما أمنت على نفسي فإن خفت فإني على مذهب أبي حنيفة. توفي بالري سنة ١٨٩هـ في اليوم الذي مات فيه الكسائي، فكان يقول الرشيد: دفن الفقه والعربية في يوم واحد. (مقدمة الأزهار).

(٣) قاضي القضاة عبدالجبار بن أحمد بن عبدالجبار أبو الحسن الأستراباذي، شافعي المذهب، وهو مع ذلك شيخ الاعتزال، ولي قضاء الري حتى وفاته، له مصنفات كثيرة في علم الكلام وأصول الفقه. قال ابن كثير في طبقاته: ومن أجل مصنفاته (دلائل النبوة) في مجلدين، مات في ذي القعدة سنة ٤١٥هـ.. (طبقات الشافعية ج١/١٨٧).

(٤) أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم التميمي الحنظلي المروزي الإمام الحافظ عالم نيسابور. قال عنه أحمد: لا أعلم لإسحاق في العراق نظيراً، وقال أبو داود: أملى علينا إسحاق من حفظه أحد عشر ألف حديث، ثم قرأها علينا فما زاد حرفاً ولا نقص حرفاً. ولد سنة ١٦٦هـ، وقيل: سنة ١٦١هـ، ومات ليلة نصف شعبان سنة ٢٣٨هـ. روى عنه أحمد وابن معين والستة سوى ابن ماجة.

أبي علي[1] وأبي هاشم، وأبي الهذيل[2] وقاضي القضاة، وهو قول بعض أئمـــة الزيديـــة، ورأي أبي حامد العزالي، وهو رأي أكثر المصوبة.

الفريق الثاني: أن في الواقعة حكماً لله تعالى معيناً، وما عداه من الأقوال فهو باطل، ثم اختلفوا بعد ذلك، فمنهم من قال: إنه لا دلالة عليه قطعاً ولا ظناً، وإنمـــا هـــو كدفـــين يعثر عليه.

ومنهم من قال: عليه دلالة ظنية.

ومنهم من غلا، وقال: إن عليه دلالة قاطعة.

فهذه أقوال المخطئة على ما ترى ، وهذه نبذة من الخلاف في الآراء في المسائل الخلافية قد أشرنا إليها على جهة التنبيه والإجمال، وتفاصيلها تحال على الكتب الأصولية. فلنذكـــر المختار في التصويب ثم نردفه بذكر المختار في حكم الأشبه، فهذان تقريران نذكر ما يتوجه في كل واحد منهما بمعونة اللّه تعالى:

التقرير الأول: في بيان المختار في التصويب للآراء في الاجتهاد.

والذي نرتضيه هو ما قاله أصحابنا والمعتزلة وذهب إليه محققو الأشعرية والفقهاء، وهـــو

---

(١) محمد بن عبدالوهاب بن سلام بن خالد بن حمزة أبو علي المشهور في علم الكلام، أخذ العلم عن أبي يوسف يعقوب بن عبدالله الشحام البصري. وابنه أبي هاشم. قال الحاكم: هو الذي سهل علم الكلام وذلـــله. وله مؤلفات كثيرة منها: شرح على مسند ابن أبي شيبة. وتفسير القرآن في مائة جزء، وقيل: جملة مصنفاته مائة ألف وخمسين ألف ورقة، الورقة نصف كراس، وله مناظرات طويلة في الرد على الفلاسفة والملاحدة وتقرير العدل والتوحيد. ولد سنة ٢٣٥هـ، وتوفي في شعبان سنة ٣٠٢هـ، والجبـــائي نســـبة إلى مدينـــة جُبـــى في خوزستان. (مقدمة الأزهار).

(٢) أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبدالله بن مكحول البغدادي العلاف شيخ البصرة من أشهر علماء المعتزلة، سمي بالعلاف لقرب داره من سوق العلف بالبصرة. ولد سنة ١٣١هـ، أخذ علم الكلام عن عثمان الطويل، عـــن واصل، وروى الحديث عن محمد بن طلحة، وأخذ عنه علم الكلام أبو يعقوب الشحام. قال ابن خلكان: له مجالس ومناظرات وهو من موالي عبدالقيس، حسن الجدل، قوي الحجة، كثير الاستعمال للأدلة الإلزامية، قال الحاكم: أسلم على يديه سبعة آلاف نفس. توفي بســـر مـــن رأى ســـنة ٢٣٥هـ. (مقدمـــة الأزهـــار - وفيات الأعيان).

أن الواقعة ليس فيها لله حكم معين وإنما هو يكون على نظر المجتهد ورأيه، فإذا نزلت به الحادثة وأعمل فيها نظره وأتعب فيها فكره وسأل من اللّه تعالى توفيقاً وتسديداً لإصابة الحق، وكان جامعاً لعلوم الاجتهاد محرزاً لها على شروطها المعتبرة التي فصلناها في الكتب الأصولية، فإنه متى أدى نظره إلى حكم من الأحكام من تحليل أو تحريم أو غيرهما من سائر الأحكام الشرعية العملية، فإن ما هذا حاله يكون حقاً وصواباً عند اللّه تعالى.

والبرهان على ما قلنا يتضح بمسلكين:

المسلك الأول منهما: أنا نقول لمن زعم أن في الواقعة حكماً معيناً هو مقصودٌ للّه ومطلوب. لو كان الأمر كما زعموه من تعينه لكان لا يخلو الحال فيه، إما أن ينصب اللّه عليه دلالة أو لا ينصب، والقسمان باطلان، فيجب القضاء ببطلان كونه معيناً.

وإنما قلنا: إنه لا يخلو من الوجهين، فلأنها قسمة دائرة بين النفي والإثبات فلا واسطة بينهما، وهي من العلوم العقلية التي لا يجوز خلافها، فإثبات متوسط باطل بالضرورة.

وإنما قلنا: إنه يستحيل أن عليه من اللّه دلالة منصوبة؛ فلأنها لو نصبها لكانت ظاهرة لكل من قصدها كسائر الأدلة الظاهرة العقلية والنقلية، والمعلوم باطراد العادة وجريانها، أن مثل ذلك لم ينقل ولا له أثر، وفي هذا دلالة على أنه ما كان، ولو كان لنقل كما نقل ما هو أخفى منه وأدق.

وإنما قلنا: إنه يستحيل ألا ينصب اللّه عليه دلالة؛ فلأنه لو كلف به من غير أن ينصب عليه دلالة، لكان تكليفاً بما لا يعلم وهو قبيح.

فتقرر بما ذكرناه فساد القسمين اللذين فصلناهما، وهما نصب الأدلة عليها وعدم نصبها، ويلزم من بطلانهما بطلان أن يكون هناك حكم معين في الحادثة وهو المطلوب.

المسلك الثاني: أن الصحابة (رضي اللّه عنهم) ما زالوا مجتهدين في الحوادث التي ليس عليها دلالة من جهة الكتاب، ولا من ظواهر السنة في الفتاوى والأقضية، والوقائع غضة

طرية على ممر الأزمنة وتكرر الأعصار، وما برحوا مختلفين في الفتاوى والأحكام التي يصدرونها عن أنظارهم، وتفترق بهم المجالس عن المخالفة في الآراء، وكل واحد منهم مصوب لما قاله الآخر غير منكر عليه في رأيه واجتهاده، ولو كان في الواقعة حكم معين لطلبوه ولجدوا في طلبه وتحصيله، وما سمع عن واحد منهم أنه قال لصاحبه: هذا خلاف حكم الله، وحكم الله شيء آخر غير ما ذهبت إليه، بل من حكم بقضية وأبرمها فلا اعتراض عليه بحال، ويتشددون في التحرز عن بعض القضايا الصادرة عن الأحكام مع مخالفة الآراء، بل وربما يصدر من جهتهم التصريح بالتصويب في الأراء، وفي هذا دلالة قاطعة من إجماعهم على أنه ليس هناك حكم معين، هو شوف[1] المجتهد ومقصده ومقصد نظره، وإنما هي كلها آراء صائبة وظنون صادقة على تحصيل مراد الله في الحادثة، وهذا المسلك يدريه من مارس طرفاً من سير الصحابة رضي الله عنهم وما كان منهم من الفتاوى في التحليل والتحريم وإصدار القضايا عن الآراء الصائبة، فعند ذلك نعلم قطعاً ويقيناً صحة ما ادعيناه من تصويب الآراء الاجتهادية في جميع الحوادث التي لا نص فيها. ولنقتصر على هذا القدر من الدلالة ففيه مقنع وكفاية.

التقرير الثاني: في بيان المختار في الأشبه من الاجتهاد.

اعلم أن جماعة من المصوبة زعموا مع القول بكون الآراء صائبة في الاجتهاد، أن فيها أشبه على معنى أن الله تعالى لو نص على الحادثة لما نَصَّ إلا عليه، وعلى معنى أنه الأجزل ثواباً عند الله تعالى، وهو محكي عن جماعة من الحنفية، منهم: أبو الحسن الكرخي، ومحمد بن الحسن الشيباني، ومروي عن الشافعي.

والمختار عندنا: أنه لا معنى للأشبه وأن جميع الآراء في تلك الحادثة كلها أشبه إلى قائله، وأنها كلها مقصودة لله، وإنما تقوى وتضعف بحسب قوة الأمارة وضعفها، وهذا هو رأي أهل التحقيق من المصوبة، أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة: أبي علي وأبي هاشم

(١) الشوف هو: الجَلْوُ والنظر والتطلع، كما لخصناه من اللسان. وهو هنا، بمعنى: النظر والاختيار.

وأبي الهذيل. وإلى بطلان الأشبه ذهب المحققون من الأشعرية، كالباقلاني، وأبـــي حـــامد العزالي، وشيخه عبدالملك الجويني، فأما الشيخ من المعتزلة، فليس له فيه تصريح بإثبـــات ولا نفي، وكلامه فيه احتمال.

والبرهان على ما اخترناه يظهر بتقرير حجتين:

الحجة الأولى: هو أنا نقول: إن الشبه والأشبه سِيَّان في تعليق الحكم بهما، فيجب أن لا يكون للأشبه مزية على الشبه، وفي هذا ما نريده من بطلان القول بالأشبه. وبيان ذلك: أنا نفرض الكلام في مسألة تعليل الربا في الفضل، فالكيل على رأي أصحابنا وأبي حنيفة شـــبه وهو طرد عند القائلين بصحة الطرد، والطعم شبه على رأي الشافعي وهو طرد عند مـــن يقبل الطرد، فمن قبل الوصف الذي لا يناسب الحكم، فهو شبه، ومن رده فهو طرد، فمن قبل الطرد قال: بأنه طرد، ومن رد الطرد قال: بأنه شبه، ومن رد الشبه فقال إنـــه أشـــبه، فالطرد والشبه والأشبه في مسألة كلها تعليلات وأوصاف غير مناسبة. لكنها تختلف الألقاب عليها بالإضافة إلى ردها وقبولها من غير أن يكون هناك بينها تفرقة من جهة الذات لعـــدم المناسبة فيها، وأن التعويل فيها إنما هو على أمر غير مخيل من جهة المشابهة الخاصة، فإذا كان لا تفرقة بينها من جهة الذات دل ذلك على أن الطرد والشبه والأشبه في حكم واحد، وأن الشبه في حق القائلين هو الأشبه في قول آخرين، وأنهما جميعاً طردان عند القائلين بالطرد.. فإذاً لا وجه لما قاله هؤلاء في تقرير الأشبه بحال.

الحجة الثانية: في بطلان الأشبه، أن نقول للقـــائلين ونســـتنطقهم عمـــا يـــرون مـــن إثباته فنقول:

ليس يخلو حال الأشبه عندكم إما أن يكون مكلفاً به أو لا يكون مكلفاً به.

فإن قالوا: إنه غير مكلف به.

قلنا: فإذا كان غير مكلف به فلا حاجة إلى طلبه؛ لأنه على هذا لا يتناوله التَّعبُّد ولا يعد

في الأمور العملية، وإن كان مكلفاً به فليس يخلو حاله إما أن ينصب اللّه عليه دلالة أو لا، فإن لم ينصب عليه دلالة كان التكليف به تكليفاً بما لا يعلم وهو محال لا يجوز علـــى اللّـــه تعالى لأجل حكمته، وإن نصب عليه دلالة، فليس يخلو حالها، إما أن تكون علمية أو ظنية، ومحال أن تكون علمية؛ لأنه كان يلزم أن يكون أمراً معيناً وأنتم لا تقولون به، ويـــــلزم أن يكون مخالفه مخطئاً وهو خلاف مذهبكم.

وإن كانت ظنية فهذا جيد، لكن نقول: إن كل واحد من المجتهدين يدعي فيمـــا قالـــه وغلب على ظنه أنه علة الحكم وَوَصَفه أنه أشبه، فليت شعري بم يكون التمييز بين وصف ووصف وأمارة وأمارة، وفي ذلك بطلان الأشبه، وأنه لا حقيقة له ولا وجود.

فهذا ما أردنا تقريره في حكم الآراء في المسائل الاجتهاديـــة، وأن المذهـــب تصويبهـــا لا محالة.

المقدمة الرابعة: في بيان ما يعرف به مذهب المجتهد وبيان الطريق إليه

اعـــلم أن هذه المقدمة تمس إليها حاجة الخائض في الأبواب الفقهية؛ لأنه لا يزال يردد نظره ويكرره في مذاهب المجتهدين ومعرفة مستنداتهم فيها.

وقبل الخوض فيما نريدهُ من ذلك نذكر ماهية المذهب وحقيقته، وهو: كل اعتقاد صادر عن دلالة أو أمارة أو شبهة أو تقليد، فمتى كان الاعتقاد صادراً عما ذكرناه فهو مذهـــب لصاحبه، ولهذا فإن اعتقاد حدوث العالم وإثبات صانعه، مذهب الموحدة من أهل الإسلام، واعتقاد من خالفهم في ذلك مذهب الملاحدة والدهرية وغيرهم من الفرق الكفرية لما كـــان صادراً عن شبهة فاعتقدوهُ لأجلها، واعتقادات المجتهدين لما ذهبوا إليه مـــن مذاهبهـــم في التحليل والتحريم، تصير مذاهب لهم لما كانوا محصلين لها عن الأمارات. وهكذا حال المقلدة فإنها مذاهب لكونها صادرة عن اعتقاد التقليد، فصار المذهب لا يكون مذهباً إلا بما ذكرناه من الاعتقاد، ولهذا [فـــ]إن ما كان صادراً عن العلوم الضرورية لا يكون مذهباً، وإن كان من جملة الاعتقادات لما لم يكن العلم الضروري من فعله، فصار المذهـــب يكـــون مذهبـــاً لاستناده إلى الاعتقاد من فعله، فلا بد من اعتبار هذين الوصفين في كونه مذهباً.

فإذا عرفت هذا، فلنذكر الطريق إلى معرفة مذهب المجتهد، ثم نردفه بكيفية التخريج على مذهبه، وحكم القولين في المسألة، فهذه مباحث ثلاثة تختص ما نحن فيه وبعدها تفـــــاصيل يليق ذكرها بالكتب الأصولية، ولكنا نورد ما يكون عوناً للفقيه علـــى إحـــراز مذاهـــب المجتهدين وأقاويلهم وكيفية إحرازه لها بمعونة اللّه تعالى.

البحث الأول: في بيان الطريق إلى معرفة مذهب المجتهد.

وقد يدرك من جهة النطق، وقد يدرك من جهة الضرورة، وقد يكون معلوماً من جهـــة

الاستدلال، فهذه طرق ثلاث نذكر ما يتوجه في كل واحدة منها بمعونة اللّه تعالى:

الطريق الأول: ما يكون معلوماً من جهة النطق، وهذا كأن يصرح المجتهد بأن يقـــول: هذا مذهبي، أو هذا الذي أقول به وهو اعتقادي في المسألة، من تحليل أو تحريم أو غير ذلك، سواء كان في الاعتقادات الإلهية أو في المباحث الأصولية أو كان في المسائل الفقهية، وأقوى ما يعرف به مذهب القائل، هو تصريحه من لسانه؛ لأن ما عداه من الطرق لا يكاد يســـلم عن الاحتمال. وقد يقول المؤيد بالله [1]: هذا هو الذي أذهب إليه، وكما قال الشافعي: إذا تعارض الخبر والقياس فمذهبي هو القول بالخبر، يعني أنه لا يذهب إلى القياس ولا يرى لـــه وزناً عند وجود الخبر وثبوته، بخلاف غيره فإنه ربما قال بالقياس وأعرض عن الخبر. وحكي عن أمير المؤمنين كرم اللّه وجهه أنه قال: اجتمع رأيي ورأي عمر في تحريم بيـــع أمهـــات الأولاد، وأنا أرى الآن بيعهن [2]. وهذا تصريح منه بما يراه ويعمل به ويفتي، وهكذا القـــول في سائر المعتقدات.

الطريق الثاني: من جهة الضرورة.

وهذا ظاهر.. فإن كثيراً من المعتقدات [هو] مما يعلم بالضرورة، بالممارسة، ويعلم الحب والبغض والموالاة والمعاداة وغير ذلك من المقاصد الضرورية، ولهذا فإنا نعلم قطعاً بالضرورة،

---

(١) المؤيد بالله أحمد بن الحسين بن هارون بن محمد الحسني الآملي الإمام المؤيد بالله وهو المعني بهذا اللقب عند أن يطلق، يوصف بأنه بحر العلوم وهو إمام علم الكلام وإمام أئمة الفقه، روى عن أبي العباس، وقاضي القضاة، وروى عنه السيد مانكديم، والقاضي يوسف وغيرهما، من مؤلفاته: (شرح التجريد) من أبرز المراجع، ولـــه كتب أخرى منها: (الإفادة) (وهو غير كتاب الإفادة في التاريخ لأخيه السيد أبـــي طـــالب) و(الزيـــادات) و(التفريعات) و(إعجاز القرآن) في الكلام و(الأمالي الصغرى). ولد بآمل طبرســـتان ٣٣٣هـ، وبويـــع لـــه بالخلافة سنة ٣٨٠هـ. وتوفي يوم عرفة ٤١١هـ..

(٢) الظاهر من رأي أئمة وعلماء الزيدية، تحريم بيع أمهات الأولاد، وقد روي إجماعهم على تحريمه في (البحر) عن الإمام يحيى بن حمزة (المؤلف). وجاء ما نصه: فصل. ويحرم بيع الأمة دون ولدها والعكس. إذ يحرم التفريـــق بينهما في الملك (ي) إجماعا، حتى يستغني بنفسه.ا.هـ. ص ٣١٧. وجاء في هامش (البحر) ما نصه:
وعن علي عليه السلام أنه قال: وهب لي رسول اللّه ﷺ غلامين أخوين، فبعـــت أحدهمـــا، فقـــال لي رسول الله ﷺ: ((ما صنع غلاماك))؟ فأخبرته. فقال: ((رده، رده)) أخرجه الترمذي. ا.هـ. وعـــن علـــي عليه السلام أنه فرق بين والدة وولدها، فنهاه رسول اللّه ﷺ عن ذلك ورد البيع، أخرجه أبـــو داود.ا.هـ ٣١٨. وهذا كما تراه يناقض ما أورده المؤلف هنا من رأي الإمام علي بجواز بيع أمهات الأولاد، ولعله أورده للتمثيل فقط.

بغض العباسية للمروانية، وبغض الفريقين للفاطمية وعداوتهم، ونعلم أيضاً انقطاع المـــوالاة بينهم، وهكذا حال العدلية والجبرية في البغض وعدم الموالاة، ونضطـــــر إلى قصودهـــم في الانقطاع وبطلان مذهب كل واحد من الفريقين لصاحبه[1] وهكذا القول في غـــيره فإنـــا نضطر إلى أن المجبرة يعتقدون تجوير اللّه ونسبته إلى فعل الظلم وسائر القبائح، كما نضطر إلى أن المشبهة يعتقدون مشابهة اللّه للأجسام وإن لم ينطقوا بذلك، ولكنا نضطر إلى مقاصدهم في الاعتقاد لذلك والعمل عليه وانطواء أفئدتهم على التصميم على ذلك ولا يزعهـــم عـــن ذلك وازع ولا يصدهم صاد. وهكذا القول في حال الإمامية من الشيعة فإنا نعلم بالضرورة إعظام أمير المؤمنين وموالاته، وتفسيق من خالفه في الإمامة وإكفاره، وإن لم يصرحوا بهذا الاعتقاد لما يظهر من أخلاقهم وشمائلهم، بل يصرحون بذلك ويدينون به.

الطريق الثالث: ما يُعلم من جهة الاستدلال.

اعـــلم أن الاستدلال على مذهب المجتهد ينبني على انسداد الاحتمالات، فإذا كان غير مصرح بمذهبه ولكنا نعلم من ضرورة قصده حكماً لها، وكانت الاحتمالات منسدة سوى احتمال واحد قوي على الظن، كون ذلك الاحتمال مذهبـــاً لـــه، وهـــذا يكـــون علـــى أوجه ثلاثة:

أولها: أن يعلل الحكم المخصوص بعلة مخصوصة فيجب طرد[2] الحكم مع تلك العلة أينما وجدت؛ لأنه قد نص على العلة، والحكم تابع للعلة سواء كان قائلاً بتخصيـــص العلـــة أو مانعاً من تخصيصها؛ لأنه إذا كان مانعاً من التخصيص كان الحكم مساوياً للعلة في كل محل من محالها، وهكذا إذا كان قائلاً بالتخصيص؛ لأنه إنما يقول بالتخصيص لدلالـــة، فـــإذا لم توجد هناك دلالة، كان مذهبه التعميم لا محالة، فهذا وجه في معرفة مذهب المجتهـــد وإن لم يكن ناصاً عليه.

وثانيها: أن يعلم من جهته بتصريحه أنه لا يفرق بين المسألتين، أو ينعقد الإجمـــاع مـــن

---

(١) لدى صاحبه.
(٢) يعني إجراء الحكم طرداً مع العلة.

جهة على أنه لا تفرقة بينهما، ثم إنه نص على إحدى المسألتين فإنه يعلم بما ذكرنا أن حكم إحداهما حكم الأخرى، ومثاله أن يقول: الشفعة للجار، فيندرج تحت ذلك جميع الصور في الجيرة؛ لأنه قد حكم بالشفعة للجار على طريقة العموم فلا يجوز تخصيصه إلا لدلالة ولا دلالة ها هنا قائمة، فلهذا كان مذهبه التعميم في جميع الصور، أو يحكم مثلاً بالشفعة لجار الدار، فيعلم بذلك أن مذهبه وجوب الشفعة في جار العقار والأراضي إذ لا أحد من الأمة فصل بينهما، فعلمنا بمذهبه في شفعة الجار مع انضمام قرينة ألا أحد فصل بينهما من الأمة.. وجوب كونه قائلاً بالشفعة في كل جار من غير تفرقة بينهما.

وثالثها: أن يُعلم له مذهب مقرر في الأصول، فيفرع على ما يذهب [إليه] من ذلك وإن لم يصرح به، ومثاله: إذا كان يقول ويعرف من مذهبه القول بالعموم، وهو أن في اللغة صيغة موضوعة له، فإذا ورد قوله عليه السلام: ((كل مسكر حرام)). فنقول: مذهبه تحريم كل مسكر مما سوى الخمر؛ لأنه من القائلين بالعموم ولا مخصص هناك، فنعلم مذهبه في ذلك. وهكذا إذا ورد قوله ﷺ: ((الشفعة في كل شيء)). فإنا نقول: يكون من مذهبه وجوب [الشفعة] في المنقولات؛ لأن هذا عموم وهو من القائلين به فيجب القضاء بأنه من مذهبه وإن لم يكن مصرحاً به، فهذا جملة ما يعرف به مذهب المجتهد إما من جهة التصريح، أو من جهة الإضطرار إلى قصده، أو بطريق الاستدلال على ما فصلناه لانسداد الاحتمالات فيها، وأنه لا محمل له إلا أنه قائل به فيجب كونه مذهباً له.

البحث الثاني: في بيان حكم التخريج على مذهب المجتهد:

اعلم أن من الأصوليين من زعم أنما عدا ما قدمناهُ من الأوجه الثلاثة فإنه لا يعد مذهباً للمجتهد ولا ينسب إليه.

والمختار عندنا: تفصيل نشير إليه، وهو أن كل ما كان يقتضيه قياس قول الإمام أو المجتهد في المسائل الفقهية والمضطربات الاجتهادية، فإنه يجوز أن يجعل قولاً له، وإن لم ينص عليه إذا كانت أصوله دالة عليه وتقريراته تشير إليه وتفهم من تصرفاته. نعم .. إنما يكون

منسوباً إليه على جهة التخريج ولا بد من التصريح بذلك إذا عزي إليه لئلا يكون موهمـــاً للكذب، فيقول المخرج: هذا يكون مذهباً له على جهة التخريج. وليكون تفرقة بين مـــا يكون صريحاً من مذهبه وبين ما يكون على جهة التخريج. والبرهان على صحة ما قلنـــاه هو: أن الأمة مجمعة على جواز ذلك وحسنه فيجب كونه معمولاً عليه مقبولاً. وإنما قلنـــا: إن الأمة مجمعة على ذلك؛ فلأن جميع الفرق من الزيدية والحنفية والشافعية مطبقون علـــى تخريج المسائل التي هي غير منصوصة على ما يكون أصلُ واحدٍ من الأئمـــة مقتضيـــاً لـــه و[على] بيان ذلك. أما أئمة الزيدية فلأن أصحاب القاسم[1] ناقلون لمذهبه، مخرجون علـــى ما تقتضيه أصوله مما لم ينص عليه ويصرحون بذلك، وهكذا القول في حـــال الناصريـــة[2] فإنهم قد دونوا نصوصه في كتبه، وما زالوا مخرجين على تلك النصوص ملحقين بمذهبه على جهة التخريج ما لم يقل به وجعلوه من جملة مذهبه في الصحة والعمل. وأما اليحيوية[3] فإنهم إيضاً مخرجون على رأيه محصلون له على ما يفهمون من تصرفه وعلى حد ما يعهدون مـــن

(١) الإمام القاسم بن إبراهيم بن اسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام أبو محمد ترجمان الدين. ولد سنة ١٧٠هـ، وروى عن أبيه وآخرين. وكان إمام زمانه ومن رواد تقعيد المسائل الفقهية ومن أوائل الدعاة إلى الاعتماد على العقل في استنباط الأحكام الشرعية عن أدلتها، روى عنـــه أولاده محمـــد والحسن والحسين وداود، وكذا محمد بن منصور وجعفر النيروسي وغيرهم. قال في الطبقات: كان مـــبرزاً في أصناف العلوم و(بارعاً) في تصنيفها.. وكان عالماً مجتهداً دقيقاً في انتزاع الأحكام وترتيب الأخبار ومعرفـــة الرواة والمذاهب والآراء، وبارعاً في الكلام واستخلاص حقائقه وإبراز نتائجه. بويع بالإمامة ســـنة ٢٢٠هـ، في بيت محمد بن منصور، وكان ممن بايعه أحمد بن عيسى بن زيد، وعبدالله بن موسى، والحسن بن يحيى فقيه الكوفة، ثم سكن جبل الرس شمال المدينة. اعتمد حفيده الهادي يحيى بن الحسين على الكثير من تراث القاسم الفكري في الاجتهاد والرأي والرواية، وهذا واضح في الجامعين (الأحكام والمنتخب)، لحق القاسم بربه عـــام ٢٤٤هـ في الرس. (مقدمتا الأزهار والبحر والطبقات).

(٢) الناصر: الحسن بن علي بن الحسن بن علي بن عمر بن علي بن الحسين السبط، أبو محمـــد الإمـــام النـــاصر (الكبير) المعروف بالأطروش. ولد سنة ٢٣٠هـ، وإليه تنسب الناصرية. كان عالماً ورعاً شجاعاً، وكان جامعاً لعلم القرآن والكلام والفقه والحديث والأدب والأخبار واللغة جيد الشعر، أسلم على يديه خلق كثير. تـــوفي في شعبان سنة ٣٠٤هـ.

(٣) اليحيوية: أتباع مذهب الإمام الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم، أول أئمة الزيدية باليمن ومؤسس مذهبها، خرج إلى اليمن بدعوة من زعمائها عام ٢٨٣هـ، وكان بالرس من أعمال المدينة المنورة وبايعه الناس على الجهاد في سبيل الله وإحياء علوم وأحكام الشريعة، وتمركز بمدينة صعدة ويسمى إمام الأئمة، وهو أشهر أئمة اليمن بدون استثناء قضى حياته في الجهاد والعلم والتعليم، وله مؤلفات أشهرها (الأحكام) و(المنتخـــب والفنون) مطبوع. ترجم له كل المؤرخين ومؤلفي السير. وحياته ملخصة في كتاب (سيرة الهـــادي) تـــوفي عام ٢٩٨هـ، وقبره مشهور مزور بمسجده بصعدة.

أدائه في الحوادث المنصوص عليها من جهته، وأعظم من عني في التخريج على أصول هؤلاء الأئمة وعنى في ذلك بجده ومبلغ جهده، السادة الثلاثة: المؤيد بالله و أبو طالب[1] و أبو العباس[2]. وغيرهم من أصحاب كل إمام من هؤلاء الأئمة الثلاثة، فإن نصوصهم قليلة بالإضافة إلى المسائل المخرجة على أصولهم، وربما تختلف آراؤهم في التخريجات على حسب ما يعن من فهم مراده في تلك الحادثة، ويأتي كل واحد منهم بما يغلب على ظنه أنه غرضه ومراده.

وأما أصحاب أبي حنيفة، فنصوصه وإن كانت كثيرة في المسائل، لكن أبا يوسف[3] ومحمد بن الحسن الشيباني، في غاية الجد والجهد في تقرير مذهبه وتلخيص مسائله وإلحاق غير المنصوص بالمنصوص، وهكذا حال الشيخ أبي الحسن الكرخي والجصاص[4]، فإن هؤلاء هم العمدة في نقل مذهب أبي حنيفة والتخريج عليه، وغيرهم من عظماء الحنفية وزعمائهم الذين أصلوا مذهبه وفصلوا مسائله وأظهروا أسراره، وهكذا الطحاوي[5] فإنه كان إماماً في

---

(١) هو يحيى بن الحسين بن هارون، أبو طالب، الناطق بالحق أخو المؤيد بالله، له مؤلفات من أشهرها: (التحرير) في الفقه، وله تخريجات على مذهب الهادي، وكان يرى أن ما لم يوجد فيه نص للهادي فمذهبه فيه كأبي حنيفة، وله (المجزي) في أصول الفقه، وفي علم الكلام (الدعامة في الإمامة)، وكتاب (الأمالي) المشهور بأمالي أبي طالب، مولده حوالي سنة ٣٤٠هـ . بويع له بعد موت أخيه المؤيد بالله سنة ٤١١هـ، وتوفي بآمل بطبرستان سنة ٤٢٤هـ (مقدمتي البحر، والأزهار).

(٢) أبو العباس أحمد بن إبراهيم بن الحسن بن علي بن إبراهيم بن محمد بن سليمان بن داود بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب. عالم، زاهد، ورع، قال عنه المنصور بالله عبدالله بن حمزة: هو الفقيه المناضل المحيط بألفاظ العترة أجمع غير منازع، حدث عن أبي زيد عيسى بن محمد العلوي، وعبدالرحمن بن أبي حامد ويحيى بن محمد بن الهادي، وعليه سمع كتابي الهادي (الإحكام والمنتخب) في الفقه، ومنه اتصل إسناد أهل اليمن، وروى عنه الأخوان (المؤيد بالله وأبو طالب) جميع كتب الزيدية، وله مؤلفات منها: (شرح الأحكام) و(شرح الإبانة) و(المصابيح)، وكان إماميا ثم رجع إلى مذهب الزيدية، وقيل: لم يرجع. توفي سنة ٣٥٣هـ.

(٣) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الكوفي صاحب أبي حنيفة، قاضي القضاة وهو أول من دعي بهذا اللقب، تفقه على يد أبي حنيفة، قال عنه المزني: أبو يوسف اتبع القوم للحديث. وقال يحيى بن معين: كان أبو يوسف يصلي بعدما ولي القضاء في كل يوم مائة ركعة، وقال: ليس في أصحاب الرأي أكثر حديثاً ولا أثبت من أبي يوسف. توفي في بغداد في ربيع الآخر سنة ١٨٢هـ. (مقدمتي البحر والأزهار).

(٤) زياد بن أبي زياد الجصاص الواسطي أبو محمد بصري الأصل. محدث مجمع على ضعفه، روى عن الحسن ومعاوية بن قرة. وعنه: هشيم ومحمد بن يزيد وعبدالوهاب الخفاف.
قال عنه يحيى بن معين: ليس بشيء وقال أبو زرعة: واهي الحديث. وتركه النسائي والدار قطني. ا.هـ. د. حسين العمري: تراجم، در السحابة للشوكاني.

(٥) الطحاوي أحمد بن محمد بن سلامه الطحاوي الأزدي أبو جعفر، صاحب التصانيف البديعة، كان شافعياً، تفقه على المزني، وانتقل إلى جعفر بن عمران. وانتهت إليه رئاسة الحنفية. وكان ثقة وثبتاً وفقيهاً عاقلاً كما وصفه ابن يونس، توفي في مستهل القعدة سنة ٣٢١هـ.

مذهب الرجل[1] وكلهم جاهد في ضبط المذهب، وتقرير قواعده وتفريع مذهبه على حد ما يفهمون من آرائه وشيمه وأخلاقه، وعلى فهم مذهب صاحبهم في الأصول. فيكون ذلك مفرعاً عليه كما تراه في تصرفاتهم الفقهية.

وأما أصحاب الشافعي المتقدمون كالبويطي[2] وحرملة[3] والحسين الكرابيسي[4] والمزني[5] وغيرهم ممن عاصره فإنهم إما مخرجون[6] على نصوصه مع كثرتها وانتشارها، أو يستنبطون مسائل لم ينص عليها في أصوله المقررة، ومسائله المدونة عندهم. وهكذا القول في المتأخرين من أصحابه كأبي بكر بن الحداد[7] وابن الصباغ[8] صاحب (الشامل) وأهل

---

(١) يعني: أبا حنيفة.

(٢) يوسف بن يحيى القرشي أبو يعقوب البويطي المصري، قال في طبقات الشافعية: قال الشافعي: ليس أحد أحق بمجلسي من أبي يعقوب، وليس أحد من أصحابي أعلم منه. ا.هـ . أبى أن يقول بخلق القرآن فسجن وقيد حتى مات سنة ٢٣١هـ ببغداد. ا.هـ . ط. ش. ج١/٧١ . ط. الشيرازي ص١٠٩.

(٣) أبو حفص حرملة بن يحيى بن عبدالله بن حرملة بن عمران التجيبي، أحد الحفاظ المشاهير من أصحاب الشافعي وكبار رواة مذهبه الجديد. قال الشيرازي: كان حافظاً للحديث وصنف (المبسوط) و(المختصر)، ولد سنة ١٦٦هـ، ومات في شوال سنة ثلاث وقيل: أربع وأربعين ومأتين. والتجيبي: نسبة إلى تجيب بتاء مثناة من أعلى مضمومة وقيل: مفتوحة، ثم جيم مكسورة بعدها مثناة من تحت ثم باء موحدة: وهي قبيلة نزلت مصر. (طبقات الشافعية، طبقات الفقهاء).

(٤) أبو علي الحسين بن علي بن يزيد البغدادي الكرابيسي، كان جامعاً بين الحديث والفقه، سمي بالكرابيسي؛ لأنه كان يبيع الكرابيس وهي الثياب الخام (الأقمشة). مات سنة ٢٤٥هـ. (طبقات الفقهاء ١٩١، طبقات الشافعية ج١/٦٣).

(٥) إسماعيل بن يحيى المزني الشافعي أبو إبراهيم البصري، أخذ عن الشافعي وأخذ عنه الطحاوي. كان فقيهاً عالماً، وله مؤلفات كثيرة، ومذهب مستقل، وهو أكبر أصحاب الشافعي، خرّج له المرشد بالله، وهو منسوب إلى مزينة. توفي في رمضان سنة٢٦٤هـ.

(٦) مخرجون بالتضعيف من خرّج، وهو تخريج الرأي ونسبته إلى صاحبه من مجمل نصوصه.

(٧) أبو بكر محمد بن أحمد بن جعفر الكناني المصري المشهور بابن الحداد، قال عنه صاحب طبقات الشافعية: كان إماماً مدققاً في العلوم سيما في الفقه، وكان كثير العبادة يصوم يوماً ويفطر يوماً، ويختم القرآن في كل يوم وليلة، صنف كتاب (الباهر) في الفقه في مائة جزء، وكتاب (الفروع المولدات). مات بمصر لأربع بقين من المحرم سنة أربع وأربعين وثلاثمائة. عن تسع وسبعين سنة، ودفن في سفح جبل المقطم عند أبويه. (طبقات الشافعية).

(٨) أبو نصر عبد السيد بن محمد البغدادي المعروف بابن الصباغ الشافعي، برع في علوم الفقه والحديث حتى اشتهر، وهو ثقة حجة، من مصنفاته كتاب (الشامل)، وهو من أجود وأشهر كتب الشافعية، كف بصره في آخر عمره، وتوفي ببغداد سنة٤٧٧هـ.

العراق أيضاً، فما من واحد من هؤلاء إلا وقد خرج على مذهبه، وألحق بالمسائل المنصوصة في (الأم)[1] أكثر منها، وما يزالون في الأعصار الخالية والآماد المتمادية مخرجين على نصوصه لا يصرفهم عن ذلك صارف. وأصحابه أدق الفقهاء نظراً، وأكثرهم خوضاً، وأحكمهم في تقرير القواعد وتحرير الضوابط.

وأما أصحاب مالك فأول من صنف في الحديث مالك؛ فإنه وضع (الموطأ)[2] وقرأ عليه وسمعه الناس، وقد عني أصحابه بمذهبه أشد العناية، وخرجوا وأصلوا وفصلوا وأكثر أهل المغرب على اتباع مذهبه؛ وكان مستوطنا المدينة ولكنه شاع مذهبه في ناحية المغرب، وولع حذاق المغاربة به، ولهم تصانيف في الأصول والفروع كلها على رأي مالك.

فحصل من مجموع ما ذكرناه هاهنا، أن الأمة مجمعة على القول بالتخريج وعلى جوازه وحسنه، وفي هذا دلالة على كونه معمولاً به على رأي كل ذي مذهب من المذاهب كما أشرنا إليه، وإذا كان الأمر كما قلناه، كان صحيحاً وكيف لا؟ وقد قال صاحب الشريعة (صلوات الله عليه): ((ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن)). فهذه دلالة تقرر ما ادعيناه من صحة القول بالتخريج والعمل عليه. لا يقال: فإذا خرج بعض أصحاب ذلك الإمام على مذهبه وخرج آخر ما يخالفه، فعلى أي التخريجين يكون عمل العامي الذي يقلده، وما يكون حكم الفتوى على رأيه، والحال ما ذكرناه؟

لأنا نقول[3]: إذا كان هذان المخرجان عالمين بمذهبه مخلصين له، فتخريجهما مقبول لا محالة، ويجب نقلهما للعامي ويخير في العمل بأحدهما كما لو كان له في المسألة قولان والتبس التاريخ بينهما، فإنهما ينقلان للعامي يعمل بأيهما شاء، فهكذا هذا من غير تفرقة بينهما، والله أعلم بالصواب.

ولابد أن يكون بين المسألة المخرجة والمخرج عليها قرب ومداناة، بحيث لا يكون

---

(١) كتاب حديثي فقهي مطبوع في خمسة مجلدات.
(٢) كتاب (الموطأ): مسند مالك، مطبوع في مجلد واحد.
(٣) في الأصل: (لا نقول).

التخريج مبايناً لما خَرَّج عليه ولا مناقضاً له، جارياً على نعت الملائمة لنصوصه وتصرفاته.

نعم.. إذا قال المجتهد في الحادثة بقول، ثم قال بعد ذلك: ولو قال قائل فيها كذا وكذا لكان مذهباً، فإن ما هذا حاله لا يكون مذهباً له بمجرد قوله هذا، ومن أصحاب الشافعي من زعم أنه يكون مذهباً له، ولكن إنما يكون مذهباً له إذا كان جارياً على أصوله ملائماً لها جاز ذلك لا بمجرد قوله وحكايته بما ذكرناه. وهكذا لو نص على واقعة بحكم معين، ونص في مثلها على نقيض ذلك الحكم، لم يجز نقل أحد القولين إلى الآخر، ومثاله أن يقول: الوضوء يفتقر إلى نية، ثم يقول: الغسل لا يفتقر إلى النية. فهذان قولان متنافيان في هاتين المسألتين لا يجوز نقل أحدهما إلى الأخرى لما فيهما من المخالفة، وحكي عن بعض أصحاب الشافعي جواز نقل حكم إحداهما إلى الأخرى وتخريجهما على القولين، وهذا يكون على التفصيل الذي أشرنا إليه.

البحث الثالث: في كيفية القولين للمجتهد في المسألة الاجتهادية وحكمهما:

اعلم أن من الأصوليين من جوز أن يقال: للمجتهد في هذه الواقعة قولان، ومنهم من منع ذلك على الإطلاق وقال: إنه لا معنى لذلك.

والمختار عندنا: تفصيل نشير إليه؛ إذ لا وجه للنفي أو للإثبات على الإطلاق، والحق الذي نعول عليه في القول بأن للمجتهد في المسألة قولين، هو أنه إذا نظر في المسألة فحدث له فيها قول، ثم عاود النظر فيها مرة أخرى فقال فيها بقول آخر، لكن جُهِل التاريخ بينهما ولم يُعرف المتقدم منهما من المتأخر، فلا جرم نحكي القولين جميعاً عنه من غير ترجيح لأحدهما على الآخر، فهذا هو الوجه الصحيح الذي يحمل عليه قول العلماء: إن للمجتهد في المسألة قولين، وعلى هذا ينقلان للعامي المقلد له في المسألة، ويخير بينهما إذ لا ترجيح لأحدهما على الآخر. وإذا كان الأمر كما قلناه، وجب أن يحمل ما يحكى عن المؤيد بالله وغيره من أصحابنا من اختلاف القولين أو الأقوال، ويحمل ما يحكى عن الشافعي من اختلاف القولين أو الأقوال، فمتى عرف المتقدم منهما على المتأخر[1] فإنه يكون العمل عليه

---

(١) في الأصل: (الآخر).

واجباً ويكون ناسخاً له، أو يعرف الصحيح منهما من الفاسد، فيكون القول هو الصحيح دون غيره، فأما ما لا يعرف فيه التاريخ ولا يعلم صحة أحدهما من فساد الآخر، فإنه يقال فيه: إن له قولين على هذا الوجه، وأكثر أقوال الشافعي قد ميزها أصحابه، وعرفوا المتقدم منها من المتأخر، وأوضحوا الصحيح منها من الفاسد، والذي اعتاص عليهم فيها تاريخ تقدم أحدهما على الآخر هي مسائل قليلة حكاها أبو إسحاق الأسفرائيني[1] يرتقي عدها إلى سبع عشرة مسألة، فحكوا فيها قولين، وما عدا هذا الوجه فهو خطأ، فلا يجوز أن يقال: إن للعالم المجتهد قولين، على معنى أنه يقول إن هذا الشيء في نفسه حلال حرام على جهة الجمع بينهما؛ إذ لا يجوز أن تكون العين الواحدة حلالاً حراماً في وقت واحد من جهة شخص واحد، ولا يجوز أن يقال: إن له في المسألة قولين على جهة التخيير فيقول: بأن هذه العين حلال أو حرام، إذ لا وجه للقولين على هذه الصفة، ولا على أن يقال: إن المسألة محتملة لأوجه كثيرة فيبطل كل واحد منها سوى اثنين فعلى [القول] بأن له في هذه الحادثة قولين، فإن مثل هذا قد صححه أبو إسحاق الشيرازي[2] من أصحاب الشافعي، وزعم أن ذلك معنى صحيح في صحة حمل قول المجتهد في المسألة على وجهين وهذا فاسد أيضاً، فإنه إذا كانت محتملة لما ذكره من الاحتمالات ثم بطلت كلها إلا اثنين منها، فإنه يكون شاكاً فيما ورائهما، فكيف يقال بأنهما قولان له؟ فما هذا حاله يكون خطأ، فإذاً لا تعويل في أن للمجتهد في المسألة قولين إلا على ما ذكرناه دون سائر الأوجه، والله أعلم بالصواب.

وهذا ما أردنا ذكره في التنبيه على ما اشتملت عليه هذه المقدمة مما لا يتسع جهله للفقيه الخالي عن علم الأصول، والله الموفق للرشاد.

---

(١) إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإمام ركن الدين أبو إسحاق الإسفرائيني المتكلم، الأصولي، الفقيه، شيخ أهل خراسان، له مصنفات كثيرة منها: (جامع الحلي) في أصول الدين خمسة مجلدات، وله مؤلفات أخرى. توفي يوم عاشوراء سنة ٤١٨هـ. ا.هـ ملخصاً من طبقات الشافعية برقم ١٣١.

(٢) هو إبراهيم بن علي بن يوسف، يكنى بأبي إسحاق، ولقبه جمال الدين، ولد سنة ٣٩٣هـ في بلدة فيروز آباد بالقرب من شيراز، وهو من أعلام فقهاء الشافعية، درس في شيراز والبصرة وبغداد حتى برع في علوم الفقه والحديث، وتتلمذ عليه كثيرون من أعيان المذهب الذين تجاوز عددهم أربعين فقيهاً. من مؤلفاته: (المهذب) في الفروع، و(التنبيه) في الفقه، و(اللمع) وشرحه في أصول الفقه، و(طبقات الفقهاء) في التراجم، توفي سنة ٤٧٦هـ. (ملخصاً من طبقات الفقهاء).

المقدمة الخامسة: في جواز التقليد للعوام في المسائل الخلافية وذكر من هو أحق بذلك من العلماء

اعلم أن الذي عليه أهل التحقيق من أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة ومحققي الأشعرية، أنه لا يجوز التقليد في المسائل الدينية نحو: العلم بالصانع وصفاته، والعلم بحكمته ومعرفة صدق الرسول إلى غير ذلك من مسائل الديانة، والواجب على كل مكلف الوصول فيها إلى العلم اليقين، بالنظر في الأدلة القاطعة.

وذهب كثير من الفقهاء إلى جواز حصول هذه المعارف كلها بالتقليد لمن علمها بالنظر والاستدلال، وهو محكي عن أبي إسحاق النصيبي[1] ويأتي على رأي عبدالله بن الحسن العنبري[2] وإلى هذه المقالة ذهب أهل الحشو والتعليمية[3] وزعموا أن الطريق إلى معرفة الحق إنما تكون بالتقليد، وأما النظر فهو موضع حيرة.

والمختار: هو الأول؛ لأن المقلد في هذه الأمور ليس يخلو حاله [إما] أن يكون مقلداً لجميع الفرق المخالفة، أو يكون مقلداً لفريق دون فريق، وباطل أن يكون مقلداً لجميع الفرق، لما يؤدي إليه ذلك من الإعتقادات المتناقضات، فإن منهم من أثبت الصانع ومنهم من زعم نفيه، وما هذا حاله يستحيل الجمع بينهما، وإن قلد بعضاً دون بعض، فإما أن يكون ذلك التخصيص لمرجح أو لا لمرجح، وباطل أن يكون ذلك من غير مرجح؛ لأن اعتقاد أحد الجائزين من غير مرجح يكون باطلاً عقلاً، وإن كان لمرجح فليس ذلك يكون إلا بالنظر لبطلان ما سواه من الطرق، إذ لا يمكن الوقوف على حقيقة الأمر إلا به، وفيه بطلان التقليد بكل حال وهو المقصود.

---

(١) إبراهيم بن عياش البصري النصيبي المعتزلي (أبو إسحاق) من علماء المعتزلة، قال في (المنية والأمل): كان من الورع والزهد والعلم على حد عظيم وهو من الطبقة العاشرة من المعتزلة، وله كتاب في إمامة الحسنين وكتب أخرى . ا.هـ (مقدمة الأزهار).

(٢) صوابه عبيدالله، من تميم، قاض من الفقهاء العلماء بالحديث وهو من البصرة وُلِّيَ قضاءها وعزل سنة ١٦٦هـ، وتوفي في هذه السنة. الأعلام ٤/١٩٢.

(٣) من الأشعرية والإسماعيلية.

فإذا تمهدت هذه القاعدة فلنذكر جواز التقليد من جهة العوام للعلماء في المسائل الخلافية، ثم نذكر من هو أحق بالتقليد في ذلك، فهذان مطلبان نذكر ما يتوجه في كل واحد منهما بمعونة الله تعالى:

المطلب الأول: في بيان جواز التقليد من جهة العوام للعلماء في المسائل الخلافية والأحكام العملية

زعم جماعة من معتزلة بغداد أنه لا يجوز للعامي التقليد في المسائل الخلافية العملية، وقالوا: إن الواجب على العامي هو أن يعرف حكم الحادثة بدليل الشرع الموضوع له، ويحرم عليه التقليد، وحاصل هذه المقالة: إلحاق المسائل الفقهية بمسائل العقائد الدينية، وقالوا على أثر هذه المقالة: إنه إنما يجب عليه الرجوع إلى قول المفتي إنما كان ليعرفه طريقة النظر لا من أجل أنه يتبعه في قوله، إلى هذه المقالة ذهب الجعفران من المعتزلة: جعفر بن حرب [(١)] وجعفر بن مبشر [(٢)]، وأما الشيخان: أبو علي الجبائي وأبو عبدالله البصري [(٣)] فقد فرقا بين المسائل الشرعية وقالا: إن كان في المسألة الشرعية دلالة قاطعة فإنه لا يجوز للعامي التقليد فيها، ويجب عليه إمعان النظر في تحصيله، وإن لم يكن فيها مسلك قاطع فإنه يجوز له التقليد فيها، وإلى هذه المقالة ذهب الشيخ أبو إسحاق الشيرازي من أصحاب الشافعي.

والذي عليه أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة والنظار من الأشعرية، هو جواز التقليد في المسائل الشرعية مطلقاً للعوام ومن هو قاصر عن النظر كالنساء والعبيد، سواء كان فيها مسلك قاطع أو لم يكن.

---

(١) جعفر بن حرب الهمداني المعتزلي من معتزلة بغداد. قال المتوكل على الله (أحمد بن سليمان): هو من شيعة المعتزلة المفضلين لعلي عليه السلام. ونقل السيد أبو طالب في (الإفادة): إن جعفراً دخل على القاسم بن إبراهيم فجاراه في دقيق الكلام ولطيفه، فلما خرج من عنده قال: أين يتاه بأصحابنا عن هذا الرجل؟ والله ما رأيت مثله. وله مصنفات كثيرة منها: كتاب (الإيضاح) و(نصيحة العامة). توفي سنة ٢٣٧هـ.

(٢) جعفر بن مبشر الثقفي المعتزلي البغدادي، عده المتوكل على الله من شيعة المعتزلة. قال في مقدمة الأزهار: وليس للجعفرين رواية في الحديث ولا ترجمة، وإنما شهرتهما في علم الكلام. توفي سنة ٢٣٤ هـ.

(٣) هو الزبير بن أحمد بن سليمان بن عبدالله بن عاصم بن المنذر بن الزبير بن العوام الأسدي أحد أئمة الشافعية. قال في طبقات الشافعية: كان أعمى، وله مصنفات كثيرة منها: (الكافي) مات قبل سنة ٣٢٠هـ، وأرخ الذهبي وفاته سنة ٣١٧هـ. ا.هـ (طبقات الشافعية ج١/٩٤، وترجم له الشيرازي في طبقاته وابن خلكان في وفيات الأعيان، وغيرهما).

وهذا هو المختار عندنا، والمعتمد فيه أنا نعلم قطعاً بتواتر النقل من جهة الصحابة والتابعين لهم إلى يومنا هذا والذي وقع فيه الخلاف أنهم كانوا مسوغين للعوام العمل على أقوال المجتهدين من الصحابة، و لم يؤثر عن أحد منهم أنه كلفهم طلب الأدلة الغامضة، ولا يفرقون في ذلك بين ما كان فيه دليل قاطع وبين ما ليس فيه دلالة قاطعة في تسويغ العمل، وهذا ظاهر من عادة الصحابة ومن بعدهم من التابعين لا يختلفون فيه، وأيضاً فإنا لو كلفنا العوام النظر في المسائل ومعرفة أحكامها ومنعناهم عن التقليد، لاحتاج كل واحد منهم إلى معرفة ذلك وإدراكه والوقوف على حقيقته، وفي ذلك تكليفهم ما ليس في وسعهم، ويؤدي إلى اشتغالهم عن طلب المعاش وإبطال كل أعمالهم، وهذا ساقط لا يعول عليه، فثبت بما ذكرناه جواز تقليد العوام للعلماء وبطلان كونهم ناظرين في هذه الأدلة لما ذكرناه، وسواء كان من يقلدونه في المسائل العملية حياً أو ميتاً إذا كان بالغاً درجة الاجتهاد، فإنه يجوز لهم ذلك، وحكي عن الجماهير من العلماء أنه لا يجوز تقليد الميت ولا العمل على رأيه، وأن تقليد الحي أولى وأحق، وزعموا أنه لا قول لميت، بدليل أن الإجماع ينعقد من دونه ولا ينعقد مع كونه حيّاً.

ووجه آخر: وهو أن الميت لا يُدرَى حاله هل يكون مستمراً على اجتهاده لو كان حياً أو يكون راجعاً عنه، فالعمل عليه والحال هذه يكون عملاً على الشك وهو باطل.

والمختار عندنا: هو جواز العمل على رأي من مات من أهل الاجتهاد من علماء العترة وفقهاء الأمة، كأبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه (رحمهم اللّه تعالى) ومعتمدنا في الدلالة على ذلك أمران:

أحدهما: من جهة الضرورة، وحاصله أن الاجتهاد لما كان متعذراً في زماننا هذا لقصور همم أهله عن بلوغ غايته، فلا جرم تحكم الضرورة بتقليد من سلف من الأئمة والفقهاء، إذ لو لم نقلدهم لأدى ذلك إلى بطلان التقليد في حق العوام، لشغور الزمان عمن يكون من أهل الاجتهاد، إذ لا خلاف في صلاحية من سلف من علماء العترة وفقهاء الأمة للاجتهاد، وكونهم من أهله، وأن أحداً في زماننا هذا لا يلحق بأدناهم درجة في ورع ولا تقوى ولا

نفوذ بصيرة، فلهذا كانوا أحق من غيرهم فضلاً عن جواز ذلك.

وثانيهما: أن الإجماع منعقد من أهل العصر هذا على جواز ذلك، والإجماع حجة في كل عصر من الأعصار، فلأجل هذا كانوا أحق وأولى بالتقليد، ووجه آخر: وهو قوله ﷺ: ((من عام إلى عام ترذلون))[1] فإذا كانوا على تكرار الأعصار وتخرم الزمان لا يزدادون إلا نقصاً في كل أحوالهم من جهة الدين والدنيا، كان من سلف أكمل منهم درجة وأعلى همة في جميع الأمور، فلا جرم قضينا بكون من سبق أحق بالتقليد وأولى بالمتابعة؛ لأن كمالهم في العلم أكثر، واختصاصهم بالتقوى والورع أعظم وأوفر.

قوله: الميت لا يُدرَى حاله هل يرجع عن المسألة أم هو باق على القول بها؟ قلنا: الظاهر هو استمراره على القول بها التي مات وهو قائل بها وقد انقطع اجتهاده بموته.

قوله: الميت لا قول له في المسألة.

قلنا: هذا خطأ، فإن قوله معتبر في المسألة ولهذا فإن القوي أنه لا ينعقد إجماع مع مخالفته وإن كان ميتاً، ولا تعد المسألة إجماعاً مع خلافه، وفيه خلاف ذكرناه في الكتب الأصولية، فحصل من مجموع ما ذكرناه أن تقليد من سلف جائز من الأئمة والفقهاء، بل يكون أحق لما ذكرناه.

المطلب الثاني: في بيان من هو أحق بالتقليد ومن يكون أولى بالمتابعة ممن حاز منصب الاجتهاد من العلماء:

اعلم أن العوام لما كانوا لا هداية لهم إلى القيام بهذه التكاليف الشرعية وتأدية هذه العبادات العملية بأنفسهم فلا بد لهم من قدوة يعتمدونها وإمام يهتدون بهديه، ثم هل يكون العامي مخيراً في تقليد من شاء من أهل الاجتهاد، أو لابد له من مزيد نظر في طلب الأفضل؟ فيه تردد ونظر.

---

(١) أخرج نحوه الترمذي عن أنس مرفوعاً: ((ما من عام إلا والذي بعده شر منه حتى تلقوا ربكم)).

والمختار عندنا: أن عليه تكليفاً في طلب الأفضل؛ لأن الذي دل على أنه واجب عليه التقليد فهو بعينه دال على أن عليه مزيد تكليف من تعرف من يكون أحق بالتقليد في الفضل وهذا ظاهر.

فإذا تمهدت هذه القاعدة فلنذكر ما يكون معتمد التقليد من المذاهب، فنقول:

أجمع العلماء واتفق رأي الفضلاء من أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة والأشعرية وغيرهم من سائر فرق الأمة، على أن الصحابة (رضي اللّه عنهم وأرضاهم) وإن كان فضلهم لا ينكر، ومزيد علمهم لا يجحد، لعلو منصبهم في الدين، وإحراز المناقب، واختصاصهم بالصحبة، فإنه ليس للعوام ولا من فرضه التقليد من أنواع الخلق، تقليدهم لوجهين:

أما أولاً: فلأنهم لم يكن من جهتهم اعتناء بتذليل مسالك الاجتهاد وترتيب أبوابه وإيضاح طرقه وتأسيس أصول النظر فيه، وإنما كان هممهم إحياء معالم الدين وتقرير قواعد الإسلام بالذب عنه بالسيف.

وأما ثانياً: فلم يدونوا أبواب الفقه ولم يكن من جهتهم اهتمام [في] تقرير مسائله، بل كان هممهم من ذلك إرسال الاجتهاد وإيضاح الفتاوى في الأقضية والأحكام على جهة الإجمال من غير نظر في التفاصيل.

نعم.. إنما الذين خاضوا غمرات الاجتهاد، وسبروا مسالك الأدلة بالتفصيل والتهذيب، وترتيب المسائل وتبويب الأبواب وسطرها في الكتب وإثباتها في الصكوك، هم العلماء من بعدهم من زمن التابعين وتابعيهم إلى يومنا هذا من أئمة العترة وفقهاء الأمة، فإن عنايتهم في ذلك غير خافية على من له في ذلك أدنى مسكة من الفضل، وكَفَوْا مَن بعدهم النظر في مذاهب الصحابة (رضي اللّه عنهم) لأن السابق وإن كان له حق الوضع والتأصيل. فللمتأخر الناقد حق التكملة والتنخيل والتفصيل فلأجل ذلك كان من بعدهم أحق بالاتباع.

فإذا وضحت هذه الجملة، فنحن الآن نعلوا ذروة لا يُنَال حضيضها في ترجيح مذاهب

أئمة العترة على غيرهم من فقهاء الأمة وعلماء العامة، ونوضح بالبراهين الباهرة والأدلة القاهرة، أنهم أحق بالتقليد وأولى بالمتابعة، وجملة ما نشير إليه من ذلك طرق ثلاث نذكر ما يتوجه في كل واحدة منها:

الطريقة الأولى منها: ورود الثناء من جهة اللّه تعالى ومن جهة رسوله ﷺ.

أما من جهة اللّه تعالى: فقوله تعالى: ﴿**قُلْ لاَ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى**﴾[الشورى:٢٣].

ووجه الاستدلال بهذه الآية على فضلهم هو أن اللّه تعالى لما كان من أعظم نعمه على الخلق وأجلها وأعلاها وأكملها هو بعثه الرسول ﷺ لهداية الخلق وإرشادهم إلى السعادة الأخروية وإزاحتهم عن العمى وهدايتهم إلى طرق الهداية ﷺ، فما يكون في مقابلة هذه النعمة يكون لا محالة جليل القدر عظيم المنزلة؛ لكونه جعل في مقابلته هذه النعمة، والله تعالى قد جعل في مقابلة النعمة بالرسول والجزاء على عنايته في الخلق، هو المودة والمحبة لمن كان قريباً إليه، وما هذا حاله فليس يخفى مزيد فضله، وعلو حاله وأمره من جهة كونها واردة في معرض المدح والتنبيه على مزيد فضل القرابة وعلو قدرهم واهتمام أمر الله تعالى بهم، حتى قال فيهم ما قاله.

وقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا يُرِيْدُ اللّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ البَيْتِ وَيُطَهِرَكُمْ تَطْهِيْرَا**﴾[الأحزاب:٣٣]. فظاهر هذه الآية دال على إذهاب الرجس عنهم وتطهيرهم من سائر الأدناس على جهة المبالغة، حيث صدَّر الآية بإنَّما وهي موضوعة للتحقيق في الجملة؛ لأنها في معنى النفي والإثبات[1] كأنه قال: ما يريد اللّه إلا إذهاب الرجس عنكم، ولأنه أكد الفعل بالمصدر حيث قال: ﴿**يُطَهِرَكُمْ تَطْهِيْرَا**﴾ كأنه قال: تطهيراً لا زيادة فوقه، ولا شك أن كل من أخبر اللّه عنه بإذهاب الرجس وتطهيره عن كل مكروه، فلا مرية في اختصاصه

(١) وكذا تفيد (إنما) في مصطلح النحاة الحصر والقصر، وهذا ظاهر ما أراده المؤلف من قوله: (لأنها في معنى النفي والإثبات) وكأنه قال: لا يريد اللّه بهذا إلا لِيُذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا.

بالفضل على غيره.

وأهل البيت عليهم السلام هم: أمير المؤمنين (علي)، وفاطمة، والحسن والحسين[1]، وأولادهما في كل عصر، بدليل خبر الكساء حيث خصهم صلى الله عليه وآله وسلم به وقال: ((اللهم هؤلاء أهل بيتي))[2]. فدل ذلك عل صحة ما قلناه، فهاتان الآيتان قد دلتا على فضلهم وعلو مرتبتهم من الوجه الذي لخصناه وأشرنا إليه.

وأما من جهة السنة: فقد ورد في ذلك أحاديث نذكرها:

أولها: قوله عليه السلام: ((إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبداً، كتاب اللّه وعترتي أهل بيتي، إن اللطيف الخبير نبّأني أنهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض))[3].

وثانيها: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((أهل بيتي أمان لأهل الأرض كما أن النجوم أمان لأهل السماء، فإذا ذهبت نجوم السماء أتى أهل السماء ما يوعدون، وإذا ذهب أهل بيتي من الأرض أتى أهل الأرض ما يوعدون))[4].

---

(١) لم نضع أية ترجمة أو تعريف لأهل الكساء، لكونهم أشهر وأظهر من كل ترجمة أو تعريف.

(٢) هذا من الأحاديث المشهورة والمتواترة. روته أم سلمه (رضي اللّه عنها) قالت: لما نزلت الآية: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ**﴾.. الآية، دعا النبي صلى الله عليه وآله وسلم فاطمة وعلياً والحسن والحسين، فجللهم بكساء وقال: ((اللهم هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا)). أخرجه كل أصحاب السنن والصحاح وعامة المحدثين.

(٣) جاء في (الفلك الدوار) للسيد صارم الدين في تخريج المحقق محمد يحيى سالم عزان لهذا الحديث: أنه روي بألفاظ مختلفة. فممن أخرجه وفيه لفظة (العترة): الإمام زيد بن علي، والإمام علي بن موسى الرضى، والدولابي، والبزار، عن علي عليه السلام. وأخرجه مسلم، والترمذي، وابن خزيمه، والطحاوي، وابن أبي شيبة، وابن عساكر، وغيرهم كثيرون حرصنا على تجاوز المصادر وعدم الاسترسال في ذكر رواة الحديث ومؤلفاتهم التي أوردها المحقق في هذا الكتاب تجنباً للإطالة. راجع (الفلك الدوار ص٩).

(٤) أخرجه أحمد بن حنبل، عن علي وعمّار، وأخرج معناه الطبراني، والحاكم، ورواه الهادي، والرضي، وأبو طالب، والمرشد بالله، وغيرهم من أئمة وعلماء أهل البيت. قال في (لوامع الأنوار): ورواه صاحب (جواهر العقدين) عن سلمه بن الأكوع، وقال: أخرجه: مسدد، وابن أبي شيبة، وأبو يعلى، والطبري، في (ذخائر العقبى) عن سلمه أيضاً، وصاحب الجواهر أيضاً عن أنس قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم ... الحديث ا.هـ ملخصاً (لوامع ج١/٦٥ للعلامة مجدالدين المؤيدي).

وثالثها: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((مثل أهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح، من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق وهوى))[1].

ورابعها: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((أهل بيتي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم))[2].

وخامسها: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((أحبوا اللّه لما يغذوكم به من النعم، وأحبوني لحب اللّه، وأحبوا أهل بيتي لحبي))[3].

وسادسها: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((ما أحبنا أهل البيت أحد فزلت به قدم إلا ثبتته أخرى حتى تنجيه))[4].

وسابعها: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((أهل بيتي باب حطة، فادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم، وهم كالكهف لأصحاب الكهف، وهم باب السلم فادخلوا في السلم كافة))[5].

وثامنها: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((اللهم اجعل شرائف صلواتك على محمد وعلى آل محمد، كما جعلتها على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد))[6].

---

(١) أخرجه الإمام الهادي في الأحكام والإمام أبو طالب في (الأمالي) والإمام المرشد بالله في (الأمالي الخميسية) وابن المغازلي في (المناقب) والحموئي في (فرائد السمطين) والطبراني في الكبير والحاكم في (المستدرك) عن أبي ذر الغفاري. وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجه. وأخرجه أبو نعيم في الحلية .ا.هـ ملخصاً من الفلك الدوار ص١٠.

(٢) أورد في (لوامع الأنوار): ما روي في (الشافي)، عن علي عليه السلام، عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: ((مثل أهل بيتي مثل النجوم كلما مر نجم طلع نجم)). وهو مروي في عدة مصادر باختلاف قليل في اللفظ. قال: وفي (الأمالي): عن نصر بن مزاحم قال: سمعت شعبة يقول: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم: ((مثل أهل بيتي..)).. الحديث.

(٣) أخرجه الترمذي والحاكم وقال: صحيح الإسناد عن ابن عباس. ا.هـ. (در السحابة ٢٧٦، تحفة ج١٠/٢٩٢، المستدرك ج٢/١٥٠).

(٤) أخرجه الهادي في الأحكام.

(٥) أخرجه الطبراني في الأوسط عن أبي سعيد وهو الحديث الثامن عشر من الأربعين والخامس والعشرون من الأربعين للنبهاني ص٢١٦. (المراجعات ٤٤).

(٦) أورده في (الاعتصام) وفي (أمالي أبي طالب) بسنده عن أبي سعيد الخدري قال: حدثتني أم سلمة (رضي اللّه عنها): أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لفاطمة (عليها السلام): ((ائتيني بزوجك وابنيك)). قال: فجاءت بهم فألقى عليهم كساءً فدكياً ثم قال: ((اللهم إن هؤلاء آل محمد فاجعل شرائف صلواتك..)).. الحديث.

وتاسعها: قوله عليه السلام: ((من أسبغ وضوءه، وأحسن صلاته، وأدى زكاة مالـــه، وكف غضبه، وسجن لسانه، وبذل معروفه، واستغفر لذنبه، وأدى النصيحة لأهل بيتي. فقد استكمل حقائق الإيمان))[1].

وعاشرها: قوله ﷺ: ((لا يبغض أحد أهل بيتي إلا كبه الله على وجهه في النار))[2].

وحادي عشرها: قوله ﷺ: ((نحن أهل بيت شجرة النبوة، ومعدن الرسالة، ليس أحد من الخلائق يفضل أهل بيتي غيري))[3].

وثاني عشرها: قوله عليه السلام: ((احفظوني في عترتي أهل بيتي))[4].

وثالث عشرها: قوله ﷺ: ((أُعْطيت الكوثر. قيل يا رسول الله وما الكوثر؟ قـــال: نهر في الجنة عرضه وطوله ما بين المشرق والمغرب لا يشرب منه أحد فيظمأ، ولا يتوضأ منه أحد فيسغب، لا يشرب منه إنسان خفر ذمتي وقتل[5] أهل بيتي))[6].

ورابع عشرها: قوله ﷺ: ((ثلاثة أنا شفيع لهم يوم القيامة: الضارب بســيفه أمــام ذريتي، والقاضي لهم حوائجهم حين اضطروا إليه، والمحب لهم بقلبه ولسانه))[7].

وخامس عشرها: قوله ﷺ: ((حرمات من حفظهن حفظ الله له أمر دينـــه، ومـــن ضيعهن لم يحفظ الله له شيئاً. قيل: وما هن يا رسول الله؟ قال: حرمة الإسلام، وحرمـــتي، وحرمة رحمي))[8].

---

(١) أخرجه الناصر في البساط وابن المغازلي في (المناقب) ومحمد بن محمد بن الأشعث الكوفي في الأشعثيات.

(٢) أخرجه الحاكم في (المستدرك) ج٤/٣٥٢، والهيثمي في (مجمع الزوائد) ج٧/٢٩٦.

(٣) أخرجه الملاّ والطبري عن أنس، وأخرجه الديلمي .ا.هـ ج١/٧٣ لوامع.

(٤) وروى نحوه محمد بن سليمان الكوفي في (المناقب) عن أبي سعيد الخدري بلفظ: ((احفظوني في قرابتي)).

(٥) في الأصل ولا قتل. وهو خطأ من الناسخ.

(٦) رواه أحمد في مسنده ج٣/١٥٣، ٢٤٧، وفي (مجمع الزوائد) ج١٠/٣٦٦.

(٧) أخرجه أبو طالب في الأمالي، وعلي بن موسى الرضى.

(٨) رواه المنصور بالله عبدالله بن حمزة، بسنده إلى الإمام المرشد بالله، بسنده إلى أبي سعيد الخـــدري، وأخرجـــه الطبراني في الكبير والأوسط، وأبو الشيخ في الثواب وأبو نعيم عن أبي سعيد. أفاده في تفريج الكروب. ا.هـ ج١/٧٣ لوامع.

وسادس عشرها: قوله ﷺ: ((حرمت الجنة على من ظلم أهل بيتي وقاتلهم، وعلى المعين عليهم، أولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم اللّه ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم))(١).

وسابع عشرها: قوله ﷺ: ((لا تزول قدما العبد حتى يسأل عن أربع: عن عمره فيما أفناه، وعن جسده فيما أبلاه، وعن ماله ممن اكتسبه وفيم أنفقه، وعن حبنا أهل البيت))(٢).

وثامن عشرها: قوله ﷺ: ((من أحب أن يحيى حياتي ويموت ميتتي فليتولَّ علي بن أبي طالب وذريته الطاهرين أئمة الهدى، فإنهم لن يخرجوكم من باب الهدى إلى باب الضلالة))(٣).

وتاسع عشرها: قوله ﷺ: ((لما أسري بي رأيت على باب الجنة مكتوباً بالذهب لا بماء الذهب: لا إله إلا اللّه محمد حبيب الله، علي ولي الله، فاطمة أمة اللّه، الحسن والحسين صفوة الله، على باغضهم لعنة الله))(٤).

العشرون: عنه ﷺ أنه قال: ((إني أوشك أن أدعى فأجيب وإني قد تركت فيكم الثقلين، كتاب اللّه ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي فإن اللطيف الخبير أخبرني أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا ما تخلفوني فيهما))(٥).

فهاتان الآيتان اللتان تلوناهما والأخبار التي أوردنا، كلها دالة على فضلهم وعلو

---

(١) أخرجه الإمام علي الرضا في الصحيفة بسنده، وأخرجه عنه الإمام أبو طالب في الأمالي، وأخرجه ابن عساكر وابن النجار عن علي عليه السلام وأخرجه بلفظ آخر أبو سعيد عن علي.. رواه المحب الطبري انتهى من التفريج. ا.هـ. لوامع ج٢/٦١١.

(٢) أخرجه الإمام أبو طالب عن علي، وابن المغازلي والطبراني عن ابن عباس، والكنجي عن أبي ذر والخوارزمي عن بريدة. ا.هـ. لوامع ج١/٧٢.

(٣) أخرجه الطبراني في الصغير عن أبي سعيد الخدري، ورواه الهيثمي في (مجمع الزوائد). ا.هـ فلك ص١٠. وجاء في الاعتصام: وأخرجه أبو يعلى في مسنده، والطبراني في الصغير والأوسط من غير طريق، والفقيمي وأبو نعيم كذلك وأبو يعلى عن أبي ذر. ا.هـ ملخصاً ج١/١٥٩ اعتصام.

(٤) أخرجه محمد بن سليمان الكوفي في المناقب وابن المغازلي، ورواه أبو سعيد الخدري عن أم سلمة ضمن حديث الكساء وقد سبق.

(٥) روي من عدة طرق وبعدة ألفاظ، وهو إحدى روايات حديث الثقلين المشهور وقد تقدم.

درجتهم عند اللّه تعالى، وعلى كونهم أحق بالمتابعة لما ورد من الثناء من اللّه تعالى، ومن جهة رسوله عليهم، وعلى التحذير عن مخالفتهم، وكما هي دالة على ما ذكرناه، فهي دالة على كون إجماعهم حجة في الأحكام الشرعية. وقد قررناه في الكتب الأصولية، فإذا تقرر هذا فوجه الاستدلال بما ذكرناه من الآيات والأخبار هو ورود الثناء من جهة اللّه تعالى ومن جهة رسوله عليهم وإبانة فضلهم، وفي هذا دلالة على تزكيتهم وإظهار عدالتهم، ولا تزكية أعظم من تزكية اللّه تعالى، وتزكية رسوله، وأدنى الدرجات مما ذكرناه، كونهم أحق بالمتابعة وأولى بالتقليد في أمور الدين من غيرهم من سائر الفرق بما ذكرناه من هذه الشواهد الشرعية والأمور النقلية.

الطريقة الثانية: النظر في الخصال العالية والسير المحمودة وإحراز الشيم الظاهرة في العلم والدين والورع، ولا شك أن ما هذا حاله من الخصال الدينية يدور عليها معظم الترجيح لمن ينبغي تقليده من العلماء، ونحن نبين أنها في حقهم حاصلة على الكمال والتمام أكمل منها في حق غيرهم من علماء الأمة. وجملة ما نشير إليه من ذلك ضروب ثلاثة:

الضرب الأول منها: الفضل بإحراز العلم، وليس يخفى على منصف غوصهم في العلوم الشرعية وتبحرهم في أسرارها واطلاعهم على حقائقها وإحاطتهم بأسرارها ودقائقها، وينكشف غرضنا من هذه القاعدة بإيضاح مسلكين:

المسلك الأول منهما: على جهة الإجمال، وذلك من أوجه خمسة:

أما أولاً: فلأن الآية واردة بالثناء عليهم في التطهير، وهي عامة في النزاهة لهم عن كل ما يسوء، ولا مساءة أعظم من الجهل وعدم البصيرة في الدين فيجب تنزيههم عن ذلك، وهذا هو الغاية في إحراز العلم النافع في الآخرة والسعادة الأبدية.

وأما ثانياً: فلأن الرسول ﷺ، قرنهم بالكتاب حيث قال: «إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبداً كتاب اللّه وعترتي أهل بيتي»، وأعظم الهداية في الدين، والنفع مأخوذ من كتاب اللّه تعالى، وهكذا يكون حال العترة ومن كان حاله على حد كتاب اللّه في النور والشفاء من العمى والبيان وإيضاح كل ملتبس، فلا علم أنفع منه ولا

شرف فوقه ولا مرتبة أعلى منه.

وأما ثالثاً: فقوله ﷺ: ((مثل أهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق وهوى)). فاستعار لهم أسم السفينة وشبههم بها فصاروا لذلك أماناً من الغرق في بحر الجهالات، كما أن سفينة نوح أمان من الغرق في بحر الماء، ولن يكونوا كذلك إلا بإحراز العلم الشافي من الجهل وهذا هو المراد.

وأما رابعاً: فقوله ﷺ: ((إني تارك فيكم الثقلين، كتاب اللّه وعترتي، إنهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض)). وظاهر الخبر دال على أنهما متفقان غير مفترقين فيما يدلان عليه، فإذا كان القرآن صحيحاً دالاً على كل العلوم الدينية والدنيوية فيجب ذلك في حق العترة.

وأما خامساً: فقوله: ((هم كالكهف وهم باب حطة)). وغير ذلك من الأحاديث التي تدل من جهة ظاهرها على كونهم أئمة الخلق دعاة إلى اللّه هداة لخلقه، فهي بعينها دالة على علو درجاتهم في العلم وإحرازه، وأقوى دلالة على جهة الإجمال، على علمهم، قوله ﷺ: ((الأئمة من قريش))[1]. فما هذا حاله يكفي في الدلالة على إحرازهم للعلم من طريق الإجمال.

المسلك الثاني: من طريق التفصيل، وهذا إنما يكون بالوقوف على موضوعاتهم والاطلاع على مصنفاتهم في علوم الشريعة والفتاوى النقلية والمضطربات الاجتهادية، فالناظر متى وقف على ما ذكرنا، لاح له على القرب أنهم قد أحاطوا بعلوم الشريعة وقادوها بأزمتها ودُعوا بأهلها وأصحابها، وكانوا سادة لأئمتها، ويشهد لذلك تصرفهم في المسائل الاجتهادية ومكالمة الخصوم في المضطربات الفقهية مع ما شُغلوا [به] من عداوة أهل البغي في أزمانهم وإقصاء أخدان الظلم في أوانهم، وإظهار حجة اللّه وإعلاء كلمته بالسيف، لأجل تقلدهم للأمانة ونهوضهم بأحكام الزعامة، فكانوا لهم في غاية الطرد

(١) جاء في الروض النضير ج٥/١٨: وفي (الجامع الكافي) قال محمد: بلغنا عن النبي ﷺ أنه قال: ((الأئمة من قريش ما إذا حكموا عدلوا وإذا أقسموا أقسطوا وإذا استرحموا رحموا فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة اللّه والملائكة والناس أجمعين)). وأورده بزيادة في بعض الروايات من حديث أبي موسى. وقال في (الروض): رواه أحمد، قال الحافظ عبدالعظيم: ورواته ثقات. ورواه البزار والطبراني.

والإبعاد عن الشغل بالتدريس وإظهار العلم خوفاً على دنياهم ومحاذرة عن انثلام ظلمهم للخلق، وإكبابهم على البغي وأنواع الفسوق، فهذا ما يتعلق بجانب العلم.

الضرب الثاني: ما يتعلق بجانب الدين، وذلك أن كل من اطلع على أحوالهم وعرف طرفاً من سيرهم، عرف قطعاً ويقيناً مراقبتهم لله تعالى في الإقدام والإحجام، وشدة تحرزهم في الأخذ والإعطاء، ووقوفهم على حدود الشريعة في التحليل والتحريم، والجري على مراسمها والمحاذرة عن مخالفة شيء من أدلتها القاطعة، وحصروا نفوسهم على التدوار في مواردها ومصادرها، ولم يطمح لأحد منهم نظر إلى مخالفتها، ولا تشوقت قلوبهم إلى غيرها، شددوا على أنفسهم بأخذ العزائم وأخذوا الخلق بما فهموا من اللّه رخصة فيه لخلقه، واقتحموا موارد الموت في نصرة دين اللّه تعالى وإعلاء كلمة الحق بين مقتول ومصلوب ومأسور ومطرود، لا يزيدهم ما يرون في أنفسهم وأهليهم من القتل والطرد إلا صبراً لله تعالى واحتساباً في إعزاز دينه وعلو[1] كلمته وتصلباً على من خالف أمر اللّه وحكمه، ومن كانت هذه حاله فقد تمسك بالدين بالعروة الوثقى التي ليس لها انفصام ولا يخاف عليها نقض ولا يخشى لجانبها إهضام.

الضرب الثالث: الورع، ومن أراد الاطلاع على رفضهم للدنيا وإعراضهم عنها وحرصهم على إيثار الآخرة وسلوكهم لجانب الحيطة في الأخذ والترك، وبعدهم عن المآثم وازورارهم عن الوقوع في المحرمات والمكروهات، فليطالع سيرهم وأخبارهم، فإنه يتحقق لا محالة أن تعويلهم ما كان إلا على رفض الدنيا وإيثار رضوان اللّه، وإحراز طاعته، والعمل لوجهه وتحصيل مرضاته، فإن حصلت الدنيا آثروا بها وإن زويت عنهم صبروا على ما أصابهم من مشقة لأْوَائها، علماً بما لهم عند اللّه من عظيم الزلفة، ورفيع الدرجة، فيزيدهم رغبة فيما عند اللّه وشوقاً إلى لقائه، وهذه هي حقيقة الورع وغاية أمره وقصارى حاله وسره.

الطريقة الثالثة: تشتمل على نظر كلي بالإضافة إلى صحة العقائد في أمور الديانة، وفيه

---

(١) لعل الصواب: (إعلاء) تناسباً مع العطف على المصدر المتعدي في: (إعزاز).

سلامة عن الزلل، وعصمة عن الخطأ في مجاري الأنظار الاجتهادية في أحكام الشريعة.

واعلم أن الذين نصبوا أنفسهم للفتوى، واقتعدوا درس العلماء، واشتهروا بالاجتهاد وطبقت مذاهبهم طبق الأرض ذات الطول والعرض، هم هؤلاء العلماء الثلاثة: مالك وأبو حنيفة والشافعي، فأما أحمد بن حنبل[1] وسفيان الثوري[2] فهما وإن بلغا درجة الاجتهاد، لكنهما لم يشتهرا كشهرة هؤلاء و لم يختصا بكثرة الأتباع مثلهم، وكل واحد من هؤلاء الثلاثة قد نأى عن الصواب نظره، وانمحى عن رسم الحق أثره، إما في عقيدته وإما في أثناء تصرفه في المسائل الاجتهادية.

فنقول: أما مالك بن أنس فإنه لا يُشَقُّ غباره في ضبط الأخبار وتمييز صحيحها ومعرفة قويها من ضعيفها، وكان شديد الاحتراز في الرواية والتصون في النقل وحصر وقائع الصحابة (رضي اللّه عنهم). ولا تُدْرَكُ آثاره في انتقاد الرواة ومعرفة أحوالهم، وهو أول من عني في جمع الأحاديث وضبطها في كتابه (الموطأ) وكان كثير التعظيم للعلم، شديد الورع، خلا أنه استرسل في القول بالاستصلاح حتى أداه ذلك إلى إهدار الدماء، وإتلاف الأموال لمصالح إيالية[3] وانتهى حاله إلى تقرير أمور منوطة بالسياسة، حتى آل نظره في ذلك إلى أن قال: (اقتل ثلث الأمة في استصلاح ثلثيها)، وهذا يعد في الخطأ، فإنا نعلم بالضرورة من حال الصدر الأول انكفافهم عن مثل هذا وتصونهم عن الفتوى بمثل هذا، ونعلم من حالهم أنهم لا يتجاسرون على إراقة كفٍ من دم إلاّ بحقها.

وأما الشافعي محمد بن إدريس، فنظره لا يجارى وفضله لا يبارى، في تقدير أصول الأدلة

---

(١) أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني، أحد الأئمة الأربعة اشتغل بجمع الأحاديث وروايتها، وهو في رأي الفقهاء من علماء الرواية، وله مسند يعرف باسمه (مسند أحمد).ا.هـ. (طبقات الفقهاء). قال عنه الشافعي: خرجت من بغداد فما خلّفت بها رجلاً أفضل ولا أعلم ولا أفقه من أحمد بن حنبل، أفرد البيهقي جزءاً خاصاً لمناقبه.

(٢) أبو عبدالله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري أحد الأعلام والعلماء قيل: إنه روى وحفظ ثلاثين ألف حديث، كان زيدياً مشدداً على أئمة الجور. توفي بالبصرة سنة ١٦١هـ. عده السيد صارم الدين في ثقات محدثي الشيعة. وقال الواقدي: كان سفيان زيدياً، ذكره الإمام أبو طالب.

(٣) من الفعل: آل يئول. والمراد هنا من كلمة (إيالية) تأسيس الإمام مالك بعض الأحكام باعتبار ألاء يالة وهي السياسة.

وتنزيلها منازلها وترتيبها على أحسن هيئة، وفي ذلك دلالة على سعة علمه وتبحره في علوم الشريعة مع حدة نظره وجودة ذكائه، وتشهد لفضله مسائله التي أنشأها، وعلله التي قررها واستنبطها، ولقد كان عمره يقصر عن إحراز مثل فضله، فاخترم وقد نيف على الخمسين، لكنه قال بالرؤية ونقلها عنه البويطي من أصحابه، وهذا خطأ في الاعتقاد. فإن كانت الرؤية مكيفة أدى ذلك إلى التشبيه؛ لأن المرئي لا يُعْقَل إلا متحيزاً أو حاصلاً في المتحيز، وكله محال على اللّه تعالى، وإن كانت الرؤية غير مكيفة فهو لا يعقل على كلا الوجهين فلا يخلو عن خطأ.

وأما أبو حنيفة النعمان بن ثابت فلا يُنْكَرُ فضله في اتقاد القريحة وجودة الفطنة وإدراك الأسرار الشرعية واستنباط المسائل الدقيقة واستيلائه على الإحاطة بأسرار الحكومات والأقضية، والتمكن من وضع المسائل والتصدي للأسئلة والجوابات في المضطربات الاجتهادية، لكنه قد حُكي عنه القول بإيجاب القدرة، وهذا خطأ، فإن مثل هذا يجر إلى الجبر وبطلان الاختيار للعبد ويؤدي إلى تكليف مالا يطاق، وهذا يطرق خللاً في قاعدة الحكمة[1]، وحُكي عنه بطلان القصاص بالمثقل[2]، وهذه تهدم عصمة الدماء، وحُكي عنه حل المُثَلَّثِ والمُنَصَّفِ، وقد عُلم من جهة الشرع والعقل قطعاً صيانة العقول عن الإهدار والإفساد.

---

(١) أورد الإمام المهدي في مقدمة (الأزهار) مسألة صحة العقائد لدى الأئمة الأربعة فجاء في شرح الأزهار: (ولم يسمع عن أحد من الناس أنه نقل عن واحد من مجتهديهم - يعني أئمة أهل البيت - ما يخالف العدل والتوحيد، بخلاف الأئمة الأربعة فإنهم وإن كانوا منزهين سيما أباحنيفة والشافعي ومالك، فقد نقل عنهم آحاد من الناس ما يقتضي الخطأ في مسائل أصول الدين، فأشرنا إلى ذلك، بقولنا: وننزههم عما رواه البويطي من أصحاب الشافعي وغيره عن غيرهم، وذلك الغير هو الشافعي وأبوحنيفة ومالك وابن حنبل ..) إلى أن قال: (أما القول بإيجاب القدرة فروي عن أبي حنيفة، وأما تجويز الرؤية فرواه البويطي عن الشافعي، والتجسيم مروي عن ابن حنبل. وأما المصالح فروي عن مالك. قال مولانا عليه السلام: ونحن ننزهم عن هذه الرذائل؛ لأنها تقتضي اختلال الإيمان، ونحن من إسلامهم على يقين فلا ننتقل عن هذا اليقين إلا بيقين. ولا يقين، في مثل ذلك إلا التواتر ولا تواتر عنهم بذلك سيما الثلاثة، لكن قد قيل في المثل: من يسمع يخل).ا.هـ. ج١/١٦. مقدمة الأزهار.

(٢) بضم الميم فثاء مثلثة مفتوحة وتضعيف القاف (المُثَقَّل) ويعني القتل بالمثقل من الحجر أو نحوه. ولعل تعليل أبي حنيفة ببطلان القصاص بالمثقل، بأن المثقل ليس من أدوات القتل عادة وعرفا، فتنتفي بذلك نية القتل عن القاتل.

وإذا تأملت عُلوم العترة وجدتها مصونة عن مثل هذه الأشياء التي حكيناها عن غيرهم، وفي هذا دلالة على عصمة اللّه لهم عن الوقوع في مثل هذه المواقع التي يعلم خطؤها، وأنهم باقون على رسوم الشريعة غير خارجين عن حدودها في اعتقاد ديني، ولا خطأ في مضطرب اجتهادي، وما ذاك إلا من لطف اللّه تعالى بهم وتأييده لهم في كل إقدام وإحجام وقول وفعل.

فحصل من مجموع ما ذكرناه صحة تقدمهم في هذه الخصال العالية في الدين والورع والتقوى، ومناقب العترة أكثر من أن تحصى، وقد أفرد فيها العلماء كتباً على حيالها ولكنا سمحنا من ذلك بمقدار ما يليق بترجيح تقليدهم على تقليد غيرهم من علماء الأمة في الأمور العملية، وكيف لا يكون تقليدهم راجحاً على تقليد غيرهم من علماء الأمة؟ وقد قال ﷺ: «تعلموا من قريش ولا تعلموها»[1] وفي حديث آخر: «ولا تعالموها» وأراد: ولا تغالبوهم في علومهم، وقال عليه السلام: «عالم قريش يملأ الأرض علماً»[2]، وقال ﷺ: «الناس في هذا الشأن تبع لقريش، فمسلمهم تبع لمسلمهم، وكافرهم تبع لكافرهم»[3]. فلا جرم كان اتباعهم أحق من اتباع غيرهم لما قررناه من الأدلة على فضلهم، وهم السر والخلاصة واللباب من قريش، ولم نرد بما ذكرنا من حال فقهاء الأمة وعلمائها في الاعتقادات الدينية وانحراف أنظارهم في المسائل المجتهدة حطًّا لما رفع اللّه من منارهم، ولا وضعاً لما أشاد اللّه من رفع أقدامهم[4]، ولكن غرضنا الكشف عما اختص به علماء العترة من إصابة الحق والهداية لوجه الإصابة في معتقداتهم ومجاري أنظارهم، مع علمي بأنهم الغواصون على علوم الشريعة والخائضون في بحور أسرارها.

ولا يقال: فمن الآل والأهل من الذرية والعترة؟ وهل من تفرقة بين هذه الألفاظ من جهة اللغة أو من جهة الشرع؟

---

(١) رواه ابن أبي شيبة ج١٢/١٦٩، وابن حجر في المطالب ٤١٧١.

(٢) العجلوني في كشف الخفاء ج٢/٦٨.

(٣) أورده السياغي (رحمه اللّه) في (الروض النضير) ج٥/١٩ عن أبي هريرة بلفظ: (الناس تبع لقريش). دون بقيته.

(٤) لعلها: (.. من رفع أقدارهم)، وإذا كانت (أقدامهم) فالمراد: درجاتهم.

لأنا نقول: أما الآل والأهل فهما سواء في صحة إطلاقهما على الزوجات والعيال، والهاء مبدلة من ألف الآل، خلا أن الآل قد تطلق على الأتباع، قال اللّه تعالى: ﴿**أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ**﴾[غافر:٤٦]. وأهل البيت وآل النبي سواء لما ذكرناه، وهما عبارتان عن هذه البطون الأربعة: آل علي، وآل جعفر، وآل عقيل، وآل العباس، لما روي عن النبي ﷺ أنه لما قيل له: من أهل بيتك يا رسول الله؟ قال: ((آل علي، وآل جعفر، وآل عقيل، وآل العباس))[1].

وأما العترة والذرية فهما سواء، وهما عبارتان عن أولاد الرجل، خلا أن العترة قد تطلق ويراد بها رهط الرجل الأدنون منه، وعترة الرسول ﷺ وذريته هم أولاد فاطمة، الحسن والحسين وأولادهما،لما روى جابر[2] عن النبي ﷺ أنه قال: ((إن اللّه عزوجل جعل ذرية كل نبي من صلبه، وذريتي من صلبك يا علي))[3]. فإذا كانت العترة والذرية هم الأولاد كما قررناه، فلا يعلم ولد للرسول ﷺ إلا من فاطمة، فلهذا كانوا هم العترة والذرية لا محالة، فأما لفظ العشيرة فإطلاقه على القبيلة الأقرب والأبعد، لقوله تعالى: ﴿**وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ**﴾[الشعراء:٢١٤] فخص الأقربين لما لهم من الحق بالعلاقة بالنسب مع صحة إطلاقه على الأبعد.

تنبيه: نجعله خاتمة لهذه المقدمات، في معرفة ما يعتمد من الأدلة المتقدمة في تقرير الأحكام الشرعية وإثبات الأمور العملية في المسائل الخلافية ومواقع الأنظار في المضطربات الاجتهادية، وقد أسلفنا ما يعتمد من الأدلة الشرعية، ونردفه بما لا يعتمد منها بمعونة اللّه تعالى.

---

(١) أخرجه الكنجي والنسائي من رواية زيد بن أرقم.

(٢) جابر بن عبدالله الأنصاري السلمي (بفتحتين) صحابي جليل من علماء الصحابة، غزا مع رسول اللّه ﷺ تسع عشرة غزوة، وتوفي بالمدينة بعد سنة سبعين من الهجرة عن أربع وتسعين سنة. وهو من أكثر الصحابة الذين يروى عنهم الحديث.

(٣) أورده الشوكاني في (در السحابة..) برقم ٢٥ في منا قب علي. قال: وأخرج الطبراني عن جابر: أنه ﷺ قال: ((إن الله جعل ذرية كل نبي في صلبه وإن الله تعالى جعل ذريتي في صلب علي بن أبي طالب)).

واعلم أن هاهنا أموراً قد وقع الخلاف فيها بين العلماء، هل تكون عمدة لتقرير الأحكام الشرعية أم لا! فلا بد من ذكرها ليكون الناظر متمكناً من معرفة ما وقع فيه الخلاف مما ليس فيه خلاف، وجملة ما نورده من ذلك مآخذ عشرة:

المأخذ الأول: يتعلق بالقرآن.

وحاصل الأمر أن كل ما كان منقولاً بطريق الآحاد فإنه لا يعد قرآناً، ولا يكفر من رده، ولا يكون متلواً مثل ما تواتر نقله.

وهل يعول عليه في تقرير الأحكام العملية أم لا؟ فيه تردد وخلاف بين العلماء، ولنورد من ذلك ثلاثة أمثلة:

المثال الأول: ما روته عائشة(1) في عدد الرضعات قالت: كان فيما أنزل اللّه، عشر رضعات معلومات يحرمن، فنسخن بخمس رضعات معلومات يحرمن. ومات رسول اللّه ﷺ وهي مما يتلى في القرآن. فاعتمده الشافعي في تقرير مذهبه في تحريم الرضاع بخمس، وأباهُ أصحابنا وأبو حنيفة لأمرين:

أما أولاً: فلأن القرآن إنما يثبت بطريق التواتر دون الآحاد.

وأما ثانياً: فلأنه لو كان قرآناً لكان متلواً من جملة القرآن مكتوباً في المصاحف، فلما بطل ذلك تعذر كونه معدوداً في القرآن.

المثال الثاني: ما روي [عن] ابن مسعود(2) رضي اللّه عنه: أنه كان يقرأ: ﴿**فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ – مُتَتَابِعَاتٍ –**﴾. فاعتمده أصحابنا وأبو حنيفة في إيجاب التتابع في كفارة اليمين،

---

(1) أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر بن أبي قحافة. زوج رسول اللّه ﷺ تزوجها قبل الهجرة وهي بنت ست، وقيل: سبع، ودخل بها بالمدينة وهي بنت تسع. توفيت بالمدينة سنة ٥٥هـ. وقيل: ٥٨هـ عن خمس وستين سنة ودفنت بالبقيع. وهي من أكثر الرواة رواية للحديث. (مقدمة الأزهار).

(2) أبو عبدالرحمن عبدالله بن مسعود الهذلي صحابي جليل، ومن أشهر من يروى عنه الحديث من الصحابة. وروي أن علياً عليه السلام قال عنه: علم القرآن والسنة. وروى يزيد بن عميرة عن معاذ بن جبل لما حضرته الوفاة قيل له: أوصنا. قال: التمسوا العلم عند أربعة وذكر منهم عبدالله بن مسعود، وهو ممن شهد بدراً، ولد لبضع وثلاثين قبل الهجرة، وتوفي بالمدينة سنة ٣٢هـ.

وروي عن عمر رضي اللّه عنه أنه قال: لولا أن يقال: زاد عمر آية في كتاب اللّه، لكتبت آية الرجم: ﴿**الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة والله عزيز حكيم**﴾. وقال: لا تتركوا آية الرجم فتهلكوا، أي لا تتركوها عن العمل بها فتهلكوا، فأثبتها من طريق الحكم دون التلاوة.

المثال الثالث: ما روي عن أبيٍّ بن كعب[1] أنه كان يقرأ في آية الإيلاء: ﴿**فَإِنْ فَاءُوا – فِيْهِنَّ – فَإِنَّ اللّهَ غَفُوْرٌ رَحِيْمٌ**﴾. فاستدل به أبو حنيفة وأصحابه على أن الفيئة إنما تكون في مدة الإيلاء، وأباهُ أصحابنا والشافعي وأجازوا الفيئة بعد تقضي مدة الإيلاء.

فما هذا حاله لا خلاف في أنه غير معدود في القرآن لما ذكرناه، وإنما الخلاف في أنه: هل يجوز تقرير الأحكام العملية به أم لا؟ فأما كونه قرآناً فلا يثبت بحال.

المأخذ الثاني: زعم بعض الفقهاء من أصحاب الشافعي أن النافي لا دليل عليه، وجعل هذه طريقة في الاستدلال بأن يقول: أنا نافٍ فلا يلزمني إقامة دليل على ما نفيته، وإنما يتوجه الدليل على من كان مثبتاً لشيء من الأحكام، وقرر هذا بأن قال: من نفى نبوءة غيره لم يلزمه إقامة دليل على ذلك، وإنما يلزم من كان مثبتاً للنبوءة، وهذا فاسد في الاستدلال لا يعول عليه، فإن القطع بالنفي لا يجوز التعويل عليه إلا بدلالة، كما أن القطع بالإثبات لا بد فيه من دلالة، فهما مستويان في تقرير الدلالة عليهما، ولهذا فإن النفي قد يكون معلوماً بالضرورة، فإنا نقطع بأنا لسنا في لجة بحر ولا جناح نسر، ويُعلم بالنظر، فإنا قطعنا بأن المطلقة غير المدخول بها لا عدة عليها لقوله تعالى: ﴿**مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوْهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّوْنَها**﴾[الأحزاب:٤٩]. ويستدل على أنه لا نفقة للمتوفى عنها زوجها بأن النفقة تكون في مقابلة الاستمتاع وقد انقطع بالموت.

قوله: بأن النافي للنبوة لا دلالة عليه.

---

(١) أبو المنذر أُبيّ بن كعب بن المنذر بن كعب أنصاري من بني النجار، مات سنة ٢٢هـ على أصح الأقوال، وهو صحابي جليل عني بحفظ الكتاب والسنة حتى أصبح من أبرز من يروى عنه الحديث، وكانت له مكانة عظيمة لدى الصحابة، وكان يقضي في كثير من القضايا ويفتي في كثير من المسائل التي يرجع إليه فيها.

قلنا: هذا خطأ، فإن المنفي عليه دلالة، وهو عدم المعجز الدال عليها[1] فإذا عدم كانت منتفية لا محالة، فبطل التعويل على مثل هذه الطريقة في تقرير الأحكام كما زعموا.

المأخذ الثالث: سكوت صاحب الشريعة وتقريره من غير أن يكون له شعور بالفعل وتفطن به، ومثاله: ما يزعمه بعض أهل الظاهر[2] في إسقاط الغسل من الإيلاج من غير إنزال، لما روي عن بعض الصحابة أنه قال: كنا نكسل على عهد رسول الله ولا نغتسل، وفي هذا دلالة على أنه لا يجب الغسل منه، وما هذا حاله من الاستدلال يضعف ولا يُلتفت إليه؛ لأن هذا أمر يفعل على جهة الخفية و لم يشعر به الرسول ﷺ فيقر عليه أو ينكره، والأمر فيه محتمل، فلا يجوز تقرير الحكم بما فيه احتمال، وعن هذا قال عمر رضي الله عنه لمن احتج بهذا، وجرى الخوض بحضرة الصحابة: هل علم رسول الله بذلك فأقركم عليه؟ فقالوا: لا. فرده. فدل ذلك على أن هذه الطريقة غير معتمدة ولا تعويل عليها، ولأن الحجة بما يصدر من جهة الشارع، وهاهنا لم يصدر من جهته شيء أصلاً فيعول عليه في كونه شرعاً.

المأخذ الرابع: استصحاب الإجماع في محل الخلاف.

فما هذا حاله من الاستدلال غير معتد به؛ لأن حاصل أمره عند التحقيق في الصحة إبطاله، وما هذا حاله من الأدلة فلا عبرة به، وهذا نحو استدلال بعض أصحاب الشافعي في المتيمم إذا رأى الماء وهو في الصلاة، فإنه زعم أنه يمضي فيها ولا يخرج، محتجاً بأنا أجمعنا على صحة إحرامه وانعقادها صلاة، فأنا أستصحب هذا الإجماع في إثباتها، فمن زعم أنه برؤية الماء يبطل إحرامه فإنه يفتقر إلى الدلالة.

وقد بطل ما عول عليه من الاستدلال، فإن أصحابنا و أبا حنيفة يبطلونه من جهة أن الإجماع إنما كان منعقداً قبل رؤية الماء فأما مع رؤيته فلا إجماع هناك؛ لأن الإجماع لا يمكن

---

(١) النبوة.

(٢) الذين يتمسكون بظاهر الأدلة، وهم أتباع داود المشهور بالظاهري، ومن أعلامهم: ابن حزم صاحب كتاب (المحلى).

تقريره مع الخلاف، فكأنه أراد أن يصحح الإجماع فأبطله لاستعماله في محل الخلاف، فلهذا قلنا: إن في تصحيحه إبطاله.

المأخذ الخامس: استعمال العموم مع قيام المخصص، ومثاله: استدلال الشافعي على وجوب المتعة في حق المدخول بها بقوله تعالى: ﴿**وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ**﴾[البقرة:٢٤١] فما هذا حاله يكون مردوداً؛ لأنه استدلال بالعموم مع قيام دلالة التخصيص وهو قوله ﷺ: ((فلها المهر بما استحل من فرجها)) فأوجب للمدخول بها المهر لا غير، فلا تكون مندرجة تحت قوله تعالى: ﴿**وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ**﴾ فلا يصح الاحتجاج به مع قيام ما ذكرناه من المخصص، وإنما يكون دلالة فيما عداه، وهو المطلقة غير المدخول بها ممن لم يسم لها مهر، ويبطل هذا الاستدلال بما ذكرناه من استصحاب الإجماع في محل الخلاف؛ لأنهما سيان في الإبطال؛ وكمن يحتج بقتل المرتدة بقوله ﷺ: ((من بدل دينه فاقتلوه)). فما هذا حاله في الرجال والنساء على العموم، فيجب قتله بظاهر هذا العموم، وهذا غير صحيح، فإن قوله ﷺ: ((نهيت عن قتل النساء)). قد أخرجه عن العموم فلا يصح الاحتجاج بالعموم مع وجود هذا المخصص؛ لأنه يدل على خروجه عنه فلا يكون مقصوداً به.

المأخذ السادس: قول الواحد من الصحابة، هل يكون حجة أم لا؟

فحكي عن الشافعي في القديم: أنه جعله حجة وقدمه على القياس، ومثاله: ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال فيمن ظاهر من نسوة له أربع: إنه يلزمه كفارة واحدة عن جميعهن، ورجع الشافعي في الجديد عن هذا وقال: إنه لا يكون حجة بحال.

وحكي عن أبي حنيفة: أنه إذا خالف القياس كان توقيفاً من جهة الرسول ﷺ ومثاله: ما استدل به أصحاب أبي حنيفة فيمن اشترى شيئاً بثمن ثم باعه بأقل من ذلك الثمن قبل أن ينقد الثمن في البيع الأول، أن ذلك غير جائز، لما روي أن عائشة (رضي الله

عنها) أنكرت ذلك على زيد بن أرقم[1]، وقالت لأم ولده: أخبري زيداً أنه أحبط جهاده مع رسول الله إلا أن يتوب، فدل ذلك على أنها لم تغلظ في القول بإحباط الجهاد والإثم إلا عن توقيف، وهذه تسمى العينة[2].

وحكي عن مالك: أنه حجة مع مخالفة القياس كمقالة الشافعي في القديم.

وقد عول أصحابنا على ما قاله أبو حنيفة من حجة أن قول الصحابي إذا كان موافقاً للقياس، فظاهر الحال أنه على رأي له فلا يكون فيه حجة، بخلاف ما إذا كان مخالفاً للقياس فلا تكون مخالفته للقياس إلا لأمر أحق من القياس وأولى وهو التوقيف من جهة الشارع.

والمختار: أنه لا يكون حجة معتمدة؛ لأنه لا دلالة على كونه حجة من جهة أدلة الشرع، وإنما يكون صالحاً للترجيح لا غير، ولأنه كما لا تعويل عليه إذا وافق القياس، فهكذا لا تعويل عليه مع مخالفة القياس أيضاً، والجامع بينهما: أنه قول من لا دلالة على كون قوله حجة.

قولهم: إنه مع مخالفة [القياس] يدل على التوقيف لأجله خالف القياس.

قلنا: هذا فاسد، فإنه لو كان هناك توقيف لوجب ذكره في ذلك الوقت أو في وقت آخر.

قولهم: إن عائشة أغلظت عليه فيدل على التوقيف.

قلنا: هذا فاسد، فإنه قد يحصل التغليظ في الاجتهاد كما روي عن أمير المؤمنين كرم الله

---

(١) أبو عمرو زيد بن أرقم بن زيد بن قيس بن النعمان بن مالك بن الأغر بن ثعلبة بن كعب بن الخزرج الأنصاري، صحابي غزا مع رسول الله ﷺ سبع عشرة غزوة، وروى عنه ﷺ وعن علي وأنس وغيرهم، وهو الذي أنزل الله تصديقه في سورة المنافقين، وشهد صفين مع علي عليه السلام وكان من خواصه. مات بالكوفة أيام المختار سنة ٦٦هـ، وقيل: غير هذا. (تهذيب التهذيب ٣٤١/٣).

(٢) وقد روي نهي الرسول عن بيع العينة. والعينة: بكسر العين وهي أن يبيع من رجل سلعة بثمن معلوم إلى أجل مسمى، ثم يشتريها منه بأقل من الثمن الذي باعها منه به، وسميت عينة لحصول النقد لصاحب العين. ا.هـ (فتح الغفار) ملخصاً ج٤٣/٢.

وجهه: من أراد أن يقتحم جراثيم[1] جهنم فليقض بين الجد والأخوة برأيه، أو كما قال ابن عباس[2]: ألا يتقي الله زيد بن ثابت[3] بأن يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أب الأب أباً. فالتغليظ قد يرد على جهة المبالغة في مسائل الاجتهاد كما أوضحناه والله أعلم.

المأخذ السابع: في شرع من قبلنا من أهل الكتابين، التوراة والإنجيل، هل يكون شرعاً لنا إذا لم ينسخ عنا أم لا؟ فيه خلاف بين العلماء.

فالذي ذهب إليه أصحابنا والشافعي جواز ذلك، ولهذا سوغوا أن تكون المنافع مهراً بما في قصة شعيب ﷺ، حيث قال لموسى صلى الله عليه وسلم: ﴿**إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ**﴾[القصص:٢٧]. وقالوا: إن شرع من قبلنا لازم لنا ما لم ينسخ عنا وأستعملوه في كثير من المسائل الفقهية.

وكما قال الشافعي في تسوية القصاص في الأطراف بين المرأة والرجل محتجاً بقوله تعالى: ﴿**وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ**﴾..الآية[المائدة:٤٥]، ولأنها كتب منزلة من السماء على ألسنة الرسل فما لم ينسخ فهو شرع في حقنا كالقرآن.

وأبى ذلك أبو حنيفة وأصحابه محتجين بأن الرسول ﷺ، شريعته ناسخة لجميع الشرائع وذلك معلوم من دينه بالضرورة.

---

(١) الجراثيم: جمع جرثومة، وهي أصل الشيء وأسفله. والمراد منها هنا: قعر جهنم.

(٢) هو أبو العباس عبدالله بن العباس بن عبدالمطلب بن هاشم، حبر الأمة، وابن عم رسول الله ﷺ توفي رسول الله ﷺ وله ثلاث عشرة سنة، ومات بالطائف سنة ٦٨هـ عن إحدى وسبعين سنة. دعا له رسول الله فقال: ((اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل)) فاستوعب الكتاب والسنة تفسيراً وتأويلاً ورواية، وكان أعلم الناس بأشعار العرب وأيامها وأمثالها ولغتها، وكان يعود في تفسير القرآن إلى اللغة، وإلى الشعر في توثيق اللغة. وهو القائل: الشعر ديوان العرب، فما التبس علينا من لغتهم رجعنا إلى ديوانهم. روى له السيوطي إجابات مرتجلة في مقام واحد على ثلاثمائة سؤال ألقاها عليه نافع بن الأزرق من غريب القرآن، وكان يستشهد في إجابته عن كل سؤال بالشعر، وهو من أشهر الصحابة رواية للحديث. قال عنه ابن عمر: ترجمان القرآن ابن عباس.

(٣) أبو سعيد وأبو خارجة زيد بن ثابت بن الضحاك الأنصاري الخزرجي النجاري المقرئ الفرضي، كاتب الوحي، وأحد فقهاء الصحابة. حين قدم النبي ﷺ المدينة، كان ابن إحدى عشرة سنة، وكان عالي الذكاء، تعلم العبرية بأمر النبي ﷺ، وكان يكتب بها وبالعربية، وله كتابات في الفرائض والديات، وكان عمر يستخلفه على المدينة إذا حج، وهو أحد الذين جمعوا القرآن. مات عام ٤٥هـ. (در السحابة ٦٦٣).

والمختار عندنا: ما قاله أبو حنيفة وأصحابه ويدل على ذلك وجوه ثلاثة:

أما أولاً: فلأن الرسول ﷺ، لم يُعلم من حاله أنه كان يطالع شيئاً من الكتب المتقدمة في شيء من الحوادث، ولا كان يسألهم عن ذلك، فلو كان ذلك شرعاً في حقنا لكان يعرفنا ما هو المنسوخ من ذلك من غير ما يكون منسوخاً، فلما علمنا إعراضه عنها، دل على أنه لا يكون شرعاً في حقنا.

وأما ثانياً: فلأنه رأى يوماً في يد عمر كراسة من التوراة فاحمر وجهه وتغير لونه وقال: ((والله لو كان أخي موسى حياً لما وسعه إلا اتباعي))[1].

وأما ثالثاً: فلأن ما كان من شرعنا مطابقاً لحكم التوراة وغيرها من الكتب فإنما يكون بتقرير الشارع له وتنصيصه عليه لا بحكم التوراة على الإطلاق، وفي هذا دلالة على أنها غير معتمدة في كونها شرعاً لنا، وهذا هو مطلوبنا.

المأخذ الثامن: الاستدلال بالقرائن، وهو محكي عن المزني من أصحاب الشافعي، ومثاله: استدلال أصحاب أبي حنيفة، وهو محكي عن بعض أصحابنا، في نجاسة الماء المستعمل، بأن الرسول ﷺ قال: ((لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه))[2]. ففرق بين البول فيه والاغتسال فيه، لما كان البول فيه ينجسه ويفسده، وهكذا حال الاغتسال. ومثل هذا لا يعد طريقاً لتقرير الأحكام الشرعية من جهة احتماله؛ لأن عطف الشيء على غيره لا يوجب أن يكون حكمه مثل حكمه؛ لأن المعطوف يغاير المعطوف عليه، فقد يعطف المستحب على ما يكون محرماً كقولك: لا تظلم أخاك ولا تؤاخذه بذنبه. فإذا كان كما قلناه، لم تكن القرينة وهي اتصال أحدهما بالآخر على جهة العطف، دالة على تساويهما في الحكم، بل لابد هنالك من علة جامعة أو دلالة منفصلة تدل على تنجيس الماء بالاستعمال من غير ما ذكروه، وقد عول أصحاب أبي حنيفة على هذه القرينة في غير هذه المسألة، وزعموا أن عطف الخاص على العام يوجب تخصيصه، كما قالوا في قوله عليه السلام:

---

(١) مختصر العلوم ص٦١ بلفظ: ((والله لو كان موسى حياً بين أظهركم ما حل له إلا أن يتبعني)).
(٢) سيأتي في محله.

((لا يُقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهد في عهده))[1] فلما أوجب أن يكون الثاني مخصوصاً بالكافر الحربي لتساوي دماء أهل الذمة، وجب أن يكون الأول مخصوصاً أيضاً بالكافر الحربي، وجوزوا على أثر هذا أن يقتل المسلم بالذمي، وقد أوضحنا الرد عليهم في الكتب الأصولية وأبطلنا مقالتهم هذه.

المأخذ التاسع: زعم بعض الأصوليين، أن نسخ بعض أحكام الآية يكون نسخاً لها، فلا يجوز الاحتجاج بها فيما وراء ذلك. وهذا فاسد. ومثال ذلك: استدلال القاسمية[2] على وجوب النفقة للمتوفى عنها زوجها أخذاً من قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ أَزْوَاجَاً وَصِيَّةً لأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعَاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ**﴾[البقرة:٢٤٠]. فنسخ الحول لا يدل على نسخ المتاع، فإذا كان الحول منسوخاً بالأربعة الأشهر فلا وجه لنسخ النفقة، بل هي واجبة بنص الآية، ومن أسقطها فإنما يسقطها بدليل آخر كما هو رأي الفقهاء والمؤيد بالله لا من جهة أن بعض أحكام الآية منسوخ فيجب نسخ جميعه. وكاستدلال أصحابنا والشافعي على كون المهر يجوز أن يكون منفعة الحر بقوله تعالى: ﴿**إِنِّي أُرِيْدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ**﴾[القصص:٢٧]. فإذا نسخ كون المهر للأب كانت الآية الحجة فيما وراءه ولم يكن نسخ بعضها نسخاً لجميعها كما زعموه.

المأخذ العاشر: تأخر البيان عن وقت الخطاب لا يكون دليلاً على عدم الحكم أصلاً؛ لأن تأخر البيان عن وقت الخطاب جائز كما قررناه في الكتب الأصوليه، ومثاله: استدلال أصحابنا والحنفية على إسقاط الكفارة في قتل العمد، بأن الله تعالى ذكر العمد ولم يوجب فيه كفارة، فلو كانت واجبة لذكرها كما ذكرها في قتل الخطأ، فلما لم يذكرها، دل على عدم الوجوب فيها، فما هذا حاله لا يكون معتمداً في نفي وجوبها وإنما يؤخذ عدم وجوبها من دلالة أخرى غير هذه، خلافاً لرأي الشافعي في وجوبها، لأنه لا يمتنع كونها واجبة لكن بيان وجوبها متأخر عن بيان قتل الخطأ انتظاراً لوقوع الحاجة، وهذا يخالف الاستدلال على

(١) سيأتي في محله.
(٢) أصحاب القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليهم السلام.

أن المرأة لا يجب عليها كفارة الظهار، من جهة أن الرسول ﷺ أوجبها على الرجل ولم يوجبها على المرأة، فلو كانت واجبة لذكرها؛ لأنه لو لم يذكرها لكان في ذلك تأخير للبيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز، فظهرت التفرقة بينهما بما ذكرناه.

ولا أورد من الأحاديث إلا ما صح بطريقة شرعية يعتمدها أهل الحديث ويستقويها الأصوليون، ولا اعتمد من الأقيسة إلا ما كان ظاهر الإخالة قوي المشابهة من غير تعريج على حديث ضعيف أو قياس طردي ركيك.

ولنقتصر على هذا القدر من التنبيه على مالا يعتمد من الأدلة في تقرير الأحكام الاجتهادية ففيه كفاية، وبتمامه يتم الكلام على ما أردنا ذكره من هذه المقدمات التي يحتاج إليها الفقيه الخائض في الفقه من غير أن يكون له حظوة وافرة في علم الأصول والحمد لله.

كتاب الطهارة



كتاب الطهارة

وهو مشتمل على مسائل خمس:

المسألة الأولى: في لفظ الطهارة

وهي مصدر من قولهم: طَهَر الشيء يَطهر، نحو كَتَب يكتب، وطَهُرَ يَطْهُر، نحو شَرُفَ يَشْرُف، طهارة.

والاسم: الطهر، وطهرت الشيء تطهيراً، وتطهرت بالماء تطهراً.

ومعناها: التنزه من الأدناس.

قال امرؤ القيس:

ثياب بني عوف طهارى نقيّة وأوجههم بيض المسافر غران[1]

وطهارى: جمع طاهر، على غير قياس كأنه جمع لطهران، نحو كسلان وكسالى، وحيران وحيارى[2]، والمَسَافِر: جمع مسفر، وهو ما ظهر من الوجه.

والتفرقة بين المصدر والاسم، هو أنك إذا قلت: طهارة، فإنها مشعرة بالفعل، كأنك

---

(١) جاء في لسان العرب: وجمع الطاهر: أطهار وطهارى والأخيرة نادرة، وثياب طهارى على غير قياس، كأنهم جمعوا طهران. قال امرؤ القيس:

ثياب بني عوف طهارى نقية وأوجههم عند المشاهد غُرانُ

ا.هـ لسان ج٤/٥٠٤. وهكذا ورد لفظ البيت في ديوان امرئ القيس، لا كما أورده المؤلف.

(٢) لا يبدو أن (كِسالى) من هذا الباب؛ لأنه مضموم الأول، إلا أن الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى﴾ قال: قرئ بضم الكاف وفتحها. ا.هـ كشاف.

قلت: طهر الشيء طهارة، بخلاف قولك: الطهر، فإنه غير دال على الفعل ولا مشعر به، فهو في إطلاقه كإطلاق الرجل في عدم إشعاره بالفعل ودلالته عليه، فهذه هي التفرقة بين المصدر والاسم إذا أطلقه الفقهاء وأهل اللغة، وتحتها أسرار وفوائد لا يخفى حالها على الأذكياء.

والطاهر في اللغة: هو الجاري على نعت الاشتقاق من غير أن يكون فيه مبالغة كالضارب، فإنه الفاعل للضرب من غير مبالغة.

والطهور هو الجاري على جهة الاشتقاق مع اختصاصه بالمبالغة، كضروب وضحوك، فهو في إفادة ما ذكرنا من المبالغة كفَعَّال، نحو ضَرَّاب وقتال.

فالطاهر ما كان مختصاً بالطهارة في نفسه لا غير.

والطهور هو: الطاهر في نفسه المطهر لغيره.

فالطاهر: وصف لا زم غير متعد إلى غيره.

والطهور يتعدى إلى غيره، وهو أنه مطهر لغيره، ونعني بتعديته أمرين:

أحدهما: من طريق التأثير، وهو أنه مؤثر في غيره التطهيرَ، كما أن الضارب، مؤثر في غيره الضرب والقاتل مؤثر في غيره القتل، فتأثيره حاصل في جهة الغير كما ذكرناه.

وثانيهما: من جهة اللفظ، وهو أنه متعد إلى مفعول بحرف جر، كقولك: مررت بزيد، بخلاف قولنا: طاهر فإنه لا يفيد واحداً من هذين الوجهين فلهذا كان لازماً، فهذا هو مراد الفقهاء بقولهم: إن الطاهر لازم، والطهور مُتَعَدٍ. وهل يفترقان من جهة الحكم أم لا؟ فيهما مذهبان:

أحدهما: أنه لا تفرقة بينهما، وعن هذا قالوا: إن كل شيء من المائعات كان طاهرا فإنه يجوز التطهر به للجنب والنجس، دون الحدث[1] كالخل واللبن وغيرهما، وهذا شيء يحكى

(١) لعله يقصد دون الاستنجاء من الحدث.

عن أبي حنيفة وأصحابه وأبي بكر بن داود الأصم[1].

والحجة لهم على ما زعموه: ما عرف من عادة العرب من عدم التفرقة بين فاعل وفعول في الإطلاق، فما كان الفاعل منه لازماً فالفعول مثله في اللزوم، كالقاعد والقعود، والنائم والنؤوم، وما كان الفاعل منه متعدياً فالفعول مثله في التعدي، كالضارب والضروب والقاتل والقتول، وهكذا حال الطاهر والطهور لا تفرقة بينهما، وإن كانا في اللزوم على سواء، فلهذا قضينا بأن كلّ ما كان طاهراً فهو طهور من غير تفرقة.

وثانيهما: وجوب التفرقة بينهما، فالطاهر ما كان طاهراً في نفسه كما مر تقريره، والطهور ما كان مطهراً لغيره، وعن هذا قالوا بأن غير الماء من المائعات لا يكون طهوراً لما كان غير مطهِّرٍ لغيره، وهذا هو رأي أئمة الزيدية ومن تابعهم من فقهائهم، وهو مذهب الشافعي وأصحابه.

والحجة لهم على ذلك: قوله تعالى: ﴿**وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوْرَاً**﴾[الفرقان:٤٨].

ووجه الحجة من الآية: هو أن الآية واردة مورد الامتنان بما أنعم الله به من نزول الماء للتطهير وخصه بالذكر وجعله من أعظم النعم، فلو كان الطاهر والطهور على سواء لكان لا فائدة في تخصيصه بالذكر ووروده على جهة الامتنان، وقوله تعالى:﴿**وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابَاً طَهُوْرَاً**﴾[الإنسان:٢١].

ووجه الحجة للدلالة من هذه الآية هو: أنها واردة على جهة المدح والثناء على شراب أهل الجنة وتميزه عن شرابات الدنيا، بأن شراب أهل الجنة طاهر في نفسه مُطَهِّر لغيره كالماء، بخلاف شراب الدنيا فإنه ليس على هذه الصفة، فلو كان الطاهر والطهور سواء لكان الشرابان مستويين في ذلك، وفي هذا دلالة في حصول التفرقة بينهما.

---

(١) أبو بكر عبدالرحمن بن كيسان الأصم. عده الإمام المرتضى من الطبقة السادسة (طبقات المعتزلة ص٥٦) وقال: وكان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم خلا أنه كان يخطئ علياً عليه السلام في كثير من أفعاله ويصوب معاوية في بعض أفعاله. قال القاضي (عبدالجبار): ويجري منه حيف عظيم على أمير المؤمنين، وكان بعض أصحابه يعتذر له.. وله تفسير عجيب، وكان جليل المقدار يكاتبه السلطان. ا.هـ. ملخصاً ولم يذكر تاريخ وفاته.

والمختار: ما عول عليه أصحابنا و الشافعي لما رواه أبو هريرة[1] قال: سأل رجل رسول الله فقال: إنا نركب رماثاً لنا في البحر – الرِّمَاثُ جمع رَمَث بالتحريك وهو زورق صغير يركب عليه في البحر – ومعنا القليل من الماء إن توضأنا به عطشنا، أفنتوضأ بماء البحر؟ فقال: ((هو الطهور ماؤه والحل ميتته))[2]. فخص الماء باسم الطهور، وفي هذا دلالة على أن غيره لا يطلق عليه اسم الطهور، وكما هو دلالة على ما ذكرناه من اختصاصه من اسم الطهور، ففيه دلالة أيضاً على أن الماء يُتَطَهَّر به؛ لأنهم سألوه عما يُتَطَهَّر به، فأجابهم بأنه طهور، وما رواه أبو سعيد الخدري[3] عن النبي ﷺ أنه قال: ((خُلِقَ الماءُ طَهُوراً لا يُنَجِسُهُ إلا ما غَيَّر رِيحَه أو لونَه))[4].

---

(١) عبدالرحمن بن صخر الدوسي، أسلم في فتح خيبر وهو أكثر من روى الحديث من الصحابة حتى زاد عدد الأحاديث التي رواها على خمسة آلاف حديث، وهو من أكثر من روى عنه السنة، شكك في بعض أحاديثه عدد غير قليل من أصحاب المسندات، أخرج الحاكم في المستدرك عن عائشة أنها قالت لأبي هريرة: ما هذه الأحاديث التي تبلغنا أنك تحدث بها عن النبي ﷺ؟ هل سمعت إلا ما سمعنا؟ وهل رأيت إلا ما رأينا؟ فقال: يا أُمّه إنه كان تشغلك المرآة والمكحلة وما كان يشغلني عنه شيء. وقال عن نفسه: حفظت من حديث رسول الله أحاديث لو حدثتكم بحديث منها لرجمتموني بالحجارة، أخرجه الحاكم أيضاً. وأنكر عليه ابن عمر حديثاً حدّث به في فضل من تبع الجنازة فاستشهد أبو هريرة بعائشة على صحة الحديث. (المستدرك، در السحابة).

(٢) قال في هامش البحر ما لفظه: عن أبي هريرة قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله إنا نركب البحر ومعنا القليل من الماء، فإن توضأنا منه عطشنا، أفنتوضأ من ماء البحر؟ قال رسول الله ﷺ: ((هو الطهور ماؤه والحل ميتته)) أخرجه مالك في (الموطأ) وأبو داود والترمذي والنسائي.ا.هـ ج٢ ص٣٠.

(٣) سعد بن مالك بن سنان بن عبيد بن ثعلبة بن عبيد بن الأبجر بن عوف بن الحارث بن الخزرج الأنصاري (أبو سعيد الخدري) أحد أصحاب رسول الله ﷺ وأعلام الأنصار، استصغر يوم أحد، وغزا بعد ذلك اثنتي عشرة غزوة، روى عن النبي ﷺ وعن علي وزيد بن ثابت وأبي قتادة الأنصاري وجابر وابن عباس وغيرهم. روى عنه ابن عباس وابن عمر وجابر وزيد بن ثابت وغيرهم. قال حنظلة بن أبي سفيان عن أشياخه: لم يكن أحد من أحداث أصحاب رسول الله أفقه من أبي سعيد. توفي سنة ٦٤هـ عن ٧٤سنة على خلاف في تاريخ وفاته. (تهذيب التهذيب).

(٤) هكذا الحديث مروي عن أبي سعيد الخدري قال: قيل: يا رسول الله، إنه يستسقى لك من بئر بضاعة وتلقى فيها لحوم الكلاب وخرق المحائض وعذر الناس. فقال رسول الله ﷺ: ((إن الماء طهور لا ينجسه شيء)). وفي الشفاء: ((خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير ريحه أو لونه أو طعمه)). وفي البحر: إن الذي في المهذب: ((الماء طهور لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو ريحه)). قال في المهذب: فنص على الطعم والريح وقسنا عليهما اللون؛ لأنه في معناهما.ا.هـ.

ونقل في التلخيض: وأما الاستثناء فرواه الدارقطني من حديث ثوبان، وفيه رشد بن سعد وهو متروك، ثم أورد رواية عن البيهقي بلفظ: ((إلا إن تغير ريحه أو طعمه أو لونه بنجاسة تحدث فيه))..إلخ. ا.هـ.

ويدل على ذلك من جهة اللغة قولُ جرير:

عِذاب الثنايا ريقهن طهور[1]

وأراد أن ريقها طاهر يتطهر به؛ لأنه قصد به المبالغة في مدحها، فلو كان الطهور هو الطاهر لا غير، لكان لا مدح موجود لها في ذلك، فإن ريق البهائم يشاركها في كونه طاهراً، وهذا هو المقصود، ثم إن الخلاف في هذه المسألة له ثمرتان:

الأولى منهما: أنه لا يجوز إزالة الأشياء النجسة ولا رفع الأحداث بشيء من المائعات سوى الماء لاختصاصه بالتطهير عندنا، وهو رأي الشافعي، وعندهم أن ذلك جائز[2].

الثانية: أنه إذا تغير الماء بشيء من الطاهرات فإنه لا يجوز الوضوء به ولا الغسل ولا رفع النجاسات، وعندهم أن ذلك جائز كما [ذكرناه].

فأما قولهم: إن العرب لم يفرقوا بين فاعل وفعول، وبنوهما من الفعل اللازم والمتعدي جميعاً، فهو فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأنا نعلم قطعاً تفرقتهم بينهما حيث جعلوا فعولاً للمبالغة دون فاعل، فإذا جاز أن يفرقوا بينهما فيما ذكرناه، جاز أن يفرقوا بينهما في كون أحدهما وهو فعول، موضوعاً للتعدي دون فاعل.

وأما ثانيا: فلأن ما ذكروه تعويل على أمر لفظي في وضع الصيغة، وما ذكرناه تعويل على أمر معنوي. ولا شك أن التعويل على المعاني أحق من التعويل على الألفاظ، واسم الطهارة قد صار منقولاً بالشرع عما كان عليه في اللغة؛ لأنه موضوع في الأصل للتنزه عن الأنجاس ومفيد للنقاء، ثم صار مقولاً في الشرع على إفادة معان شرعية كالغسل والمسح والجفاف والنزح وغير ذلك من المعاني الشرعية، فصار فيما يفيده كالصلاة والزكاة والصوم

(١) أول البيت: ألا إن في نجد وأكناف بيشة ا.هـ . وجرير: هو الشاعر المعروف، جرير بن عطية اليربوعي (٦٤٠- ٧٢٨م). ولد ومات باليمامة. عاش متكسباً بالمدح، واتصل بولاة العراق، وصار شاعر الحجاج الذي وصله بعبدالملك بن مروان، وله مدائح شهيرة فيه، وله النقائض مع الفرزدق.

(٢) يعني أبا حنيفة وأصحابه وأبا بكر بن داود الأصم.

والحج وغيرها من الأسماء التي نقلها الشرع، وهل تكون مفيدة لمعانيها اللغوية ما أفادتها من معانيها الشرعية أم لا؟ فيه تردد وخلاف قد ذكرناه من قبل، وأخبرنا فيما سبق أنه مع إفادتها لما نُقِلَتْ إليه من المعاني الشرعية، فلا تنفك عن إفادتها لما وضِعَت له من معانيها اللغوية، لكن الشرع قد غيَّرها وزاد فيها زيادة غير مخلة بمعانيها اللغوية كما أشرنا إليه، فهذا ما أردنا ذكره في بيان ما يفيده لفظ الطهارة وشرح معانيه الدالة عليها.

المسألة الثانية: في بيان حقيقة الطهارة وشرح معانيها المفيدة لها بوضع الشرع:

قد وضح لك أن الطهارة اسم شرعي، واعلم أن الناس بالإضافة إلى شرح حقيقة الطهارة وإبانة ماهيتها فريقان:

فالفريق الأول: تكلموا في بيان معناها وإبانة ماهيتها، بالإشارة إلى تفاصيل مسائلها، وشرح أحكامها على جهة التفصيل من غير إشارة منهم إلى ضبطها بالحدود والتعريفات الحقيقية والرسمية، وإنما كان همهم من ذلك ذكر المسائل المشتملة عليها على جهة التفصيل، وهؤلاء هم أكثر الفقهاء، أبو حنيفة والشافعي وأصحابهما، وزعموا أن ماهية الشيء وإدراك حقيقته كما يحصل بالتعريفات الحقيقية واللوازم الرسمية، فإنها تحصل أيضاً بحصر المسائل وضبط الأحكام.

الفريق الثاني: وهم الذين رغبوا في حصرها بالحدود والتعريفات وصانوها عن النقوص بالاحترازات. ثم هم حزبان:

الحزب الأول منهم: اقتصروا من مفهوم الطهارة على طهارة الماء من حدث أو نجس، وعلى طهارة التراب من الحدث من غير إشارة منهم إلى ما وراء هذين النوعين من الطهارات كلها، وهذه هي طريقة السيد الإمام أبي طالب وغيره من فقهاء المذهب، فإنهم قصروا أنظارهم فيما أوردوه من التعريفات على الطهارة المائية والطهارة الترابية، ولم يخرجوا

عن شيء سواهما من سائر أصناف الطهارات مع أنها طهارة ، كالجفاف والاستحالة[1] وغيرهما، ثم إنهم ذكروا لها تعريفات ثلاثة:

التعريف الأول : ذكره السيد أبو طالب فى (التذكرة)[2]، وحاصل ماقاله:

الطهارة هي: الشرعية المزيلة للأحداث. فقوله: الشرعية، يخرج منه مايفيد التنقية وليس مشروعاً كغسل الحائض ووضوئها فإن هذه طهارة، ولكنها غير شرعية؛ لأنها لاتفيد رفع الحدث ولا إزالة النجس.

وما ذكره من التعريف ينتقض بأمور ثلاثة:

أما أولاً: فلأن هذا تخرج منه الطهارة من النجس، وهي من جملة الطهارات الشرعية.

وأما ثانياً: فلأن هذا تخرج عنه الطهارة بالتراب؛ لأنها غير مزيلة للحدث على رأيه، وهي من جملة ما يُتَطَهَّر به.

وأما ثالثاً: فلأن هذا منقوض بالطهارة على الطهارة، فإنها من جملة الطهارات وقد ورد بها الشرع كالوضوء على الوضوء وليس مزيلاً للحدث فانتقض هذا الحد.

التعريف الثاني: ذكره في (الشرح)[3]، وحاصل كلامه أنه قال:

الطهارة: هي الشرعية الواجبة لأجل الأحداث، وهذا وإن كان سالماً من الاعتراض بطهارة التراب كما ورد على الحد الأول، لكنه منقوض بالأمرين الآخرين، إما بطهارة النجس فإنها من جملة الطهارات وليست واجبة لأجل الأحداث، وإما بالطهارة على الطهارة فإنها من جملة الطهارات الشرعية وليست واجبة مع كونها طهارة، فخرجت عنها، فلهذا كان ما ذكرهُ منقوضاً بما أشرنا إليه.

---

(١) الطهارة بالجفاف، كالأطفال والبهائم، وبالاستحالة كالخمر يستحيل إلى خل، كما جاء في (الأزهار).
(٢) التذكرة في الفقه لأبي طالب (يحيى بن الحسين الهاروني. توفي سنة ٤٢٤هـ)
(٣) شرح التحرير في الفقه لأبي طالب أيضاً.

وذكر القاضي زيد[1] أن الأَوْلَى أن يقال فيها: الطهارة هي: المفعولة للأحداث، وهذا وإن كان سالماً عن النقض بطهارة التيمم، لكنه منقوض بالطهارة عن النجس والطهارة على الطهارة، فإن هاتين من جملة الطهارات وليستا مفعولتين من أجل الحدث.

التعريف الثالث: أن يقال: الطهارة عبارة عن مسح وغسل أو عن أحدهما بصفة مشروعة، وهذا وإن كان سالماً عن النقض بطهارة التيمم والطهارة على الطهارة، لكنه منقوض بسائر أنواع الطهارات، كالجفاف والاستحالة وغيرهما مما يكون طهارة وليس مسحاً ولا غسلاً، وهذه كلها تعريفات لمن قصر الطهارة على هذين النوعين و لم يعرج على ما سواهما مما يكون طهارة.

الحزب الثاني: الذين أغرقوا في حصر أنواع الطهارات وراموا اندراجها تحت حد واحد بإدخال جميع الصور، كما هو محكي عن الشيخ أبي عبدالله محمد بن أحمد النجراني[2]، فإنه قال:

الطهارة عبارة عن: مسح وغسل وجفاف ونزح واستحالة، فما هذا حاله قد اندرج تحته ما يقال: إنه طهارة في الشرع من الحدث والنجس، وطهارة التراب وجفاف الأطفال عند الولادة، ونزح الآبار عند وقوع النجاسة فيها، والأمور النجسة إذا استحالت كالعذرة إذا صارت رماداً، والكلب إذا صار ملحاً، وغير ذلك، وهذا ما أردنا ذكره من مذاهب الفقهاء في سلوكهم طريق الضبط لماهية الطهارة، والإشارة إلى تعريفها.

---

(١) زيد بن محمد الكلاَّري بن الحسن، قال في (الفلك الدوار): (نسبة إلى كلاَّر من بلاد الجيل) بفتح الكاف وتشديد اللام، وفي تراجم رجال (الأزهار) بالتخفيف. قال الجنداري في ترجمته: وهو القاضي زيد المشهور علامة الزيدية وحافظ أقوالهم وفقيههم، قال في (الانتصار): كان من أتباع المؤيد بالله و لم يعاصره. كان القاضي من حفاظ ألفاظ العترة، وله العناية العظمى في خدمة المذهب الشريف، وهو مؤلف (الشرح) (شرح كتاب التجريد للمؤيد بالله) وإذا أطلق (الشرح) في (المنتزع) فهو شرحه إلا في موضع في السير فشرح أبي طالب.

(٢) الشيخ محمد بن أحمد بن عبدالله بن أحمد بن محمد النجراني، كان فقيهاً عالماً قرأ على الأميرين: بدر الدين وشمس الدين وغيرهما. وعاصر الإمام المهدي أحمد بن الحسين. كان من المجتهدين والمتكلمين. أخذ عنه ولده الشيخ عطية والأمير علي بن الحسين صاحب (اللمع). توفي سنة ٦٠٣هـ. (مقدمة الأزهار).

والمختار في ذلك: تفصيل نشير إلى أسراره يلتفت إلى القواعد العدلية ويشم رائحة من المباحث الكلامية. وحاصله أنَّا نقول: اسم الطهارة واقع على حقائق مختلفة وأنواع متفاوتة لا يمكن اندراجها تحت حد واحد، وما هذا حاله من الألفاظ المشتركة فلا تشملها ماهية واحدة ويستحيل ذلك في حقها، فلو قال قائل: ما حقيقة المَلَك والجني والإنسان والحجر؟ فإنه لا يمكن أن يجاب بحقيقة واحدة لاختلاف هذه الحقائق في أنفسها، وهكذا حال من يسأل عن ماهية الطهارة فلا يمكن أن يجاب بماهية واحدة لإختلاف حقائقها في أنفسها وسائر أنواعها، فإنها مقولة على طهارة الحدث وطهارة النجس وطهارة التراب وطهارة النزح والجفاف والاستحالة، فصارت لفظة مشتركة واقعة على حقائق مختلفة يستحيل اندراجها تحت ماهية واحدة، فإذا سأل السائل عن ماهية الطهارة لم يستحق جواباً على الإطلاق، ولكن يقال له: عن أي أنواع الطهارة تسأل؟

فإذا قال: عن طهارة الماء؟

قيل له: هي استعمال الماء لحدث أو نجس.

وإن قال: عن طهارة التراب؟

قيل له: هو استعمال التراب للحدث.

وهكذا القول في سائر أنواع الطهارة إذا كان سائلاً عن كل واحدٍ منها بعينه فإنه يستحق جواب كل واحد منها بعينه، ويجري ما ذكرناه في جميع الألفاظ المشتركة التي تندرج تحتها حقائق مختلفة، كالعين والإدراك وغيرهما مما لا بد فيه من الاستفصال، فإن أنف آنف عما ذكرناه من هذا التقسيم وأراد اندراجها تحت ماهية واحدة، فالأغوص أن يقال في ماهيتها: عبارة عن غسل ومسح، أو عن أحدهما أو ما في حكمهما بصفة مشروعة، فلا يبعد أن يكون هذا ضابطاً لجميع مجاريها الشرعية.

نعم هذا كله، إذا قلنا: بأن لفظ الطهارة يطلق على ما ذكرناه من هذه الحقائق المختلفة من غير أن يكون تعارفاً، فأما إذا قلنا: بأن لفظ الطهارة قد صار متعارفاً [عليه] في ألسنة

والذي لايفتقر إلى النية، هو غسل النجاسة.

وإنما كان تقسيمها باعتبار النية تقسيماً راجعاً إلى ذاتها ، من أجل أن الطهارة [حكم] اسميٌّ شرعي كما مر تقريره من قبل، فلما كان لاحكم للطهارة من غير نية، لَّما كان الشرع قد اعتبر فيها النية، فلأجل هذا كانت من غير نية لا صورة لها ولاتوجد حقيقتها، فمن ثـــم كان ذلك راجعاً الى الذات.

واعلم أن النية هي العزم. يقال: نويت السفر إذا عزمت عليه. والنية القصد. يقـــال: إلى أين نيتك؟ والغرض إلى أين قصدك. وعينها واو، واشتقاقها من النوى وهو البعـــد؛ وإنمـــا سميت بذلك لكونها غائبة عن الناس، ولكونها فى القلب مستورة. وأنشد الجوهري[1]:

صرمت أميمة خلـــتي وصِلاتـــي ونـــوت ولمـــا تنتـــوي كنواتـــي

أي و لم يكن قصدها قصدي، ولا كانت عزيمتها مثل عزمي في المودة وحسن المواصلـــة ولزوم الإخاء، ولها[2] موقع عظيم في العبادات الشرعية، لما روي عن عمر رضي الله عنه عن النبي ﷺ ، أنه قال: ((إنما الأعمال بالنيات))[3]. ولايكون العمل صالحاً إلا بها ولا مقبولاً إلا معها، لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((لا عمل إلا بنية))[4]. فظاهر الخـــبر دال علـــى أن ماليس معه نية من الأعمال فهو مردود، وهي أفضل الأعمال لما روي عن النبي ﷺ أنـــه قال: ((نية المؤمن خير من عمله، ونية الفاسق شر من عمله))[5] وهذا الخبر له معان خمسة:

---

(١) هو أبو نصر إسماعيل الجوهري، ولد في فاراب، من أصل تركستاني في نيسابور حوالي سنة ٤٠٠هـ، وارتحـــل إلى العراق ودرس اللغة العربية وأخذ عن أئمتها في القرن الرابع. له مؤلفات منها: الصحاح، ومختصره (مختصر الصحاح). ا.هـ. الموسوعة الإسلامية ج٥/١٤٨.

(٢) أي النية.

(٣) عن عمر قال سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: ((إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امـــرئ مـــا نـــوى، فمـــن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه)). أخرجه الستة إلا الموطأ. وهذا الحديث أول حديث في كتاب البخـــاري. ا.هـ. بحر. ونقل في الهامش أنه ورد في الموطأ برواية محمد بن الحسن.

(٤) روي عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ : (لا قول إلا بعمل، ولا قول ولا عمل إلا بنيـــة، ولا قول ولا عمل ولا نية إلا بإصابة السنة). ذكره في البحر وأشار إلى ذكره في أصول الأحكام والشـــفاء، وفي التلخيص موقوفا على الحسن البصري مع اختلاف في لفظه، وأورده في الاعتصام عن شرح التجريد بلفظه.

(٥) رواه الطبراني في الكبير، وفي الفوائـــد للشوكاني، وجاء بلفظ: ((نية المؤمن أبلغ من عمله)) رواه الزبيدي في الإتحاف، وأضاف: ((ونية الفاجر خير من عمله، وعمل الكافر خير من نيته)) وكذا في مجمع الزوائد للهيثمي.

المعنى الأول: أن العمل متناول للأفعال الظاهرة القولية والفعلية، ولا شك أن ما هــــذا حاله فإنه يدخله الرياء، بخلاف النيات فإن محلها القلوب ولا يطلع عليها الخلق ولا يكــــون فيها رياء، وعمل قليل بعلم أفضل عندالله من عمل كثير بجهل ورياء، فلأجل هذا كــــانت النية أفضل من العمل.

المعنى الثاني: أن يكون مراده عليه السلام من ذلك أن العمل مفتقر إلى النية، بحيث لــو خلا عنها لكان لا وزن له عند الله تعالى، بخلاف النية فإنها غير مفتقرة إلى العمل، فالنيـــة يُؤْجَرُ عليها بمجرد فعلها، بخلاف العمل فإنه لا يؤجر عليه ولا يكون مستحقاً للثواب عليه إلا بانضمام النية إليه، فلهذا كانت خيراً من العمل لهذا الاعتبار.

المعنى الثالث: أن المراد من قوله: نية المؤمن خير من عمله، على معنى أن المؤمـــن قــد ينوي الفعل ولا يتفق له العمل، فيحصل له الثواب على مجرد النية وهي أسهل من العمـــل، بخلاف العمل فإنه لا يحصل إلا بتكليف ومشقة في فعله، فيكون المعنى بكونها خيراً أنهـــا أسهل مؤنة وأخف محملاً، بخلاف الفعل فإن فيه من المشقة ما ليس فيها، ويؤيد هذا المعنى ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إن المؤمن إذا نوى خيراً كتبت له حسنة فإذا فعله كتب له عشر حسنات».

المعنى الرابع: أن هذا الحديث وارد على سبب خاص، وهو أن الرسول ﷺ، ذُكِرَ له صلاةُ بعض المنافقين وأنه طول فيها قنوته، فقال الرسول ﷺ: «نية المؤمن خـــير مـــن عمله»، أي من عمل الكافر، فالضمير في عمله راجع إلى الكافر؛ لأنه لا ثواب لـــه علـــى صلاته، وأراد أن نية المؤمن على قلتها وصغر قدرها وخفة مؤنتها، خير من عمله وإن كان شاقاً يحتاج إلى مؤونة كثيرة، كما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله خلق آدم علـــى صورته»، فالضمير في صورته راجع إلى آدم، وقد غلط فيه بعض المجسمة الحشـــوية فأعـــاد الضمير إلى الله تعالى.

المعنى الخامس: أن المراد من ذلك: أن نية المؤمن وإن كانت قليلة في عددها، فهي خير

من جملة عمله وإن كان كثيراً، فتكون الفائدة في ذلك أنها مساوية للعمل في كونه عبادة وفي كونه مستحقاً عليه الأجر والثواب، فهذه المعاني كلها يحتملها الخبر ويدل عليها كما أشرنا إليه.

التقسيم الثاني: باعتبار ما يُتَطَهَّر به:

اعلم أنما يتطهر به ينقسم إلى: مائع وجامد.

فالمائع هو: الماء، لقوله تعالى: ﴿**وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ**﴾[الأنفال:١١]. وما روي أنه عليه السلام قال: ((خلق الماء طهوراً)).

والجامد هو: التراب، يكون طهوراً عند عدم الماء في سفر أو حضر، لقوله تعالى: ﴿**فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْداً طَيِّباً**﴾[النساء:٤٣]. وقد يكون بالحجر عند أثر الغائط والبول، لقوله ﷺ: ((ثلاثة أحجار ينقين المؤمن))[١]. كما سنوضحه بعد هذا بمعونة الله تعالى.

وهل يجوز التطهر بنبيذ التمر أم لا؟ فيه مذهبان:

الأول: أنه لا يجوز التطهر بشيء من الأنبذة بحال، وهذا هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم من فقهائهم، وبه قال الشافعي ومالك ومحكي عن أحمد بن حنبل وأبي عبيد[٢] وداود[٣].

والحجة على ذلك: قوله تعالى في آية الوضوء: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا**﴾[المائدة:٦]. ثم قال: ﴿**فَإِنْ لَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْداً طَيِّباً**﴾. فنقلهم عند

---

(١) حكاه في البحر وفي أصول الأحكام والشفاء، وجاء في رواية عن ابن عباس بلفظ: ((إذا قضى أحدكم حاجته فليستنج بثلاثة أحجار أو ثلاثة أعواد أو ثلاث حثيات من تراب)) ا.هـ ملخصاً من البحر.

(٢) أبو عبيد القاسم بن سلام البغدادي، ذكره الشيرازي في فقهاء بغداد ولقبه مرة بأبي عبدالله ومرة بأبي عبيد. وقال: قال إبراهيم الحربي: كان أبو عبيد كأنه جبل تنفخ فيه الروح يحسن كل شيء، ولي القضاء لطرسوس ومات بمكة سنة ٢٢٤هـ عن سبع وستين سنة. (طبقات الفقهاء).

(٣) داود بن علي بن خلف الظاهري العلامة الفقيه الزاهد. نشأ في بغداد بلغ في الزهد كما روى المرشد بالله: أنه أُعطي دراهم كثيرة وردها وكان يأكل في العيد البقل ولا يقبل من أحد شيئاً، عده الإمام المهدي من العدلية، توفي ببغداد في ذي القعدة سنة ٢٧٠هـ.، وفي طبقات الشافعية وطبقات الشيرازي أنه ولد سنة ٢٠٠هـ، وتوفي سنة ٢٩٠هـ.

عدم الماء إلى التراب، فلو كان غيره جائزاً لم يقصرهم في النقل إليه ولكان نقلهم إلى غيره أقرب من نقلهم إلى التراب؛ لأن النبيذ أقرب إلى صفة الماء وخلقته من التراب. ولقوله ﷺ: «التراب طهور المؤمن ما لم يجد الماء»[1].

وتقرير الحجة فيه: ما ذكرناه في تقرير الآية، ولأن التطهر ورد من جهة الشرع مقصوراً على الماء والتراب، فلا يجوز نقله إلى غيرهما إلا بدلالة شرعية.

المذهب الثاني: أنه يجوز التطهر بنبيذ التمر، وهذا هو رأي أبي حنيفة وأصحابه، ثم اختلفت الرواية فيه عن أبي حنيفة، وله فيه ثلاث روايات:

الرواية الأولى: مثل مذهبنا، أنه لا يجوز التطهر به، إلا في كونه نجساً [فإنه] قال بطهارته مع أنه لا يجوز التوضؤ به، وهو قول أبي يوسف، وعند أصحابنا والشافعي: أن كلما انْتُبِذَ يكون نجساً.

الرواية الثانية: أنه يجوز التوضؤ به والتيمم بعده، وهذا هو المحكي عن محمد بن الحسن.

الرواية الثالثة: أنه يجوز التوضؤ به إذا طبخ وانتبذ عند عدم الماء في السفر، والحجة على ذلك حديث ابن مسعود ليلة الجن، فإنه قال: كان مع الرسول ﷺ في تلك الليلة، فلما أراد الصلاة لفرض الفجر، فقال له: «أمعك وضوء»؟ فقال: لا. معي إداوة[2] فيها نبيذ. فقال: «تمرة طيبة وماء طهور»، فتوضأ به.

والمختار: ما عول عليه أصحابنا والشافعي، لما ذكرناه عنهم من الأدلة الشرعية، ولأن الكتاب والسنة ظاهرهما دال على عدم النقل من الماء إلى غير التراب، فلو كان التطهر بالنبيذ جائزاً إذاً لذكره؛ لأنه في موضع تعليم الشرع وهو وقت الحاجة فلا يجوز تأخيره عن الذكر، والإعراض عنه.

الانتصار: يكون بإبطال ما أوردوه، أما ما ذكره من الاحتجاج بحديث ابن مسعود،

---

(١) مكانه باب التيمم.

(٢) الإداوة: المَطْهَرَةُ، وعن ابن سيده: إناء للماء، وتجمع على أداوي. ا.هـ لسان.

فعنه أجوبة ثلاثة:

أما أولاً: فلأن هذا الحديث، رواه أبو زيد[1]، عن ابن مسعود وهو مجهول عند رواة الحديث، فلا يكون مقبولاً.

وأما ثانياً: فلأن الرسول ﷺ قال: ((تمرة طيبة وماء طهور))[2]. فأطلق اسم الماء عليه، فلو [كان] نبيذاً لم يطلق عليه اسم الماء.

وأما ثالثاً: فلأنه ﷺ قال: ((تمرة طيبة)). فلو كان التمر قد صار نبيذاً لم يطلق عليه [اسم] التمر بعد تغيره، فأما قول ابن مسعود جواباً له، حيث قال له: ما في إداوتك؟ فقال: نبيذ تمر، فلا حجة فيه؛ لأنه كلام لصحابي، وقد قررنا أنه لا حجة في قول الصحابي فأغنى عن تكريره.

وله تأويل، وهو أنه إنما قال: نبيذ تمر. جرياً على عادة العرب في نبذهم في الأمواء تُمَيْرَاتٍ تجتذب ملوحته وتطيبه؛ لأن الغالب الملوحة في أمواء الحجاز، فلهذا قال: نبيذ تمر، من أجل ذلك أجابه الرسول بقوله: ((تمرة طيبة)). جرياً على ما هو المألوف من عادات العرب في ذلك كما أشرنا إليه، فإطلاق اسم التمرة والماء من جهة صاحب الشريعة صلوات الله عليه، فيه دلالة ظاهرة على أنهما لم يتغيرا عما هما عليه من صفة المائية والتمرية؛ لأن إطلاق اسم الماء والتمر على ما تفاحش تغيره وزال عن صفته يشابه إطلاق الماء على المرق والعصيدة وهو محال لا وجه له.

ثم إنا نقول: إنه لم يجر من عادة العرب أنهم يستصحبون الأنبذة في أسفارهم إذ لا

---

(١) جاء في (التهذيب): المخزومي مولى عمرو بن حريث. وقيل: أبو زائد أو أبو زيد بالشك. روى عن ابن مسعود في الوضوء بالنبيذ ليلة الجن. وعنه أبو زرارة رشد بن كيسان. قال البخاري: لا يصح حديثه، وقال الحاكم أبو أحمد: لا يوقف على صحة كنيته ولا اسمه ولا له راوٍ غير أبي فزارة، ولم يرو هذا الحديث من وجه ثابت، وأبو زيد مجهول. وقال أبوداود: كان أبو زيد نباذاً بالكوفة. وقال الترمذي: مجهول عند أهل الحديث لا تعرف له رواية غير هذا الحديث. قلت: وقال ابن أبي حاتم عن أبي زرعة: أبو زيد مجهول لا يُعرف ولا أعرف كنيته ولا أعرف اسمه.. إلخ. تهذيب التهذيب ج١٢/١١٣.

(٢) أخرجه الترمذي وكذا أبو داود إلا قوله: فتوضأ منه. ا.هـ. البحر: ج٢/١١.

حاجة لهم إليها، وإنما يستصحبون الأمواء لحاجتهم إليها في المفاوز، فلا وجه لاستصحاب ابن مسعود النبيذ في السفر، وفيه دلالة وأمارة قوية على أن ما كان في إداواته إنما هو الماء المنبوذ فيه تمرات لا غير.

لا يقال: لو كان في إداوته ماء لم يكن لنفيه للوضوء [معنى] لما سأله الرسول ﷺ: ((هل معك وضوء))؟ فقال له: لا، لأنا نقول: هذا فاسد، لأن الحجة إنما هي في كلام صاحب الشريعة دون كلام ابن مسعود، فلا حجة فيه، وقد قال: ((تمرة طيبة وماء طهور)). ولعله إنما نفى الماء الذي يتوضأ به اعتقاداً منه أن كل ما خالطه الطاهر و لم يغير شيئاً من أوصافه فإنه لا يجوز التوضؤ به، فبطل ما توهموه.

التقسيم الثالث: باعتبار ما يُفْعَلُ التطهر من أجله:

والذي يُحْدَثُ التيمم له منقسم إلى: فريضة ونافلة.

فأما الفريضة، فمنقسمة إلى ما يكون واجباً على الأعيان كالصلوات الخمس، وإلى ما يكون وجوبه على الكفاية كصلاة الجنازة، وهكذا صلاة العيدين على رأي من يجعلهما فرضاً، إما على الكفاية وإما على الأعيان كما سنقرر الخلاف فيهما ونوضح المختار بمعونة الله تعالى.

ثم ما كان واجباً على العين، منقسم إلى ما يكون قضاء وهو الذي فات وقته فأُدِّيَ بالتطهر، وإلى ما يكون وقته باقياً، وهو المؤدى، هذا كله تقسيم في حق ما يكون واجباً مما يكون مؤدى بالتيمم.

وأما النافلة: فهي على وجهين:

أحدهما: أن تكون تابعة، وهذا نحو ركعتي الظهر وسائر الرواتب التي للصلاة المفروضة.

وثانيهما: أن تكون مستقلة، إما متكررة بتكرير الأعوام كصلاة العيدين، وإما بتكرر الحوادث كصلاة الكسوفين والاستسقاء، وإما غير ذلك، كسائر النوافل المبتدأة في جميع

الأوقات ما خلا الأوقات المكروهة، فهذه الصلوات كلها تجوز[1] لأجلها الطهارة وتكون مشترطة فيها، وهذه الأمور كلها نذكر أحكام أدائها بالطهارة، ونورد مسائلها باستقصاء بمعونة الله تعالى.

التقسيم الرابع: باعتبار كيفية استعمال الطهارات (وينقسم) إلى:

ما يكون الواجب فيه المسح، وهو التيمم كما سنذكر كيفيته، وإلى ما يكون الواجب فيه الغُسْل، وهو الطهارة من الجنابة وطهارة الميت وغير ذلك من الاغتسالات الواجبة.

وإلى ما يجب فيه الأمران، وهو الوضوء، فالغسل في الأعضاء الخمسة والمسح في الرأس.

ثم تنقسم الطهارات إلى:

ما يكون له بدل مشروع، وهذا نحو الوضوء والغسل عند تعذرهما أو عدم الماء، فإن لهما بدلاً وهو التيمم بالتراب.

وإلى مالا يكون له بدل، وهو الطهارات من النجاسات كما سنوضحه.

ثم للطهارات تقسيمات كثيرة باعتبارات مختلفة، ولكنا نقتصر من تقسيماتها على ما أوردناه ففيه كفاية لقصدنا، والله أعلم.

المسألة الرابعة: في بيان حكم الطهارة من النجاسات هل تكون معقولة المعنى أم لا؟

اضطرب رأي الخائضين في علوم الاجتهاد في المسائل الخلافية، في أن الطهارة من النجاسة هل يعقل معناها أم لا؟

فالذي ذهب إليه الأكثر من أئمة العترة ومن تابعهم من العلماء من شيعتهم أنها غير

(١) بمعنى: تجب.

معقولة المعنى، ونعني بكونها غير معقولة المعنى، هو أنها مشروعة على جهة التعبد من غير أن يفهم معناها، ومن أجل كون معناها غير معقول، تعين الماء لها، فلا يجوز إزالتها بغير الماء، وبه قال الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل و إسحاق بن راهويه[1] وداود وزفر[2] ومحمد بن الحسن من أصحاب أبي حنيفة.

والحجة لهم على ذلك: هو أن الطهارة لا تجب لغير الصلاة ولا يفهم من جهة الشرع وجوب إزالة النجاسة إلا من أجلها، والمعنى الذي من أجله وجبت لأجل الصلاة غير معقول ولا ترشد إليه مخائل المعاني ولا تجري فيه مسالك الأشباه، وفي هذا دلالة على أنها غير معقولة، ويؤيد كونها غير معقولة المعاني، وجوب الاغتسال من المني دون البول والغائط، وهما أكبر وأقذر منه، فدل ذلك على انسداد معانيها بكل حال، ولأن إزالة النجاسة طهارة تراد للصلاة وتقصد من أجلها، فلا يجوز فهم معناها كالوضوء، وإذا كانت غير مفهومة المعنى تعين الماء لها، فلا يجوز إزالتها بغير الماء، وهذه هي الفائدة في كونها غير معقولة المعنى، وزعم أبو حنيفة وأصحابه أن طهارة النجاسة معقولة المعنى، وأن مقصود الشرع منها إزالة عينها واستئصال أثرها، وهذا يحصل بما كان يرفع ويقلع من المائعات كالخل واللبن، فقد حصل معناها المعقول، وإلى هذا ذهب أبو عبدالله الداعي[3].

والحجة لهم على ما قالوه: ما ذكرناه من تقرير معناها المعقول من الرفع والقلع، وإذا

---

(١) أبو يعقوب إسحاق بن محمد الحنظلي المروزي المعروف بابن راهويه، ترجم له الشيرازي في (طبقات الفقهاء) ضمن فقهاء خراسان وقال عنه: جمع بين الحديث والفقه والورع، سكن نيسابور ومات بها سنة ٢٣٨هـ. وسئل عنه أحمد بن حنبل. فقال: ومن مثل إسحاق؟ إسحاق يسأل عنه؟ وقال أيضاً: إسحاق عندنا إمام من أئمة المسلمين. وقال إسحاق: أحفظ سبعين ألف حديث وأذاكر بمائة ألف حديث، وما سمعت شيئاً إلا حفظته ولا حفظت شيئاً قط فنسيته.

(٢) أبو الهذيل زفر بن الهذيل بن قيس بن مسلم العنبري، أحد الفقهاء والعباد. قال ابن حبان في الثقات: كان متقناً حافظاً لم يسلك مسلك صاحبيه، وكان أقيس أصحابه وأكثرهم رجوعاً إلى الحق. ا.هـ، وهو أول من قدم من البصرة برأي أبي حنيفة. توفي سنة ١٥٨هـ.، عن ثمانية وأربعين سنة. (مقدمة البحر).

(٣) أبو عبدالله محمد بن الحسن بن القاسم بن الحسن بن علي بن عبدالرحمن بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب، الإمام المهدي بويع له بالإمامة ثم كاتبه أهل الديلم فوصل إليهم سنة ٣٥٣هـ.، وهو الذي أظهر في الديلم أن كل مجتهد مصيب. وكانت الناصرية تخطئ القاسمية والعكس، فرجعوا إلى قوله بعد مناظرات كثيرة، ولم يزل مجاهداً حتى قبضه الله بهوسم مسموماً سنة ٣٦٠هـ. ومن مشائخه في الفقه: أبو الحسن الكرخي، وفي علم الكلام: أبو عبدالله البصري. (مقدمة الأزهار).

كان معناها معقولاً وهو حاصل بكل ما كان يرفع أثرها ويزيل عينها من المائعات، فقد تقرر مقصود الشرع بفهم المعنى، وينوي على هذا إزالتها بغير الماء من كل مائع رافع لها.

والمختار: ما عول عليه أصحابنا والشافعي ومن وافقهم في كونها غير معقولة المعنى، ومن أجل ذلك تعين لها الماء، و لم يجز إزالتها بغيره من سائر المائعات. ويدل على ذلك أنها جارية على صرف التعبد والاحتكام، فلا تفهم فيها مخائل المعاني وطرقها منسدة فيها، فلا يُضطَرَبُ فيها بالخطوات الواسعة لضيق مسلكها ودقة مجراها، وما هذا حاله فإنه يجب الجمود فيها على حكم الشرع واقتراحه، لما كان معناها غير مُفْهَم فيجب قصر الإزالة على الماء.

الانتصار: يكون بتزييف[1] ما اعتمدوه.

قالوا: الغرض والمقصود هو الإزالة، فتجب إزالتها بكل قالع للأثر.

قلنا: هذا فاسد فإنا لا نُسَلِّمُ أن المقصود هو الإزالة، فإنه قد تجوز الصلاة مع الآثار النجسة وإن بقي أثرها بعد غسلها بالماء كما سنوضح الأمر فيه، ثم إنا وإن سلمنا أن الغرض هو الإزالة، لكن لا نُسَلِّم أنه كل المقصود، بل هو المقصود مع نوع تعبد، كما أن الغرض بالعدة هو براءة الرحم، لكن ليس كل المقصود منها. وإذا كان الأمر كما قلنا من كونها غير معقولة المعنى، وجب تَعَيُّنُ الماء لها، وهذه هي الفائدة بكونها غير معقولة المعنى. والذي يقطع شجارهم ويحسم مادة سعيهم، أنا نقول لهم: إزالة النجاسة لا تجب لغير الصلاة، فأخبرونا عن وجه وجوبها للصلاة.

فإن قالوا: المفهوم من جهة الشرع أن المصلي مأمور بأن يأخذ في الصلاة أبهى زي وأحسن هيئة فهكذا يكون مأموراً بالتنقية من الأقذار والنجاسات أحق وأولى.

قلنا: هذا تكرير للسؤال، فلم تجب التنقية في الصلاة؟ وعنه نسأل.

فحصل من مجموع ما ذكرناه أن اشتراط إزالة النجاسة في الصلاة لا يعقل معناه، بل هو

(١) بمعنى كشف زيف (عدم صحة) ما اعتمدوه.

جار على صرف التعبد فهكذا حال النجاسة نفسها لا يعقل معناها. وإذا كان أمرها جارياً على ما ذكرناه من التعبد، وجب تعين الماء لها كما قررناه من قبل، لأجل إشارة ظواهر الشرع إلى قصره على الماء فلا وجه لإعادته، وإزالة النجاسة ليس من قبيل العبادات فلا تكون مفتقرة إلى النية، وتصح تأديتها ممن ليس من أهل العبادة كالكافر والصبي. وإن نوى التقرب بها كان مثاباً على فعلها؛ لأن الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى، كما جاء في الحديث، وهو رأي أصحابنا والفقهاء لا يختلفون فيه، والوجه فيه ما أشرنا إليه.

المسألة الخامسة: في بيان حكم الطهارة من الحدث هل يعقل معناها في ذلك أم لا؟

ذهب علماء العترة ومتبعوهم إلى أن طهارة الحدث غير معقولة المعنى، وأرادوا بما ذكروه من ذلك هو أنها جارية على صرف التعبد من جهة الله تعالى، منسدة عنها مسالك المعاني ومنحسمة فيها طرق القياس، وعن هذا قالوا: إنها مقصورة على الماء بحيث لايقوم غيره في تحصيلها من المائعات مقامه، وبه قال: أبو حنيفة وأصحابه والشافعي ولايختلفون في ذلك.

والحجة على ذلك: هو أن الطهارة من الأحداث مختصة بأوقات وجارية على كيفيات مقررة من جهة الشرع، بحيث لاتهتدي العقول إلى معرفة أسرارها ولاتنتهي إلى غاياتها، فخصها بوقت الحدث دون غيره، وأوجبها في أعضاء مخصوصة عن موضع الحدث، ثم أوجب غسلها من غير نجاسة فيها لأجل نجاسة خارجة من غيرها، ثم أوجب غسل الأكثر منها، ومسح بعضها على هيئة مقدرة وكيفية مرتبة لاتخفى، وكل ماذكرناه من هذه التصرفات الجارية من جهة الشرع، فيها دلالة على أنها جارية على جهة التحكم من غير أن يكون للعقول إليها تطلع في فهم معناها، ومن أجل ذلك احتُكِمَ فيها بأنه لايجرى غير الماء في تأدية المقصود منها مجراه.

وذهب بعض متبعي الشافعي إلى أن طهارة الحدث معقولة المعنى، وزعموا أن الغرض هو تنقية هذه الأعضاء من القاذورات، وعن هذا قالوا: تجوز بغير الماء لَمَّا كان المعنى فيها مفهوماً، كماء الورد وغيره من الأمواء الطاهرة. وحكي عن الأوزاعي[1]: جواز التوضؤ بجميع الأنبذة بخلاف ماقاله أبو حنيفة فإنه قصره على نبيذ التمر دون غيره من سائر الأنبذة، وقد حكى عنه ابن أبي مريم[2]: رجوعه عن جواز التوضؤ به.

وحكي عن الحسن بن حي[3]: جواز التوضؤ بالخل وماء الورد ونحوه.

والحجة لهم على ما قالوه من كونها معقولة المعنى: هو أن الغرض من الطهارة التنقي عن الأدران، والنظافة عن الأوضار وإزالة الغبرات، ولا شك أن الأعضاء الظاهرة في المهن والتصرفات هي الوجه واليدان إلى المرفقين والقدمان، والإنسان في تصرفاته في مهنه وتقلباته في قضاء مآربه، يصادم الغبرات وتعلق به الأدران، فورد الشرع بغسل هذه الأعضاء على كيفيات مخصوصة وأوقات محددة مقدرة، والرأس لما كان مستوراً بالعمامة غالباً، خفف الشرع وظيفته فجعلها مسحاً. وقرروا هذا الاستدلال بقوله جل جلاله، في سياق آية الوضوء: ﴿**وَلَكِنْ يُرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ**﴾[المائدة:٦]. فأشار بذلك إلى التوقي عن القاذورات والبعد عن مصادمة الغبرات. هذا ملخص ما قالوه في تقرير هذه المقالة.

والمختار: ما عول عليه أصحابنا والفريقان من الحنفية والشافعية: في أن طهارة الحدث لا يعقل معناها، ويدل على ذلك أن الطهارات كما أشرنا إليه، جارية على منهاج العبادات

---

(١) أبو عمرو عبدالرحمن بن عمرو بن محمد الدمشقي الأوزاعي الحافظ شيخ الإسلام وإمام أهل الشام، وقيل عنه: عالم الأمة وإمام عصره، ولد عام ٨٨هـ، واشتغل بالعلم ودراسة الفقه والحديث حتى أصبح له مذهب مميز في الشام. سكن آخر عمره ببيروت مرابطاً، وتوفي بها ثاني صفر ١٥٧هـ. (مقدمة البحر).

(٢) أبو رجاء محمد بن أحمد بن الربيع بن سليمان بن أبي مريم الأسواني. قال ابن يونس: كان أديباً فقيهاً على مذهب الشافعي، وكان فصيحاً (وشاعراً) له قصيدة يذكر فيها أخبار العالم وقصص الأنبياء نبياً نبياً، قيل: إنها بلغت ثلاثين ومائة ألف بيت، وأنه قال بعد هذا: بقي عليَّ فيها أشياء احتاج إلى زيادتها، ونظم فيها الفقه وكتاب المزني وكتب في الطب والفلسفة، توفي في ذي الحجة سنة ٣٣٥هـ (طبقات الشافعية).

(٣) أبو عبدالله الحسن بن صالح بن حي الهمداني الكوفي، الإمام القدوة الفقيه العابد. قال أبو زرعة: اجتمع في الحسن بن حي إتقان وفقه وعبادة وزهد، وكان عالماً وصاحب رأي مستقل وزيدياً. وإليه تنسب الصالحية من الزيدية.

البدنية التي لا يلوح فيها معنى مخصوص ولكنها مشتملة على أمور غيبية استأثر الله تعالى بعلمها وأحاط علمه بها.

نعم.. قد يخيل منها معانٍ كلية ومقاصد عامة تحمل على المثابرة على وظائف الخيرات ومجاذبة القلوب بذكر الله وصرف النفوس عن المطالب الدنيوية، والحض على أخذ الأهبة لدار الآخرة، وقد أشار إليه بقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِيْنَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِيْنَ**﴾[البقرة:٢٢٢]. وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللهِ أَكْبَرُ**﴾[العنكبوت:٤٥]. فهذه أمور مفهومة ولكنها غير منحصرة في أنفسها فلا يمكن القياس، ويتعذر استنباط المعاني المختلفة التي يتقرر القياس عليها. وإذا كانت المعاني منسدة طرقها ويصعب جريها فيها بطل استعمال الأقيسة فيها فلا يلحق بها شيء، ويبطل أن يقوم مقام الماء غيره في تأدية العبادات به لانحسام مسالك القياس وجريها على مرارة التعبد، وفي ذلك بطلان ما قالوه. ويؤيد ما ذكرناه، هو أن أبا حنيفة لَمَّا لَمْ يَصْفُ له المعنى في طهارة الحدث وافقنا في كونها غير معقولة المعنى، وأن غير الماء لا يقوم مقامه في تأديتها بخلاف طهارة النجس، فإنه قد زعم كونها معقولة المعنى، وأن الغرض القلع للآثار والتنحية لها، وهذا حاصل بما يقلع من المائعات كما أوضحناه من قبل.

***الانتصار* عليهم**: يكون بإبطال ما توهموه.

فأما ما زعموه من المعنى الذي توهموه في إيجاب غسل هذه الأعضاء ومسحها، فهو من الإقناعات التي يقبلها من ليس له قدم راسخة في علم الأصول، وحاصلها خيال منقشع بأدنى مطالبة، ويبطل ما قالوه بما قررناه من قبل من كونها جارية على مذاق التحكمات الجامدة، فلا ينقدح فيها معنى معقول فيقاس عليه، ثم نبطل ما ذكروه بالمعارضة بأمرين:

أحدهما: أنا نقول: لو استقام ما ذكرتموه في الوضوء وأن الغرض به التنقي عن كل ما يعرض من القاذورات والتنزه عنها، لكان يلزم فيمن أسبغ وضوءه وأتمه بكماله ثم عمد إلى تراب فتعفر به وتلطخ بالطين الطاهر ثم صلى وهو على تلك الحالة، أن لا تكون صلاته

صحيحة؛ لأن سر الوضوء ومعناه غير حاصل، فلو صح المعنى الذي زعموه لمـــا كـــانت صلاته صحيحة وهو مخالف للإجماع.

وثانيهما: أن التيمم هو تعفير الوجه بالتراب وإزالة رونقه بملابسته ومسحه به، فلو صح ما ذكرتموه من معنى الطهارة لكان لا وجه لكونه مشروعاً عند عدم الماء؛ لكونه مناقضـــاً لمعنى الطهارة وسرها.

فهذان الأمران مبطلان لهذه القاعدة التي ذكروها، وتنخل من مجموع مـــا ذكرنـــاه، أن طهارة الحدث والنجس لا يعقل معناهما، وأن المعنى الذي ذكره أبو حنيفـــة في طهـــارة النجاسة وهو القلع، يبطل بما سلمه في طهارة الحدث، فإن التعميم حاصل فيها بماء الـــورد وقد منع منه، فهكذا يمنع مما كان مانعاً للأثر، ويجب قصرهما على التطهير بالماء كما أشرنا إليه، وممن قال معنا بأنهما لا يعقـــل معناهمـــا، الشـــيخ عبدالملـــك الجويـــني وتلميـــذه أبو حامد الغزالي.

فهذا ما أردنا ذكره من المسائل التي اشتمل عليها اللقب في قولنا: كتاب الطهارة.

ونشرع الآن في الأبواب التي اشتمل عليها الكتاب مستعينين بالله وهو خير معين، وجملة ما يشتمل عليه من الأبواب عشرة.

الباب الأول في المياه

واعـــلم أن أنظار الفقهاء مختلفة في تقديم الأسبق من أبواب الطهـــارة في التصـــانيف، فمنهم من يقدم الكلام في آداب قضاء الحاجة؛ لأن الطهارة إنما تقصد للصـــلاة وأول مـــا يشتغل[1] به الإنسان هو قضاء الحاجة ليحصل بعدها التطهير، وهذه طريقة المحدثين في كتب الأحاديث ويسمونه باب التخلي، وباب الاستطابة، ويعنون به قضاء الحاجة.

ومنهم من يقدم الكلام في الاستنجاء؛ لأن أول التطهير هو الاستنجاء، وهـــو غســـل الفرجين، وهذه هي طريقة السيد أبي طالب في التحرير[2] وشروحه.

ومنهم من يقدم الكلام في المياه؛ لأن أعظم ما يقع به التطهير هو الماء من بـــين ســـائر المطهرات، وهذه هي طريقة أكثر الفقهاء، وهذا هو المختار، لأن الاعتبار بذكر الطهارات المائية هو الذي تكون لأجله تأدية الصلوات في أغلب الحالات، ولأنـــه أحـــق المطهـــرات بالتطهير وما عداه بدل منه، فلهذا كان أحق بالتقديم، والأمر فيـــه قريـــب وليـــس فيـــه كبير فائدة.

ثم إن الطهارة مختصة بالماء من بين سائر المائعات، أما في طهـــارة الحـــدث فهـــو رأي أصحابنا والفرق الثلاث الشافعية والحنفية والمالكية، خلافاً لشذوذ[3] من الفقهاء، وطوائف قد ذكرناهم من قبل، وأما في طهارة النجس كما رأى أصحابنا والشافعي ومالك خلافـــاً لأبي حنيفة وأصحابه.

وجهة اختصاصه بذلك من وجهين:

أما أولاً: فمن أجل كونه مختصاً بنوع من اللطافة والرقة وتفرده بتركيب لا يشاركه فيه غيره من الجوهرية والصقالة.

---

(١) في الأصل: (يستعمل) استبدلنا (يشتغل) بها لعدم تناسب الأولى مع موضوعها، ولعله خطأ من الناسخ.

(٢) كتاب معروف في الفقه. (وهو تحت الطبع).

(٣) شذوذ هنا، جمع شاذ. وهي صيغة يجتمع فيها المصدر وجمع المذكر المكسر. مثل حضور.

وأما ثانياً: فلأنه تعبد في صفة لا يعقل معناه، وهذا هو الأقوى كما مر تقريره، ودليله ماورد من الإشارات الشرعية بكونه مطهراً وانحصار التطهر به، كقوله تعالى: ﴿**وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ**﴾[الأنفال:١١]. وقوله عليه السلام: «خلق الماء طهوراً» إلى غير ذلك من الظواهر الشرعية الدالة على التعبد في التطهير به من سائر المائعات.

فإذا تمهدت هذه القاعدة فلنذكر تقسيم الأمواء، ثم نردفه بذكر ما يجوز الوضوء به وما لا يجوز، ثم نذكر كيفية الاجتهاد عند الشك في طهارة الماء ونجاسته، ثم نذكر حكم الآنية في الاستعمال، فهذه فصول أربعة:

الفصل الأول: في بيان تقسيم الأمواء

وهي منقسمة إلى طاهرة، ونجسة، ومستعملة، فهذه أقسام ثلاثة:

القسم الأول: في بيان الأمواء الطاهرة

مسألة: كلما بقي على الخلقة من سماء أو نهر أو بئر أو برد أو ثلج أو بركة أو مستنقع للماء، فما لم تلاقه نجاسة أو تغلب عليه أو يكون مستعملاً في الطهارة، فهو طاهر في نفسه مطهر لغيره عند أئمة العترة وفقهاء الأمة، ولا يعلم خلاف في هذه الجملة.

أما ماء السماء فالحجة على طهارته: قوله تعالى: ﴿**وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً**﴾[الفرقان:٤٨]. وقوله: ﴿**وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ**﴾[الأنفال:١١].

وأما ماء الأنهار فالحجة عليها: ما رواه أبو سعيد الخدري عن النبي ﷺ أنه قال: «الماء طهور لا ينجسه شيء» ولأنه ماء لم يشبه شائب فجاز التطهر به كماء السماء.

وأما ماء الأبار فالحجة فيه: ما روي عن النبي ﷺ، أنه توضأ من بئر بضاعة.

وأما البَرَدُ والثلج. فالحجة فيه: ما روى أبو هريرة، قال: كان رسول الله . يقول في سكوته بين التكبير والقراءة: «اللهم باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق

والمغرب، ونقني من الذنوب كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس، اللهم اغسلني بماء البَرَد والثلج))[1]. فلولا أنهما مطهران لما جاز الغسل بهما[2].

وأما البُرُك والمستنقعات وغيرهما من الأمواء الطاهرة؛ فالحجة على طهارتها: عموم الآية التي تلوناها، والخبر الذي رويناه، فأغنى عن إفرادهما بالذكر.

فأما البَرَدُ والثلج والماء إذا صار صروفاً جامداً، فإذا توضأ به متوضئ نظرت، فإن كانت جامدة على حالها لم يكن التوضؤ بها؛ لأنها يستحيل جريها على الأعضاء، فلا يكون فيها غسل، وإن مسح بها رأسه أجزأه في المسح من جهة أن المسح يكفي به إصابة البلل وهو حاصل فيها، وإن كانت ذائبة أو رخوة بحيث تكون جارية على الأعضاء، جاز التوضؤ بها؛ لأن المقصود من الغسل حاصل بها كالماء. وحكي عن الأوزاعي: جواز التوضؤ بماء البَرَدِ والثلج والجامد وهي على حالها في الجمود إذا أمرَّها على العضو المغسول، وما قاله فاسد بما قررناه، ولأنها جامدة صلبة فلا يجوز التوضؤ بها كالأحجار والخشب، وما قلناه في هذه القاعدة هو قول أئمة العترة والجماهير من الفقهاء لا يختلفون فيه.

مسألة: وهل يجوز التطهر بماء البحر أم لا؟ فيه مذهبان:

أحدهما: أنه يجوز التطهر به، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن الصدر الأول من الصحابة رضي الله عنهم ورأي الفرق الثلاث: الحنفية والشافعية والمالكية.

والحجة على ذلك: ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه من الحديث الذي قدمنا ذكره، وهو قوله: ((هو الطهور ماؤه والحل ميتته)) لما سئل عنه، وما رواه أيضاً أبو هريرة عن الرسول ﷺ أنه قال: ((من لم يطهره البحر فلا طهره الله))[3].

---

(١) موضوعه الدعاء في الصلاة.

(٢) ظاهر الدعاء الشريف أنه استخدم لفظي (البرد والثلج) للمجاز. وهذا قد ينأى بهما عن موضع الاستدلال على جواز التطهر بهما. ثم إنهما ماء تجمد، فأصلهما ماء ولا يمكن التطهر بأيهما إلا بعد أن يعود إلى الماء بتحوله إلى السيولة، من ثم فهما داخلان في حكم الماء وليسا بحاجة إلى حكم واستدلال خاصين بهما.

(٣) ذكره في موسوعة أطراف الحديث للدارقطني في سننه، والبيهقي في السنن الكبرى. ا.هـ. وحكاه في البحر عن الانتصار.

وثانيهما: ما روي عن عبدالله بن عمر [1]، وعبدالله بن عمرو بن العاص [2]، أنهما قالا في ماء البحر: التيمم أعجب إلينا منه. وحكي عن سعيد بن المسيب [3] أنه قال: إذا ألجئت إليه فتوضأ منه. وروي عن عبدالله بن عمر أنه قال: تحت بحركم هذا نار، وتحت النار بحر حتى عدد تسعة أبحر وتسعة أنور [4]. وكلامهم هذا دال على كراهة استعماله للطهارة، وعلى أنه لا يجوز التطهر به إلا عند الضرورة.

والمختار: ما قاله أصحابنا، وهو الذي عليه الجلة من الصدر الأول من الصحابة والتابعين، وتدل عليه الظواهر القرآنية والأخبار المروية في الأمواء، فإنها دالة بظواهرها على جواز استعماله في التطهر، فأما ما روي عن ابن عمر فإنه يحمل على أنه يصير يوم القيامة ناراً، ويصدقه قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ**﴾[التكوير:٦]. أراد: أُحْمِيَتْ، ومنه تسجير التنور إذا كانت محماة [5]، أو يحمل على أن البحر مهلكة كما أن النار مهلكة.

فإن قال قائل: فهل ينعقد الإجماع بعد هؤلاء الثلاثة على جواز التطهر بماء البحر فلا يجوز لأحد أن يذهب إلى قولهم، أو تكون المسألة خلافية فلا ينعقد الإجماع مع مخالفتهم؟

جوابه: أن قوماً من الأصوليين زعموا أن الإجماع ينعقد بعدهم، وأنه لا يجوز العمل على قول من خالف بعد إجماع مَن بَعْدَه على خلاف قوله، وهذا فاسد، فإن الإجماع منعقد على

---

(١) أبو عبدالرحمن عبدالله بن عمر بن الخطاب، القرشي، العدوي، أسلم في مكة مع إسلام أبيه وهو ابن عشر، وشهد الخندق وما بعدها من المشاهد، وكان زاهداً، عابداً، يروى عنه أنه قال: ما ندمت على شيء مثل ندمي على قتال الفئة الباغية (مع الإمام علي)، مات بمكة سنة ٧٣هـ وهو ابن ٨٤ سنة. وهو من أشهر رواة الحديث ومن أصحاب الألوف. روى له الستة. (مقدمة الأزهار، تهذيب التهذيب).

(٢) أبو محمد عبدالله بن عمرو بن العاص السهمي القرشي، عالم، فقيه، أحد المكثرين. قيل: أسلم قبل أبيه. روى عن النبي ﷺ وعن كثير من الصحابة. وتوفي عن ٧٢ سنة (تراجم در السحابة ٧٩١. د. حسين العمري).

(٣) أبو محمد سعيد بن المسيب بن حزن بن أبي وهب بن عائذ بن عمران بن مخزوم القرشي المخزومي، ولد لسنتين مضتا من خلافة عمر. قال في الطبقات: كان سيد التابعين من الطراز الأول، حدث عن علي عليه السلام وأبي ذر وسلمان، وروى عن أبي بكر مرسلاً، وعن عمر وعثمان وابن عباس وابن عمر وأبي سعيد وأبي هريرة، وعائشة وأسماء بنت عميس، وغيرهم كثير. وعنه ابنه محمد وسالم بن عبدالله والزهري وآخرون. قال قتادة: ما رأيت أحداً قط أعلم بالحلال والحرام منه، ولما بايع عبدالملك بن مروان لابنيه الوليد وسليمان أبى سعيد أن يبايع فضربه هشام المخزومي ثلاثين سوطاً وألبسه ثياباً من شعر وسجنه. توفي سنة ٩٤هـ، وقد ناهز الثمانين. (مقدمة الأزهار، تهذيب التهذيب، الطبقات).

(٤) الظاهر من السياق أن الكلام لعبدالله بن عمر، وفي المضمون ما يحتمل أن يكون رواه مرفوعاً.

(٥) المعروف أن (التنور) يلفظ مذكراً، كما في قوله تعالى: ﴿**وَفَارَ التَّنُّورُ**﴾.

جواز الأخذ بقول كل واحد ممن خالف في هذه المسألة، فلو انعقد الإجماع من بعدهم لحرم اتباعهم، وفي ذلك تناقض الإجماعين فلهذا نقول: فلو أجمع من بعدهم فلا يكون إجماعاً؛ لأن الإجماع صادر عن بعض الأمة، بالإضافة إلى هذه المسألة، فلا جرم كان الحق جواز العمل على قول من سبق ولا ينعقد الإجماع على مخالفته.

مسألة: ذهب علماء العترة وفقهاء الأمة: أبوحنيفة وأصحابه و الشافعي وأصحابه وغيرهم من العلماء إلى أن الماء إذا خالطه شيء يُتَطَهَّر به، وتغير به فإنه لا يخرجه عن كونه طاهراً يُتَطهر به، وهذا نحو الملح البحري فإن أصله ماء، لكنه انعقد فصار كالملح إذا ذاب، وكالماء الجامد إذا خالط ماء آخر، وكالتراب إذا خالط الماء فإنه لا يخرجه عن كونه طهوراً مع تغيره، فإن طرح التراب في الماء لم يؤثر فيه وكان طهوراً كما كان قبل اتصاله فيه؛ لأنه يوافق الماء في كونه طهوراً.

والحجة على ذلك: ما ذكرناه من الظواهر الشرعية، من جهة الكتاب والسنة فإنها دالة على جواز التطهر بما هذا حاله من الأمواء، ولا يُعْرَفُ فيه خلاف بين الأمة.

وإن خالطه طاهر لا يُتطهر به و لم يكن مغيراً لشيء من أوصافه نظرت، فإن كان عدم تغيرها لأجل قلته[1]، لم يمنع التطهر به عند أئمة العترة وهو قول أبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه، ولا يعرف فيه خلاف، كقطرة ماء ورد وزعفران لا يظهر عليه أثر لقلته، أو غير ذلك من المائعات الطاهرة التي هي غير مغيرة له، من جهة أن الماء باق على إطلاقه فكان مندرجاً تحت الظواهر الشرعية الدالة على أن ما هذا حاله فإنه يكون طاهراً مطهراً.

وإن كان عدم تغيره لموافقته لما في طعمه ولونه ورائحته كماء وردٍ انقطعت رائحته، فالذي عليه أئمة العترة وهو أحد قولي الشافعي وبه قال أبوحنيفة وأصحابه: أنه إذا كانت الغلبة للماء جازت الطهارة به.

---

(١) أي: لقلة المخالط.

والحجة على ذلك: هو أن اسمَ الماء المطلق جارٍ عليه فلأجل هذا جاز كونه طاهراً يُتَطَهَّر به.

وإن كانت الغلبة للمخالط لم تجز الطهارة به لزوال اسم الماء عنه.

وللشافعي قول آخر، وحاصله: أنه إذا كان قدراً لو كان مخالفاً للماء في صفاته لم يغيره، لم يكن مانعاً للتطهر به، وإن كان قدراً لو كان مخالفاً له غَيَّره، فإنه يكون مانعاً عن التطهر به؛ لأنه لما لم يكن اعتباره بنفسه لأجل مماثلته للماء ومشاكلته له فيما ذكرناه من الأوصاف، اعتبر بغيره كما نقول في الجناية التي ليس لها أرش مقدر على الحر لما لم يكن اعتبارها بنفسها، اعتبرت بغيرها. إما بتقريبها من الموضحة وإما بحال الجناية على العبيد كما سنقرره بمعونة الله في الجنايات. والتفرقة بين الضبطين في الوجهين ظاهرة، فإن الأول اعتبار بحال نفس الماء من كونه غالباً أو غير غالب، بخلاف الثاني فإنه يعتبر بخلاف غيره، وهو الأمر المخالف للماء.

والمختار: ما قاله أصحابنا في الضد بخلاف نفسه؛ لأن حال نفس الماء في الغلبة وعدمها أخص من حال غيره وأمس للمقصود، فلهذا كان التعريج عليه أكثر.

مسألة: وإن تغير أحد أوصافه من طعم أو لون أو ريح نظرت، فإن كان من الأمور التي لا يمكن صون الماء عنها كالتي تكون في أصله كالنورة والزرنيخ والشب والكحل والطحلب وغير ذلك[1]، فما هذا حاله يجوز التطهر به عند أئمة العترة وهو قول الفقهاء ولا يعرف فيه خلاف.

والحجة عليه: أن مثل هذا يتعذر صون الماء عنه فرفع حكمه كالنجاسة اليسيرة وكالعمل القليل في الصلاة، ولأن اجتناب هذا يكون فيه حرج ومشقة، وقد قال تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[الحج:٧٨]. ولأنه يعسر تجنبه، وقد قال ﷺ:

(١) النورة: الجص. والشب: بشين معجمة مفتوحة فباء موحدة تحتانية مضعفة وهو ملح معدني. والطحلب: الذي يطفو على الماء نتيجة طول مكثه وركوده. والزرنيخ: مادة سامة تختلط مع الكلس وتستخدم لحلق الشعر.

((بعثتُ بالحنيفية السمحة))[1].

وإن كان المغير من الأشياء التي يمكن صون الماء عنها كالزعفران وماء الورد الذكـي في الرائحة والحنا والعصفر والأشنان[2] وغير ذلك من الأمور المغيرة لأوصافه وإن لم تكن غالبة عليه، فهل يجوز التطهر به أم لا؟ فيه مذهبان:

أحدهما: أنه لا يجوز التطهر به، وهذا هو قول بعض أئمة العترة ومحكي عن الشافعي وأصحابه.

والحجة على ذلك: هو أنه زال عنه إطلاق اسم الماء بمخالطة ما ليس مطهراً مع استغناء الماء عنه فلم يجز التطهر به كماء اللحم وماء الباقلا.

فقولنا: بالمخالطة. نحترز به عما ليس مخالطاً ولكنه مجاور كالماء المبخر بالعود والعنبر.

وقولنا: ما ليس مطهراً. نحترز به عما إذا خالطه التراب والملح البحري، فإنه لا يمنعه من التطهير مع تغيره.

وقولنا: مع استغناء الماء عنه. نحترز به عما إذا تغير الماء بما في أصله ومقره مما يتعذر صونه عنه، فإنه لا يمنع من تطهيره.

وثانيهما: أنه يجوز التطهر بما هذا حاله، وهذا هو رأي أبي حنيفة وأصحابه ومحكي عن الإمامين: القاسم بن إبراهيم والمنصور بالله عبدالله بن حمزة[3].

والحجة لهم على ذلك: هو أن المغير إذا لم يكن غالباً للماء فالحكم للماء فصار كاليسير الذي لم يغيره من هذه الأشياء؛ لأن اليسير إنما لم يكن له حكم لما كان الماء غالباً له فهكذا

---

(١) أورده ابن الأثير في النهاية ج١/٤٥١.

(٢) الأشنان: جمع شن. وهو الأديم من جلود الحيوانات.

(٣) أبو محمد الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة بن سليمان بن علي بن حمزة بن أبي هاشم الحسني القاسمي، ولد بعيشان سنة ٥٦١هـ ونشأ نشأة عظيمة في العلم والزهد والورع، وله مؤلفات تنوف على الأربعين وأشهرها: (الشافي)، وهو من أشهر المؤلفات. وهو شاعر وأديب، برع في علوم شتى، واشتهر بالشجاعة والفروسية. قال عن نفسه في (الشافي): أنا أحفظ خمسين ألف حديث. بويع له سنة ٥٩٤هـ على خلاف في ذلك. وتوفي محصوراً في كوكبان سنة ٦١٤هـ، ودفن بها ثم نقل إلى ظفار المطل على ذيبين. (مقدمة الأزهار، والبحر).

حال الماء إذا تغير وكان غالباً جاز به التطهر.

والمختار: ما قاله أصحاب أبي حنيفة وما قاله الإمامان القاسم والمنصور بالله، مـــن أن الطاهر إذا كان مخالطاً للماء غير غالب له، فإنه يجوز التطهر به؛ لأنه إذا كان غير غالب له فإطلاق اسم الماء باق عليه، ولأن الإجماع منعقد في المخالط إذا لم يظهر له أثر فلا عبرة به، كاليسير من الزعفران الذي لا يظهر له أثر في الأوصاف الثلاثة، فهكذا المخالطة وإن ظهر أثرها فلا حكم له إلا أن يكون غالباً، فإن كان المغير الطاهر غالباً على الماء في الكثرة لم يجز التطهر به عند أئمة العترة، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه و الشافعي وأصحابه.

والحجة على ذلك: هو أن التطهير إنما يكون متعلقاً باسم الماء، وفي هذه الصورة قد زال عنه اسم الماء لَمَّا كان غالباً عليه، فأما قول أصحابنا والشافعي: أنه قد خالطه مـــا ليـــس مطهراً، فلا يجوز التطهر به كماء الباقلاء.

قلنا: هذا غير مُسَلَّم، فإنا ننكر أن يكون مطلق المخالطة مانعاً من التطهـــر، بدليـــل أن اليسير مما يكون مخالطاً لا يمنع وإنما المانع هو الغلبة لغير الماء فهي المانعة، ولهذا لم يجز التطهر بماء اللحم وماء الباقلاء لما كانا غالبين للماء فافترقا، والباقلاء - هو حب الفول -، فـــإذا شُدِّدت لامه فهو مقصور، وإذا خُفِّفَ فهو ممدود، هكذا قاله الجوهري.

مسألة: والماء إذا خالطه شيء من الأشياء الطاهرة فغيَّر أوصافه أو بعضها كـــالقَرَضِ[1] والحِنَّا والأشنان والدقيق وغير ذلك، حتى صار غالباً عليه فإنه لا يجوز التطهر به كما أسلفنا تقريره، لخروجه عن كونه ماء، ويجوز شربه واستعماله في العجين وعقد الأدوية وغير ذلك، عند أئمة العترة وفقهاء الأمة: أبي حنيفة وأصحابه والشافعي ومالك، ولا يعرف فيه خلاف.

والحجة على ذلك: هو أن المأخوذ فيما يجوز شربه ليس إلا كونـــه طـــاهراً لا يضـــر من شربه.

وقولنا: طاهر. نحترز به عن سائر النجاسات فإنه لا يجوز شربها.

---

(١) القَرَض: بفتحتين على القاف والراء، وهو ورق شجر القرض أو الغضا، تدبغ به الجلود.

وقولنا: لا يضر [من شربه]. نحترز به عن السمومات فإنه يحرم[1] تناولها كما نقرره في الأطعمة بمعونة الله تعالى، ولقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيْمَاً﴾[النساء:٢٩] وما ذكرناه ليس فيه واحد من هذين الأمرين، فلهذا جوزنا شربه واستعماله فيما ذكرناه، بخلاف التوضؤ به والغسل، فإن التعبد وارد في التطهير أن يكون بالماء منحصر فيه كما مر تقريره فافترقا.

وإن وقع في الماء مالا يختلط به فغير رائحته كالدهن المطيب والعود والكافور، فهل يجوز التطهر به أم لا؟ فيه مذهبان:

أحدهما: يجوز التطهر به، وهذا هو رأي أئمة العترة، وهو قول أبي حنيفة، وأحد قولي الشافعي.

والحجة على ذلك: هو أن هذا التغير إنما كان بالمجاورة دون المخالطة فلهذا لم يكن مانعاً من التطهر به؛ لأن ما يعبق به من الرائحة إنما هو على جهة الانفصال.

وثانيهما: أنه لا يجوز التطهر به، وهذا هو الذي حكاه البويطي عن الشافعي، والأول حكاه المزني عنه.

والحجة فيه: هو أنه ماء متغير فلا يجوز الوضوء به كما لو تغير بما يخالطه كالزعفران.

والمختار: ما قاله أصحابنا وأبوحنيفة، وهو رواية المزني؛ لأن أصل الماء باق على التطهير فهو الأصل فيه وما عرض فيه غير مغير لهذا الحكم وما علق به في حكم المزايل له، فلهذا قضينا بكونه طاهراً مطهراً.

قال السيد المؤيد بالله: والقمقم إذا سُخِّن فيه الماء فوجدت فيه رائحته فإنه لا يضره؛ لأنه ليس مما يخالط أجزاءه الماء، وكذلك الكوز الذي توجد فيه رائحة المثلث، فإنه لا يضر الماء بعدما غسل ولا بأس به لأن ذلك للمجاورة لا للمخالطة.

---

(١) في الأصل: لا يحرم تناولها، وهو خطأ واضح لعله من النسخ.

وإن تغيرت رائحة الماء برائحة ميتة بقربه، فإن ذلك لا يخرجه عن كونه مطهراً عند أئمة العترة وهو قول الفقهاء: أبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه، ولا يعرف فيه خلاف، لأن تلك الرائحة إنما كانت على جهة المجاورة دون المخالطة؛ لأنها غير متصلة به على جهة المخالطة فتكون مانعة عن تطهيره.

مسألة: وإذا أخذ الطحلب وجُفف ثم دُق ووضع في الماء فتغير به، وهكذا حال الزرنيخ والشب والكحل، فإن هذا الأشياء إذا خالطت الماء وغيرته فإنه لا يجوز التطهر به عند أئمة العترة وجميع الفقهاء؛ لأن تغييرها إنما يكون مغتفراً إذا كانت حاصلة في المنابع بحيث لا يمكن الاحتراز منها، وهكذا يكون حال الطحلب فإنه يغتفر تغير الماء به إذا كان نابتاً فيه، وأما إذا كانت منفصلة عنه ثم خالطته، فإنما يصير كالزعفران والعصفر[1] في تغير الماء وانفصالها عنه، بخلاف التراب فإنه سواء كان في مقره أو ممره أو حمل إليه فتغير به فإنه لا يضر التطهر عند أئمة العترة وفقهاء الأمة.

والحجة على ذلك: هو أن المعلوم من حال السلف أنهم كانوا لا يحترزون عن الأمواء التي يختلط بها التراب ولا يتصونون عنها.

وقد حكي عن بعض الفقهاء أنه إذا حمل على الماء على جهة القصد فتغير به أنه لا يجوز التطهر به، وهذا لا وجه له لما ذكرناه من عادة السلف؛ ولأن اتصاله إنما يكون على جهة المجاورة دون المخالطة ولهذا فإنه يرسب في القرار ويصفو الماء عليه.

والمختار: هو الأول من قول العترة وفقهاء الأمة؛ لأن التراب طهور في نفسه، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً))[2]. فاتصاله بالماء إن لم يزدهُ قوة في

---

(١) الزِعفران: مسحوق أحمر كان يخلط به الماء ليزيل منه السموم ويطيب رائحته. جاء في القاموس: الزعفران: م (معرب) وإذا كان في البيت لا يدخله سام أبرص، ومن الحديد صدؤه، جمعه: زعافر. وزعفره: صبغه به. ا.هـ.

والعصفر: بالضم نبت يهرئ اللحم الغليظ وبزرة القرطم. وعصفرٍ ثوبه: صبغه به فتعصفر. ا.هـ. قاموس.

(٢) والحديث: عن جابر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ((أعطيت خمساً لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل، وأحلت لي الغنائم، ولم تحل لأحد قبلي، وأعطيت الشفاعة، وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة)) رواه البخاري ومسلم. وجاء الحديث في مجموع الإمام زيد عن علي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ((أعطيت ثلاثاً لم يعطهن نبي قبلي: جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا..إلخ)).

التطهير لم يزدهُ ضعفاً.

وإن تغير الماء بطول المكث فهو طاهر مطهر، هذا هو قول أئمة العترة وفقهاء الأمة، ولا يعرف فيه خلاف.

ووجهه: هو أن الماء باق على أصل التطهير والطهارة في نفسه و لم يعترض له ما يخرجه عن ذلك بمخالطة ولا ممازجة يغير حكمه، فلهذا وجب الحكم عليه بما ذكرناه من الطهارة.

مسألة: وإن تناثرت أوراق الشجر في الماء فتغير بها بعض أوصافه، ففيه مذاهب ثلاثة:

أحدها: أنه تصح الطهارة به، وهذا هو الذي رواه الفقيه محمد بن منصور الكوفي [1] عن السلف، وارتضاه الإمام أبوطالب وهو أحد أقوال الشافعي.

والحجة على هذا: أن الأوراق [هي] مما لا يمكن صون الماء عنها ويتعذر الاحتراز منها، فجرت مجرى أصول الأشجار والطحلب وغيره مما لا يمكن صون الماء عنه، ومما يكون في مقره وممره.

الثاني: أنه لا يصح التطهر به، وهذا هو الذي ذكره السيد المؤيد بالله وعول عليه الأكثر من أصحابنا، وأحد أقوال الشافعي.

والحجة على هذا: هو أن ما هذا حاله مانع طاهر اختلط به فمنع كونه طهوراً كما لو خالطه الأشنان والصابون، وهذا إذا كانت مما ينعصر في الماء لرطوبتها، فإنها تكون مانعة، فإن كانت مما لا ينعصر كاليابسة لم يمنع التطهر به.

المذهب الثالث: التفصيل، وهو أنه يُنْظَر، فإن كانت من أوراق الربيع فإنه لا يجوز التطهر به؛ لأنه قليل يمكن صون الماء عنه، وإن كان من ورق الخريف فلا بأس؛ لأنه يكثر ويتعذر صون الماء عنه، وهذا ذكره بعض أصحاب الشافعي.

---

(١) محمد بن منصور بن يزيد المرادي الكوفي أبو جعفر مؤرخ محدث مفسر، من فقهاء الزيدية وهو جامع أمالي الإمام أحمد بن عيسى بن زيد المعروف، وله كتاب (الذكر) تحت التحقيق، وله التفسير الكبير والتفسير الصغير، وهو أحد الأئمة الخمسة في الحديث عند الزيدية. تعمر طويلاً قيل: ١٥٠سنة، ومات سنة ٢٩٠هـ. (انظر طبقات الزيدية (خ)، الجداول (خ)، لوامع الأنوار، فهرست ابن النديم ص٢٤٤. وغيرها).

والمختار في ذلك: أنه ينظر، فإن كان المتغير من الماء بمخالطة الأوراق هو لونه وطعمه لم يجز التطهر به؛ لأن ما هذا حاله يكون مخالطاً ممازجاً للماء، وإن تغير بالرائحة فما هذا حاله يكون مجاوراً فيجوز التطهر به، فتغيره باللون والطعم ينزل منزلة تغيره بالخل واللبن في المخالطة، وتغيره بالرائحة بمنزلة تغيره بالعنبر والمسك في المجاورة دون المخالطة، وإلى ما اخترناه يشير كلام المؤيد بالله حيث قال: إذا تغير لون الماء بعمى البيت[1] من الدخان ونحوه فإنه لا يتطهر به، لأنه تغير باختلاط؛ لأن تغير اللون يبعد أن يكون من غير اختلاط، ولأن أصل الماء على الطهارة والتطهير فلا يمكن قطع كونه مطهراً إلا بخروجه عن كونه ماء، وهذا لا يمكن إلا لأجل المخالطة، فلا جرم كانت التفرقة هي الوجه المختار.

مسألة: والملح إذا طُرِحَ في الماء فتغير به أحد أوصافه، ففيه احتمالات ثلاثة:

أحدها: أنه يصح التطهر به، والحجة أن كل ملح فهو منعقد من الماء في الأصل، فلهذا لم يفترق الحال فيه بين أن يكون بحرياً أو جبلياً في أنه غير مغير للماء.

وثانيها: أن كل واحد من المِلْحَين مغير للماء؛ لأنه قد خرج عن صفة الماء فصار كالزعفران والأشنان، فلهذا كان مغيراً بالمخالطة.

وثالثها: التفرقة بين الملحين، فإن كان بحرياً لم يمنع التطهر به، وإن كان جبلياً فهو مانع للتطهر به، وهذا هو المختار كما مر تقريره؛ لأن ما كان بحرياً فهو ماء في الأصل فينزل منزلة الثلج إذا ذاب[2]، وإن كان جبلياً منع من التطهر، لأنه بمنزلة الأشياء الطاهرة إذا كان الماء متغيراً بها في منع التطهر به، وقال الشافعي في (الأم): والقطران[3] يجوز

---

(١) هكذا في الأصل.

(٢) لا يظهر وجود تشابه بين الملح البحري والثلج من حيث أن أصلهما من الماء؛ لأن الملح يتكون من عدة عناصر توجد في ملوحة الماء تحولت بتفاعلها إلى مادة صلبة لا تذوب بذاتها منفصلة عن الماء، بينما الثلج ماء تجمد يعود إلى السيولة بمجرد ارتفاع درجة الحراة في محيطه، فافترقا.

(٣) القطران: سائل أسود معروف يستخرج من جذوع بعض الأشجار عند حرقها. وفي لسان العرب: وفي التنزيل العزيز: ﴿**سرابيلهم من قطران**﴾. قيل والله أعلم: إنها جعلت من القطران، لأنه يبالغ في اشتعال النار في الجلود. وقرأها ابن عباس ﴿**مِنْ قِطْرٍ آنٍ**﴾. والقطر: النحاس. والآني: الذي انتهى حره. والقطران اسم لرجل سمي به، لقوله:

أنا القطران والشعراء جربى ... وفي القطران للجربى هناء

انتهى بلفظه.

التطهر به، ثم قال بعد ذلك: إنه مانع من التطهر به.

والمختار فيه: تفصيل نشير إليه وهو أن ما كان اتصاله بالماء على جهة المخالطة فإنه مانع من التطهير، وما كان اتصاله بالماء على جهة المجاورة فإنه غير مانع للطهارة.

ووجه التفرقة التي ذكرناها: تكون إما باعتبار حالين: وهو أن القطران جنس واحد خلا أنه ربما اشتد اتصاله بالماء حتى صار مخالطاً فلهذا منع التطهر به، وربما لم تشتد مخالطته فكان مجاوراً فجاز التطهر به.

وإما باعتبار جنسين، وهو أن من القطران ما يرق فيخالط وربما غلظ فكان مجاوراً.

والحجة في ذلك: هو أنه إذا صار مخالطاً فالمخالطة مخرجة له عن اسم الماء، و إذا صار مجاوراً فالمجاورة لا تخرجه عن صفة الماء، فلهذا كان الاعتبار في جواز التطهر وعدمه، إنما يكون بالمخالطة والمجاورة كما أوضحناه.

مسألة: كل ما جاز التطهر به من الأمواء جاز إزالة النجاسة به عندنا، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه، ودليله ما مر فلا نعيده. وكل ما تزال به النجاسة من المياه فإنه يجوز التطهر به عند أئمة العترة، وهو محكي عن الشافعي وأصحابه.

والحجة على ذلك: هو أن كل واحد منهما طهارة تراد للصلاة تعبدية لا يعقل معناها فكانت مقصورة على الماء لما حكيناه من الظواهر الشرعية خلافاً لأبي حنيفة وأصحابه فإنهم زعموا إزالة النجاسة بغير الماء مما يكون قالعاً مزيلاً لها كالخل واللبن، والتطهر بنبيذ التمر ليس من جهة كون طهارة الحدث معقولة المعنى عندهم، كما زعموه في طهارة النجاسة، ولكنه جائز بتخصيص الخبر له، ولهذا قصروه على نبيذ التمر دون غيره من الأنبذة، فصارت الأمواء الطاهرة على ثلاثة أضرب نفصلها:

الضرب الأول منها: الماء القراح الباقي على أصل خلقته لم يشبه شائب ولا غيره مغير في عينه ولا حكمه، كالمياه النازلة من السماء وماء العيون والأنهار وأمواء البحار وغير ذلك مما يشاكلها في الصفاء والرقة، وقد قررنا أدلة كونها طاهرة في نفسها مطهرة لغيرها فأغنى عن الإعادة.

الضرب الثاني: ما تغير وصفه عن أصل خلقته ولكنه يعد يسيراً لا يوجب إزالة اسم الماء المطلق عليه، فما هذا حاله فهو طاهر مطهر لغيره كالماء المتغير بطول المكث والمتغير بزعفران يسيرٍ أو صابون أو أشنان، بحيث لا يظهر أثره عليه، وهكذا حال ما تغير ريحه بالعود والعنبر والكافور، أو كان في مقره أو ممره كالزرنيخ والكحل كما مر تفصيله.

الضرب الثالث: ما تفاحش تغيره بمخالطة غيره من الأشياء الطاهرة بحيث لا يطلق اسم الماء عليه، فإن استجد إطلاق اسم الماء عليه لم يجز التطهر به، كالمرق والنيل والنقم[1] في طهارة الحدث ولا في طهارة النجس إجماعاً بين أئمة العترة وفقهاء الأمة لخروجه عن صفة المائية، وإن لم يستجد اسماً منفرداً يطلق عليه ولكنه خالطه وسواء غلب عليه أو لم يغلب، فلا يجوز التطهر به عند الأكثر من أئمة العترة و الشافعي، خلافاً لأبي حنيفة وأصحابه، فقالوا: يجوز التطهر به إذا لم يكن غالباً عليه، وهو المختار كما أوضحناه من قبل، وقد فصلنا هذه الجملة وأوردنا ما تحتمله من المسائل المفصلة والله الموفق للصواب.

القسم الثاني: في بيان الأمواء النجسة:

إذا وقعت النجاسة في الماء فغيرت ريحه أو لونه أو طعمه، فإنه يكون نجساً قليلاً كان أو كثيراً، عند أئمة العترة، وهو قول الفرق الثلاث: الحنفية والشافعية والمالكية.

والحجة على ذلك: ما روي عن الرسول ﷺ أنه كان يتوضأ من بئر بضاعة (بضم الباء، فالضاد المعجمة والعين المهملة، بئر في المدينة)، فقيل: يا رسول الله إنك تتوضأ من بئر بضاعة وإنه يطرح فيها المحايض ولحوم الكلاب وعذر الناس. (والمحايض: خرق الحيض، والعذر: جمع عذرة، وهو ما يخرج من أدبار بني آدم). فقال رسول الله : «خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء، إلا ما غير ريحه أو لونه أو طعمه». فنص عليها جميعاً فلا حاجة إلى القياس مع هذا.

ووجه الدلالة: أن الرسول ﷺ، أوجب للماء أنه خلق على الطهارة، وحصر نجاسته

(١) النقم: بضمتين على النون والقاف، شجر يظهر له ثمر كثمر الحنظل إلا أنه أصغر حجما منه.

على تغير أحد هذه الأوصاف الثلاثة، فدل ذلك على أن النجاسة متعلقة بها.

فإن قال قائل: كيف يُطْرَحُ ذلك في بئر يتوضأ منها رسول الله وحرمته أجل وأعلى من أن يفعل ذلك في حقه؟

وجوابه: من أوجه ثلاثة:

أما أولاً: فيحمل [على] أن البئر كانت في موضع منخفض من الأرض، وكانت السيول تحملها إليها لقربها من مجراها.

وأما ثانياً: فيحتمل أن يكونوا طرحوها قبل أن يتوضأ منها و لم يعلموا منه نهياً في ذلك.

وأما ثالثاً: فيحتمل أن الذي فعل ذلك أهل النفاق من اليهود وغيرهم لما يحملون عليه من العداوة.

دقيقة: اعلم أن اللون والطعم والرائحة أعراض مدركة موجودة بمحالها على جهة الحلول، واتصالها بالماء لا يكون إلا على جهة المجاورة.. أجزاؤها لأجزاء الماء لاستحالة الانتقال على الأعراض، وإذا كان الأمر فيها كلها على ما ذكرناه من المجاورة ولا يعقل خلاف ذلك فيها، فلا معنى لكلام الفقهاء أن الرائحة إذا كانت مجاورة فإنها لا تنجس كغدير بجنبه ميتة عبق بمائه منها رائحة، بخلاف ما لو كانت فيه فإنها تنجسه لو كانت مخالطة له، وهكذا حال الزعفران إذا ذيف[1] في الماء فإنه ينجسه إذا كان نجساً لما كان مخالطاً، فإذاً لا تعقل في اتصالها بالماء إلا على جهة المجاورة، و إذا كان لا يعقل فيها إلا المجاورة فلا وجه لتقسيمها إلى ما يجاور فلا ينجس ما كان مجاوراً له، وإلى مخالط ممازج، فينجس ما اتصل به.

فإذا تمهدت هذه القاعدة فاعلم أن غرض الفقهاء بما قالوه مع التسليم في أنه لا يعقل في اتصاله بالماء إلا على جهة المجاورة ويستحيل عليها الانتقال، فعلى هذا تكون التفرقة بين المجاورة والمخالطة، هو أن المجاورة عبارة عن الاتصال بالماء مع حصول الخلل بين الأجزاء،

(١) ذيف: خلط، في أحد معانيها كما في اللسان ملخصاً.

ومن أجل ذلك قالوا: بأن اتصال النجاسة بالماء على جهة المجاورة لايوجب تنجيسه بخلاف المخالطة فإن اتصال أجزاء النجاسة بالماء على جهة المخالطة اتصال من غير أن يكون هناك خلل بينهما، بل هو جار على جهة الالتصاق. وعن هذا قالوا: بأن المخالطة توجب التنجيس، فإلى هذا يرجع وجه التفرقة عند الفقهاء بين المجاورة والمخالطة لا غير، مع كون المجاورة معتبرة فيهما لا محالة كما أوضحناه، فإذا حصلت المجاورة مع حصول الخلل اغتفر الشرع النجاسة في الماء، وإذا حصلت على جهة المخالطة من غير خلل لم يغتفرها، وكان محكوماً عليه بالتنجيس، فهذا هو سر التفرقة بين المجاورة والمخالطة في ألسنة الفقهاء، فأما ما يتعلق بالمباحث العقلية فلا يقع هناك تفرقة بين المتكلمين بين ما يكون مخالطاً ممازجاً وبين ما لا يكون كذلك في أنه كله مجاورة، وما قاله الفقهاء من التفرقة بين ما يكون من النجاسة مخالطاً و بين ما يكون مجاوراً لكونه مأخوذاً من جهة الظواهر الشرعية ومتفرعاً على الأقيسة المخيلة الظنية، فلهذا كان التعويل عليه وكان أحق وأقيس.

مسألة: فإن كان الماء كثيراً وتغير بعضه بوقوع النجاسة، فالمتغير يكون نجساً لا محالة لما ذكرناه في المسألة الأولى، عند أئمة العترة وفقهاء الأمة.

والحجة: ما رويناه من الخبر فإنه لم يفصل بين أن يكون متغيراً كله أو بعضه من جهة أن الموجب للتنجيس إنما هو التغير، وهذا حاصل ها هنا.

وهل ينجس ما يكون متصلاً به وإن لم يكن متغيراً؟ فيه مذهبان:

أحدهما: أنه لا يكون نجساً، وهذا هو قول أئمة العترة والفرق الثلاث: الحنفية والشافعية والمالكية.

والحجة على ذلك: ما رواه أبو سعيد الخدري، قال: سمعت رسول الله يقول: «إن الماء طهور لا ينجسه شيء». وقوله ﷺ: «خلق الماء طهوراً لا ينجسه إلا ما غير ريحه أو طعمه»، وهذا لم يتغير أحد أوصافه فيجب القضاء بطهارته، وما رواه ابن عباس عن

النبيﷺ أنه قال: «إن الماء لا يجنب»[1] فهذه الأحاديث كلها دالة على أن ما لم يتغير فهو طاهر لا محالة.

وثانيهما: أنه يكون نجساً وإن لم يتغير لَمَّا كان متصلاً بالنجاسة، وهذا شيء يحكى عن بعض أصحاب الشافعي، منهم: أبو إسحاق الإسفرائيني وابن الصباغ صاحب (الشامل)، وعن صاحب (المهذب)، وصاحب (المقنع) أيضاً.

وحجتهم على هذا: هو أن ما تغير فهو نجس بالاتفاق لظاهر الأحاديث، وإذا كان نجساً كان ما اتصل به نجساً؛ لأنه ماء واحد فلا يجوز أن ينجس بعضه دون بعض فلأجل هذا حكمنا عليه بالنجاسة في جميعه.

والمختار: ما عول عليه أصحابنا والفقهاء لما رويناه من الأخبار، فإنها كلها دالة على أنه لا ينجس من الماء إلا ما تغيرت أوصافه، وما هذا حاله فإنه لم يتغير إلا بعضه وما عداه باق على أصل التطهير وقد حمل بعضهم ما قالوه، على أن الماء الذي لم يتغير دون القلتين، فأما إذا كان فوق القلتين فإنه لا ينجس جميعه، وهذا فاسد لا وجه له، فإن ابن الصباغ نص على خلاف ذلك في كتابه (الشامل)، فقال: إذا كان هاهنا ماء راكد متغير بالنجاسة وبجنبه قلتان متصلتان بالراكد غير متغيرتين فقياس المذهب أنه كله ينجس؛ لأنه كالماء الواحد فلهذا كان الكل نجساً وإن كثر، فَلمَا نقلناه يضعف هذا الحمل. وحاصل هذه المقالة أن كل ما كان متصلاً بالنجس فإنه يكَون نجساً مثله وإن لم يتغير لكونه ماء واحداً، ويضعف ما قالوه من وجهين:

أما أولاً: فيلزم هؤلاء إذا كانت بجانب البحر جيفة ميتة فتغير بعض البحر بها أن ينجس جميعه، وهذا لا يلتزمه أحد، وغالب ظني أنهم يفرقون على قولهم بهذه المقالة بين البحر والبرك فتنجس البرك وما شاكلها ولا ينجس البحر، وكله فاسد.

وأما ثانياً: فلأنا إنما حكمنا بنجاسة ما تغيرت أوصافه لدلالة الخبر؛ فأما ما لم يتغير فهو

---

(١) عن ابن عباس قال: اغتسل بعضِ أزواج النبي في جفنة، فجاء رسول اللّه ﷺ ليتوضأ منها أو يغتسل، فقالت: إني كنت جنباً، قال: «إن الماء لا يجنب». أخرجه الترمذي. ويجنب: بضم الياء وكسر النون في رواية، وفي أخرى: بفتح الياء وضم النون، ومعناها: لا يصير جنباً. ا.هـ بحر.

باق على أصل حكم الماء في الطهارة، ويزعمون أن البحر مخصوص بقوله عليه السلام: «من لم يطهره البحر فلا طهره الله»، ولم يفصل بين أن يكون متغيراً بالنجاسة أو غير متغير.

مسألة: وإن وقعت النجاسة في ماء كثير ولم تغير شيئاً من أوصافه، فهل ينجس ما لاقى النجاسة واتصل بها أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن جميع الماء كله طاهر ولا ينجس الماء إلا بالتغير لأحد أوصافه، وهذا هو المحكي عن جماعة من الصحابة، كابن عباس، وأبي هريرة، وحذيفة بن اليمان[1]، ومروي عن جماعة من التابعين، كالحسن البصري[2]، وسعيد بن المسيب، وعكرمة[3]، وابن أبي ليلى[4]، وجابر بن زيد[5] وغيرهم، وإليه يشير كلام القاسم، فإنه روى محمد بن منصور قال: حضرت القاسم بن إبراهيم، وكان يُسْتَسْقَى له من بئر كان يتوضأ منها، فأصابوا يوماً في البئر حمامة ميتة فَأُعْلِم القاسم بذلك فقال لغلمانه: انظروا هل تغير منها ريح أو طعم أو

---

(١) حذيفة بن اليمان العبسي الأنصاري (حليفهم). أصله من اليمن، أسلم هو وأبوه وهاجرا وشهدا أحداً، وقتل والده يومئذ بأيدي المسلمين خطأً،فقال حذيفة:غفر الله لكم ووهبت دمه. وأسلمت أمه وهاجرت، وكان صاحب رسول الله ﷺ وأحد الفقهاء وأهل الفتوى. وصاحب رسول الله ﷺ في المنافقين، أي المختص بتتبع أخبارهم. وله مقامات محمودة في الجهاد أعظمها ليلة الأحزاب.توفي رحمه الله سنة٣٦هـبالمدائن، وكان يحث على الخروج مع أمير المؤمنين عليه السلام.

(٢) الحسن بن سيار البصري، ويعرف بالحسن بن أبي الحسن البصري، علاّمة التابعين، ورأس الطبقة الثالثة، كان ثقة، حجة، عظيم القدر، حدث عن: أنس، وأبي برزة، وابن عمر. وفي أمالي أبي طالب: أنه أخذ عن علي عليه السلام، وأنكره بعضهم. ولد لسنتين بقتا من خلافة عمر، وتوفي سنة ١١٦هـ.

(٣) أبو عبدالله عكرمة بن عبدالله البربري، مولى ابن عباس، أصله من البربر، وهب لابن عباس فاجتهد في تعليمه القرآن والسنة، حدث عن: ابن عباس، وعلي، وابن عمر، وأبي سعيد، وأبي هريرة، والحسن بن علي، وعائشة، وغيرهم، وهو أحد فقهاء المدينة وتابعيها، قال له ابن عباس: افت الناس. وقيل لسعيد بن جبير: هل أحد أعلم منك؟ قال: عكرمة. وقد تكلم فيه بعضهم، ولم يسمع؛ لأن عكرمة احتج به أهل الأسانيد والسنن، ومات ابن عباس وهو على الرق، فباعه علي بن عبدالله بن عباس من خالد بن يزيد بأربعة آلاف. وقال له عكرمة: ما خير لك بعت علم أبيك بأربعة آلاف. فاستقال البيع ورده وأعتقه، توفي سنة ١٠٧هـ. (مقدمة الأزهار، تهذيب التهذيب).

(٤) أبو عيسى عبدالرحمن بن أبي ليلى واسمه: يسار الأوسي الكوفي ولد لست بقين من خلافة عمر بالمدينة، من رواة الحديث. احتج به الستة، واستعمله الحجاج على القضاء، ثم عزله، ثم ضربه ليسب علياً عليه السلام، خرج مع عبدالرحمن بن الأشعث، وغرق في نهر الدجيل سنة ٨٣هـ. (مقدمة الأزهار).

(٥) الإزدي البصري أبو الشعثاء (جابر بن زيد)، تابعي فقيه من أهل البصرة صحب ابن عباس وكان من بحور العلم. وقال عنه أحمد في كتاب الزهد: لما مات جابر بن زيد، قال قتادة: اليوم مات أعلم أهل العراق. توفي سنة ٩٣هـ. ا.هـ. الأعلام٢/١٠٤.

لون؟ فنظروا فلم يروا تغيراً فتوضأ منها، ولم يعتبر مجاوراً للنجاسة أصلاً، وإليه يشير كلام الهادي. فإنه قال: حدثني أبي عن أبيه في البيار والغدران يقع فيها الشيء النجس فقال: لا تفسد إلا أن تغلب النجاسة عليها ولا ينجسها ما وقع فيها من ميتة أو ما أشبهها إذا لم يغلب عليها النجس في لون أو ريح أو طعم، وهذا محكي عن أبي يوسف.

والحجة على ذلك: ما رواه أبو سعيد الخدري من قوله ﷺ: «خلق الماء طهوراً لا ينجسه إلا ما غير ريحه أو لونه أو طعمه». فظاهر الخبر دال على أن الماء لا ينجس منه إلا ما تغير بأحد هذه الأوصاف الثلاثة أو بمجموعها، وما ذكرنا ليس متغيراً فلهذا وجب الحكم عليه بالطهارة كله من غير أن يكون نجساً بالمجاورة.

المذهب الثاني: أن ما يلي تلك النجاسة محكوم عليه بالتنجيس، ثم اختلفوا في ذلك على أقوال ثلاثة:

أولها: أن المجاور الأول للنجاسة نجس، والمجاور الثاني مما جاورها نجس أيضاً، وهذا هو المحكي عن المؤيد بالله.

وحجته على ما قاله: ما رواه أبو هريرة عن الرسول ﷺ أنه قال: «إذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً»[1]. فلولا أن المجاور الثاني ينجس، وإلا لكان لا فائدة في الغسلة الثالثة والأمر بها، والقياس في الغسالة الثالثة أن تكون نجسة لاتصالها بالنجس، لكنا قضينا فيها بالطهارة لحديث أبي هريرة فإنه قصره على الثالثة، فلو كانت نجسة لم تكن مطهرة لما قبلها، والتعبد في الطهارات وارد على خلاف الأقيسة المطردة في الاتصال.

وثانيها: أنه لا ينجس إلا المجاور الأول وهو ما لاصق النجاسة وباشرها دون غيره من المجاورات فإنها طاهرة، وهذا هو الذي يشير إليه كلام السيد أبي طالب وهو قول أبي حنيفة.

---

(١) نقله في موسوعة الأطراف عن البيهقي والكامل لابن عدي، وعن النسائي في سننه. وجاء بلفظ: «فلا يضع يده في الوضوء...إلخ».

والحجة على ذلك: هو أن السبب في التنجس للماء إنما هو عين النجاسة، والمتصل بها ليس إلا المجاور الأول فإنه ملاصق لها بخلاف المجاور الثاني فإنه غير ملاصق، فلأجل هذا قضينا بنجاسة الأول دون غيره لاتصاله بها وملاصقته لها.

وثالثها: أنه ينظر في الماء المتصل بالنجاسة فإن كان دون قلتين فهو نجس وإن لم يتغير، وإن كان قلتين فما فوقهما فهو طاهر، وهذا هو رأي الشافعي وأصحابه.

والحجة على ذلك: ما رواه عمر رضي الله عنه عن الرسول ﷺ، أنه قال: «إذا كان الماء قلتين لم ينجس»[1]. فالقلتان عنده كثير وهو غير متغير فلهذا لم يكن نجساً لمجاورة النجاسة؛ لأنه كثير كما سنقرره من بعد، وإن كان دون القلتين فهو قليل فيجب الحكم بنجاسته وإن لم يكن متغيراً لكونه قليلاً. فهذا تقرير المذاهب في هذه المسألة.

والمختار: ما عول عليه الإمامان: القاسم والهادي ومن وافقهما من علماء الأمة الصحابة والتابعين.

والحجة على ذلك: من أوجه ثلاثة:

أما أولاً: فحديث ابن عباس «الماء لا يجنب».

وأما ثانياً: فحديث أبي سعيد الخدري حيث قال: «خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء». أخرجنا ما تغير بعض أوصافه بالنجاسة أو كلها بدليل خاص غير ظاهر هذين الخبرين، فبقي ما عداها مندرجاً تحت ظاهرهما فيجب القضاء بطهارته إذ لا تغير فيه.

وأما ثالثاً: فلأن المجاور الثالث كالثاني والأول في عدم التغير بالنجاسة، فلو قضينا بنجاسة الأول والثاني لوجب القضاء بنجاسة الثالث وما وراءه لاشتراكها كلها في عدم تغيرها بالنجاسة؛ إذ لا فاصل هناك، فإذا لم يكن هناك مخصص وجب القضاء بطهارة الكل

(١) جاء من عدة طرق وبألفاظ مختلفة. وفيه: «إذا بلغ الماء قلتين لم ينجسه شيء». ونحوه عن ابن عمر: «... لم يحمل الخبث». وفي رواية لأبي داود: «... فإنه... إلخ». وزاد في الشفاء: «.. لم يحمل الخبث ولم ينجس». ا.هـ . بحر . بتصرف.

من المجاورات وهذا هو المقصود.

وأما ما احتج به الإمام المؤيد بالله من حديث أبي هريرة، فعنه جوابان:

أما أولاً: فلأنه ليس في ظاهر الحديث ما يدل على نجاسة شيء من المجاورات بصريحه فلا تكون فيه حجة.

وأما ثانياً: فلأنه إنما ذكر الثلاث مبالغة في التنظيف كما أشار في الغسلات السبع من ولوغ الكلب و التعفير بالتراب مبالغة في التنظيف وإزالة الأثر، فكما أن الشيء لا يكون نجساً بالمجاورة فهكذا حال الغسالة الثالثة والأولى لا تكونان نجستين لما ذكرناه.

وأما ما احتج به الإمام أبو طالب. فجوابه: أن مطلق الاتصال بالنجاسة لا يوجب تنجيسه إلا بظهور أثرها فيه، فأما إذا لم يظهر أثرها عليه فلا وجه للحكم بنجاسته، فإذاً لا وجه لنجاسة المجاور الأول كما ذكر بحال، ولأنه يلزم الحكم بنجاسة المجاور الثاني لاستوائهما جميعاً في عدم التغير، وهو لا يقول به، فليس إلا الحكم بطهارة الماء كله من غير حاجة إلى تنجيس شيء من المجاورات.

وأما ما احتج به الشافعي، فهو مبني على أن القلتين كثير وما دونهما قليل، ومبني على أن القليل ينجس عند ملاقاة النجاسة وإن لم يتغير، وسنقرر الكلام عليه في هذين الأصلين بعد هذا بمعونة الله تعالى.

مسألة: الماء الراكد إذا وقعت فيه نجاسة و لم تغير أوصافه وكان قليلاً، فهل ينجس لوقوعها فيه أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يكون نجساً وإن لم يتغير، وهذا هو قول الأكثر من أئمة العترة، الهادي والناصر والأخوين[1] وغيرهم، ومحكي عن ابن عمر من الصحابة، ومن التابعين عن

(١) الأخوان أو السيدان، حينما تطلق إحداهما، فهي تعني المؤيد بالله وأخاه أبا طالب، كما سبق في الرموز بالمقدمة.

سعيد بن جبير[1]، ومجاهد[2] وأحمد وإسحاق بن راهويه، وهو مروي عن الفريقين: الحنفية والشافعية. والحجة على ذلك: من جهة الكتاب والسنة والقياس.

الحجة الأولى: من جهة الكتاب، قوله تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾[المدثر:٥]. وقوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾[الأعراف:١٥٧]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾[المائدة:٩٠]. إلى قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾. فدلت هذه الظواهر على المنع من استعمال النجاسة ووجوب تجنبها، واستعمال هذا الماء يؤدي إلى استعمال النجاسة، فوجب المنع منه.

الحجة الثانية: من جهة السنة، قوله عليه السلام: ((إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله..))[3]، وقوله عليه السلام: ((إذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً)). وقوله ﷺ: ((لا يبولن أحدكم في الماء الراكد ثم يتوضأ فيه))[4]. فجميع هذه الأخبار دالة [على المنع] مما هذا حاله ولم يغير طعماً ولا لوناً ولا ريحاً[5].

الحجة الثالثة: قياسية، وهو أنه ماء قليل خالطته النجاسة فوجب أن ينجس كما لو

(١) سعيد بن جبير بن هشام الأسدي، مولى بني والبة (بطن من أسد)، ابن خزيمة، الكوفي، قال في الطبقات: هو أحد أعلام التابعين. وثقه المؤيد بالله، وعده السيد صارم الدين من ثقات محدثي الشيعة. وقال ابن حجر: ثقة، ثبت، فقيه، من الطبقة الثالثة، وروايته عن: عائشة وأبي موسى، ونحوهما مرسلة. وروى عن ابن عباس، وابن الزبير، وابن عمر، وابن معقل، وعدي بن حاتم، وأبي مسعود الأنصاري، وأبي سعيد الخدري، وأبي هريرة، والضحاك بن قيس الفهري، وروى عنه: ابناه عبدالملك وعبدالله، ويعلى بن حكيم، ويعلى بن مسلم، وأبو إسحاق السبيعي، وأبو الزبير المكي، وعطاء بن السائب، وغيرهم كثير. خرج مع ابن الأشعث في جملة القراء فلما هزم ابن الأشعث هرب سعيد إلى مكة فأخذه خالد القسري وبعث به إلى الحجاج فقتله سنة ٩٥هـ، وهو ابن تسع وأربعين سنة. وروي أنه دعا عند أن أمر الحجاج بقتله فقال: اللهم لا تسلطه على أحد بعدي، فمات الحجاج بعده بأيام. (مقدمة الأزهار، تهذيب التهذيب).

(٢) أبو الحجاج مجاهد بن جبر المخزومي (مولاهم)، المكي، المقرئ المفسر، الحافظ. قال الذهبي: أجمعت الأمة على إمامته والاحتجاج به، قرأ عليه عبدالله بن كثير، وأبو عمرو بن العلاء، وابن محيسن، وكان يكبر من سورة الضحى. توفي ساجداً، واختلف في وفاته على أقوال منها سنة ١٠٠هـ. (مقدمة البحر).

(٣) عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: ((طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب، أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب)). وفي رواية ((.. إحداهن بالتراب)) أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي، وروايات أخر للبخاري. وفي رواية عن عبدالله بن مغفل (مغفل: بضم الميم وفتح الغين المعجمة ثم فاء مشددة) ((.. فاغسلوه سبع مرات وعفروه في الثامنة بالتراب)) أخرجه مسلم وأبو داود والنسائي، والنص لمسلم.

(٤) هذا الحديث فيه روايات عدة بألفاظ مختلفة، منها ما روي عن أبي هريرة أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: ((نحن الآخرون السابقون..)) قال: ((ولا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري، ويغتسل فيه)). رواه البخاري ومسلم. وفي لفظ ((..ثم يتوضأ منه)) رواه الترمذي. وفي رواية للنسائي ((.. الماء الراكد..)).

(٥) دالة على وجوب تجنب استعمال الماء إذا ظن أنه سيؤدي إلى مخالطة النجاسة.

تغير، ولأنه ماء قد تيقن استعمال النجاسة باستعماله فكان نجساً كما إذا ظهرت عليه النجاسة، ولأنه اجتمع فيه الحظر والإباحة فوجب تغليب الحظر ومنعه على جانب الإباحة، كالجارية بين الرجلين في تحريم وطئها لأحدهما، والصيد قتله مسلم وكافر، وهذه الأدلة الشرعية دالة على منعه وتنجيسه.

المذهب الثاني: أنه طاهر في نفسه ولا يحكم بنجاسته إلا إذا تغير، وهذا محكي عن جلة من الصحابة كابن عباس وأبي هريرة وحذيفة بن اليمان، وعن جماعة من التابعين، الحسن البصري وسعيد ابن المسيب وعكرمة وابن أبي ليلى وجابر بن زيد والأوزاعي وداود والثوري والنخعي[1]، واختاره مالك، وهو مروي عن الإمام القاسم بن إبراهيم، حكاه النيروسي[2] عنه، فإنه قال: كل ما لا تظهر فيه النجاسة لا ينجس بما وقع فيه من النجس وإن كان قليلاً. والحجة على ذلك تكون من جهة الكتاب والسنة والقياس:

الحجة الأولى: من الكتاب، قوله تعالى: ﴿**وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً**﴾[الفرقان:٤٨]. وقوله تعالى: ﴿**وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ**﴾[الأنفال:١١]. فظاهر هاتين الآيتين دال على أن كل ما نزل من السماء فهو طاهر يُتطهر به من غير فصل بين قليله وكثيره، سواء اتصلت به النجاسة أو لم تتصل، لكنه خرج ما تغير أحد أوصافه أو كلها بدلالة منفصلة.

الحجة الثانية: من جهة السنة، وهو حديث ابن عباس ((الماء لا يجنب)). وحديث أبي سعيد الخدري حيث قال: ((خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء)). فهذان الخبران دالان على أن الماء كله طاهر إلا ما خرج بدليل خاص في نجاسته بتغيره.

الحجة الثالثة: القياس، وهو أنه ما لم يتغير بوقوع النجاسة عليه فيجب القضاء بتطهيره

(١) إبراهيم بن يزيد بن قيس النخعي التابعي أبو عمران، من كبار فقهاء التابعين، أُدخل على عائشة وهو صغير، وأرسل عن علي عليه السلام، وخرّج له الجماعة وأئمة الزيدية.

(٢) جعفر بن محمد بن شعبه النيروسي كان من العلماء الفضلاء، صحب القاسم بن إبراهيم وروى عنه، وله كتاب (مسائل النيروسي). وروى عنه محمد بن منصور المرادي والناصر للحق. ا.هـ. (تراجم الأزهار).

كالماء الكثير، ولأنه باق على أصله في التطهير لم يعرض له ما يغيره من لون أو طعم أو ريح فكان طاهراً كالماء الكثير، فهذا تمام تقرير أدلة الفريقين قد أوضحناها.

والمختار: الحكم بتطهيره كما أشار إليه القاسم وغيره من علماء الصحابة والتابعين، وإنما يتضح بتقويته بالدلالة وبالجواب، فهذان تقريران نفصلهما:

التقرير الأول: في إيراد البراهين الشرعية على طهارته، وجملتها حجج خمس:

الحجة الأولى: هو أن المعلوم من حال الصدر الأولى من عصر النبي ﷺ إلى آخر عصر الصحابة رضي الله عنهم أنهم لم تنقل عنهم واقعة في الطهارة ولا سؤال عن كيفية حفظ الماء عن النجاسات، وكانت أواني مياههم يتعاطاها الصبيان والإماء والذين لا يحترزون عن النجاسات وتكثر ملابستهم لها، و لم يعلم تصونهم عن مداخلة هؤلاء ولا نقل احترازهم عنهم وانقباضهم عن تأدية[1] المياه ومعاناتهم لها في حملها ونقلها مع شدة الورع عن الوقوع في المناهي وبعدهم عن ما حرم الله، وبلوغهم في العبادة الغاية القصوى، وكل ذلك دال على اعتمادهم في تطهير الماء على عدم تغيره، فمهما كان على هذه الصفة فهو باق على أصله في التطهير، وهذه حجة يدين بها كل منصف.

الحجة الثانية: الحمامات، فإنها لم تزل في الأعصار الخالية والآماد المتمادية مستعملة في جميع الأمصار والأقاليم، يدخلها العلماء والأفاضل من غير نكير ولا مدافعة، ويتعاطاها الخاص والعام ويغمسون الأيدي في تلك الحياض الخارجة والداخلة مع قلة الماء فيها، ومع العلم بأن الأيدي النجسة والطاهرة كانت تتوارد عليها وهم ساكتون عن الكلام في نجاستها مكبون على استعمالها، وما ذاك إلا لما يعلمون من أن الماء لا ينجسه إلا ما غَـيَّر أحد أوصافه، وأنه مخلوق على هذه الهيئة، وقد قال عليه السلام: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عندالله حسن»[2]. فاستعمالهم مع علمهم بحالها واشتمالها على ما ذكرناه من القلة وملابسة النجاسة، دلالة على ما ذكرناه.

---

(١) جلْب.

الحجة الثالثة: ما عُلم من حال صاحب الشريعة (صلوات الله عليه)، أنه أصغى الإناء للهرة حتى شربت، وعدم تغطيتهم للآنية منها بعد أن تراها[1] تفترس الحيوانات من الفأرة وغيرها، والمعلوم من حالهم قطعاً أنهم ما كانوا يجعلون للسنانير[2] حياضاً على انفرادها ولا كانت تنزل الآبار للشرب، فإرسالهم إياها على ما في الآنية من الأمواء مع قلتها واستعمالهم لها بعد ولوغها فيها، فيه أمارة ظاهرة ودلالة قوية على أن الماء لم يكن نجساً بعد ولوغها فيه، وكل ذلك تعويل على عدم تغيره مع كونه قليلاً.

الحجة الرابعة: ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه توضأ بماء في جرة نصرانية مع العلم بقلة الماء، وملابسة النصرانية للنجاسة، وتعاطيها له في جميع أحوالها، وفي هذا دلالة على أنه لم يعول إلا على عدم تغير الماء، ولا شك أن نجاسة النصرانية تعلم بأدنى ظن قريب، فأعرض عما ذكرنا وعول على طهارة الماء بما يظهر من حاله من عدم تغيره، وكانت هذه هي الأمارة القوية في طهارته التي لا يعارضها معارض[3].

الحجة الخامسة: إذا وقع رطل من البول في ماء كثير، إما القلتان على رأي من قال بهما، وإما الكثير عند من أعرض عنهما، ثم أخذ من ذلك الماء في صحاف مختلفة، فكل واحدة منها ما فيها من الماء طاهر لا محالة باتفاق، فليت شعري أتعليل طهارته لعدم تغيره أولى، أو بقوة كثرة الماء مع أنا قد فرضنا انقطاع الكثرة بحصوله في صحاف كثيرة مع العلم بأن البول حاصل فيه لا محالة وإن خفي أمره؟ وفي هذا دلالة على أن التعويل إنما كان على عدم تغيره، فهذه الحجج كلها دالة على أن المراعى في طهارة الماء ونجاسته إنما هو على ما يظهر من حاله من التغير وعدمه، والله أعلم.

ومن قال بطهارة الماء القليل عند وقوع النجاسة عليه، الشيخ أبو حامد الغزالي فإنه اختاره مذهباً، وقال: كنت أود أن يكون مذهب الشافعي مثل مذهب مالك، يعني أن الماء

(٢) رواه الحاكم في مستدركه، وهو من الأحاديث المشهورة ومروي في كثير من كتب الحديث والفقه.
(١) الفعل مسند للمخاطب، كأنه قال: بعد ما هو معروف من حالها أنها...إلخ.
(٢) جمع سنور: وهي القطط.
(٣) في الأصل: في طهارة التي.

وإن قل لا ينجس إلا بالتغير من غير حاجة إلى تقدير الكثرة بالقلتين كما هو رأيه.

الانتصار: يكون بإبطال ما اعتمدوه وهو التقرير الثاني في بيان الجواب عن مـــا أوردوه من الأدلة على نجاسته، وقد تمسكوا بما حكيناه عنهم من الظواهر، الآي القرآنية والأخبـــار المروية والأقيسة المستنبطة، وقد عارضناها بما تلوناه من الآيـــات ورويناه مـــن الأخبـــار وقررناه من علل الأقيسة، وليس بعد الانتهاء إلى هذه الغاية إلا التصرف الأصولي، إما العمل على تساقطها لما كانت متعارضة، والعمل على دليل آخر، وإما ترجيح أدلتنا على أدلتهـــم، فهذان تصرفان:

التصرف الأول: وهو القول بالتساقط، فإذا حكمنا بتساقط الأدلة من الجانبين جميعـــاً وجب الرجوع إلى الأصل وهو طهارة الماء؛ لأنه هو الأصل، والحكم عليه بالنجاسة إنمـــا يكون بعارض يعرض له كما رجعنا إلى البراءة الأصلية عنـــد تعـــارض الأدلـــة الشـــرعية المعتبرة، وهكذا هاهنا يجب ما قلناه من الرجوع إلى طهارته، وهو مطلوبنا.

التصرف الثاني: وهو الترجيح لأدلتنا على أدلتهم، فنقول: ما أوردوه من الظواهر إنمـــا سيقت لأغراض أُخَر غير ما نحن بصدده، كقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ**﴾[المائدة:٩٠]. وقوله تعالى: ﴿**وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ**﴾[المدثر:٥]. وهكذا ما أوردوه من الأخبار مســـوقة لمقـــاصد مخصوصة، فتناولها لهذا الماء يضعف من جهة كونها مسوقة لبيان غيره، بخلاف ما ذكرنـــاه من الآيات والأخبار فإنها مسوقة لبيان غرض التطهير، كقوله تعالى: ﴿**وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً**﴾[الفرقـان:٤٨]. وقولـــه تعـــالى: ﴿**وَيُـــنَزِّلُ عَلَيْكُـــمْ مِـــنَ السَّـــمَاءِ مَـــاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ**﴾[الأنفال:١١]. وهكذا حال الأخبار التي رويناها فإنها مسوقة من أجل غـــرض التطهير لا لغرضٍ سواه، كقوله عليه السلام: ((خلق الماء طهـــوراً))، وقولـــه: ((المـــاء لا يجنب)). وقوله: ((الماء لا ينجس)). إلى غير ذلك من الأخبار المؤدية بـــالتصريح بـــالمقصود، فلهذا كان التعويل على ما كان صريحاً دون ما ليس صريحاً.

ثم نقول: الماء الجاري وإن كان قليلاً فإنه يخالف الراكـــد كمـــا هـــو محكـــي عـــن المنصور بالله، وهو رأي الشافعي وأصحابه وغيرهم من جلة الفقهاء في أنه لا ينجس بوقوع

النجاسة فيه مع قلته، فإذا وقع بول في ماء جار و لم يتغير به فإنه يجوز التطهر به وإن كان قليلاً، فليت شعري أي فرق بين الراكد والجاري، وهل تكون الحوالة على عدم التغير أم على قوة الماء بسبب الجريان، ثم ما حد تلك القوة فإنها تكون مختلفة الأحوال في القوة والضعف؟ فالإحالة عليها يكون رداً إلى عماية وجهالة، فإذا كان التعويل فيما كان جارياً وإن ضعفت جريته على تغيره في التنجيس، فهكذا يكون في الراكد قليلاً كان أم كثيراً من غير تفرقة بينهما.

قولهم في القياس: إنه المردود إلى المتغير بجامع وقوع النجاسة فيه بأقيسة مختلفة في صورها.

قلنا: الجواب عن هذه الأقيسة وإن كانت مختلفة الصور بحرف واحد وهو الفرق بوصف مخيل، وهو أقوى ما يعترض به على الأقيسة في الإبطال، وهو أنا نقول: المعنى في الأصل أنه متغير وهذا غير حاصل فيما ذكرتموه من الماء القليل فإنه لم يتغير بوقوع النجاسة، وهذا الفرق يبطل الجمع الذي ذكرتموه ويُلحق القياس بالعدم والبطلان.

فأما ما يحكى عن الناصر من تأويل مذهب القاسم في طهارته فلا وجه له لأمرين:

أما أولاً: فلأنهم لم ينقلوا عنه إلا ما قاله ولو تطرق إليهم الوهم في هذه الحالة لتطرق إليهم الوهم في سائر ما ينقلونه في مذهبه كله، وأيضاً فإنهم وإن كانوا عجماً لا تخفى عليهم مقاصده ومراداته خاصة مع الممارسة الكثيرة وطول الإقامة معه.

وأما ثانياً: فإنما كان يجب تأويل كلامه إذا كان هناك مخالفة لنص قاطع وإجماع متواتر، أو غير ذلك من النصوص المقطوعة التي لا يمكن مخالفتها، فأما وللنظر في المسألة مسرح وللاجتهاد فيها مضطرب فلا وجه للتأويل، بل ينقل مذهبه على حد ما غلب على ظنه بعد توفية الاجتهاد حقه، فإذا كان قد نظر في المسألة وأمعن فكل ما أتى به فهو حق وصواب كما مر تقريره، وهكذا ما يحكى عن السيد الإمام أبي طالب من أن كلام القاسم لا يعول عليه وأن المأخوذ به ما قاله الهادي والناصر وسائر أصحابنا، فإن لكلٍ اجتهاده ولا ضير عليه في المخالفة، ولقد أود أن يكون مذهبهما مثل ما يحكى عن القاسم في أنه لا ينجس القليل إلا بالتغير، فضلاً عن أن يقال: إنه لا يعول على مقالته في ذلك.

قالوا: قد تعارض فيه الحظر والإباحة فوجب حظره.

قلنا: إنا لا نسلم التعارض، بل ما ذكرناه من الإباحة الشرعية أرجح لما مر بيانه، ثم إنا نقول: إذا تعارضا من غير ترجيح، وجب القضاء بالتساقط والعمل على ما هو الأصل من طهارة الماء، وفي ذلك حصول غرضنا.

مسألة: حكم الماء الكثير لا ينجس بملاقاة النجاسة إذا لم يتغير، وحكم الماء القليل أنه ينجس بملاقاتها وإن لم يكن متغيراً على رأي من قال به، فلا بد من بيان حد القليل والكثير ليُعرف هذان الحكمان اللذان يتعلقان به، فأما من لا يقول بالقليل فلا يفتقر إلى معرفة حد القليل والكثير، وإنما الضبط عنده في التنجس وعدمه، إنما هو بما أشار إليه الشرع من التغير قليلاً كان أم كثيراً كما اخترناه فيما مضى.

وقد اختلف العلماء في حد القليل والكثير من الماء ولهم في ذلك مذاهب أربعة:

المذهب الأول: أن ما كان من الماء قلتين فهو كثير وما كان دونهما فهو قليل، وهذا هو قول الإمامين الناصر والمنصور بالله وهو رأي الشافعي وأصحابه، ثم اختلف أصحاب الشافعي في حد القليل[1]، فمنهم من قال: هما خمسمائة مَنا[2] وهو يأتي ألف رطل بالبغدادي، وقال أبو عبدالله الزبيري[3]: هما ثلاثمائة مَنا وهما ستمائة رطل بالبغدادي، وهو محكي عن القفال[4]، واختاره المسعودي[5]، وقال أبو حامد: وأكثر أصحاب الشافعي:

(١) هكذا في الأصل، والصواب: في حد القلتين.

(٢) الضمير في (هما) عائد على القلتين. والمفرد منه (مَنَا) مقصوراً بفتح الميم، وهو الكيل أو الوزن كما جاء في اللسان، والجمع منه: أمْناء..

(٣) أبو عبدالله الزبير بن أحمد بن سليمان بن عبدالله بن عاصم بن المنذر بن الزبير بن العوام البصري، وقد سبقت ترجمته باسم (أبو عبدالله البصري)

(٤) أبو بكر عبدالله بن أحمد بن عبدالله المروزي المعروف بالقفال؛ لأنه كان يصنع الأقفال في ابتداء أمره. قال ابن خلكان: كان وحيد زمانه فقهاً وحفظاً وورعاً، وله عناية بالمذهب الشافعي، وله تصانيف نافعة. ا.هـ، صار إماماً يقتدى به في مذهب الشيخ أبي زيد الفاشاني المروزي، قيل عنه: لم يكن في زمان القفال أفقه منه. توفي بمرو في جمادى الآخرة سنة٤١٧هـ، وعمره تسعون سنة. من تصانيفه (شرح التلخيص) مجلدان، و(شرح الفروع)، وكتاب (الفتاوى). راجع (تهذيب التهذيب، الوفيات، طبقات الفقهاء).

(٥) هو أبو عبدالله محمد بن عبد الملك بن المسعود بن أحمد المروزي المعروف بالمسعودي، وفي طبقات الشافعية الكبرى ج١٧١/٤: محمد بن عبدالله بن مسعود، ومثله في وفيات الأعيان، كان عالماً، فاضلاً، تفقه على القفال، وشرح (المختصر) توفي سنة نيف وعشرين وأربعمائة. وهو غير المسعودي صاحب كتاب الإبانة الذي كثيراً ما يشتبه به. والإبانة: كتاب في اللغة. راجع طبقات الشافعية لابن هداية الله الحسيني ص١٣٧.

هما خمسمائة رطل بالبغدادي وهو المنصوص. قال الشافعي: والاحتياط أن يجعل كل قلة قربتين ونصفاً، والقربة في الحجاز مقدار ما تسعه مائة رطل، فصار ذلك خمسمائة رطل وهل يكون ذلك تقريباً أو تحديداً؟ فيه لهم وجهان:

أحدهما: أنه تقريب، وعلى هذا لو نقص منهما رطل أو رطلان أو ثلاثة لم يضر ذلك.

وثانيهما: أنه تحديد، فلو نقص منهما نصف رطل تنجس بوقوع النجاسة فيه لكونه قليلاً، فإذا تقرر هذا، فإذا وقع في القلتين نجاسة لم تنجس إلا أن يتغير، وإن كان الماء دون القلتين تنجس بوقوع النجاسة وإن لم يتغير، فهذه هي فائدة التحديد بالقلتين وما دونهما.

والحجة على ذلك: ما رواه عمر رضي الله عنه عن النبي ﷺ، أنه قال: «إذا كان الماء قلتين بقلال هجر[1] لم يحمل خبثاً». وفي حديث آخر: «إذا بلغ الماء قلتين لم ينجسه شيء»[2]. ومعنى قوله: لم يحمل خبثاً: أي أنه لا يقبله ولا يلتزمه بدليل الحديث الآخر.

المذهب الثاني: أن حد الكثير من الماء هو الذي جرت العادة في مثله، أنه لا يُستوعَب شرباً وتطهراً، كالأنهار الجارية والبيار النابعة والبرك العظيمة، وحد القليل ما كان دونه وهو الذي يُستوعب في مجرى العادة شرباً وتطهراً، كالحفائر الضيقة والأنهار النزرة والعيون الراكدة، وهذا حكاه السيد الإمام أبوطالب والشيخ أبو جعفر[3] من أصحابنا لمذهبهم كالقاسمية، و لم أعرفه قولاً لأحد من الفقهاء.

والحجة على ذلك: هو أن ما هذا حاله من الأمواء إذا كان لا يُستغرق في مطرد العادة في الشرب والتطهر فإنه يوصف بكونه كثيراً، وإذا كان على خلاف ذلك فإنه يوصف بكونه قليلاً، وإنما جعلنا المعيار الضابط في القلّة والكثرة بما ذكرناه من اطراد العادة؛ لأن

(١) قيل: هجر بفتحتين: مدينة بالبحرين، وقيل: قرية قرب المدينة (المنورة). معجم البلدان لياقوت.

(٢) هذا الحديث مروي بعدة ألفاظ منها هاتان الروايتان. ويصفه بعض الرواة ورجال الحديث بالإضطراب في إسناده ومتنه رواه أحمد، والدارقطني، عن ابن عمر. والحاكم، وابن حبان، والدارمي، وغيرهم.

(٣) محمد بن يعقوب الهوسمي الزيدي، قال في تراجم الأزهار: أبو جعفر العلامة الفقيه، له تصانيف منها: (شرح الإبانة) أربعة مجلدات في مذهب الناصر، و(الكافي) مجلدان، وله: (كتاب الديانات) في علم الكلام، و لم أجد لأبي جعفر تاريخ وفاة. ا.هـ. ملخصاً من تراجم الأزهار.

أكثر ما يحتاج الناس الماء في أغلب أحوالهم في الشرب والتطهر، لأنهما هما اللازمان في أكثر الحالات وأغلبها، وما عداهما فليس أمراً غالباً بل هو أمر نادر بالإضافة إليهما، فلهذا وجب ضبطه به.

المذهب الثالث: أن حد الكثير ما كان يغلب على الظن أن النجاسة غير مستعملة باستعماله. والقليل ما كان يغلب على الظن أن النجاسة مستعملة بستعماله، وهذا هو الذي حكاه الكرخي عن أبي حنيفة، واختاره الأخوان الإمامان المؤيد بالله وأبوطالب للمذهب[1].

والحجة على ذلك: هو أن المقصود من معرفة حد القليل [وهو] تنجيسه وإن لم يتغير، والغرض من معرفة حد الكثير هو أن لا يحكم بنجاسته إلا إذا تغير، وإذا كان الأمر كما قررناه وجب أن يكون للنجاسة مدخل في معرفة حد القليل والكثير، فلأجل ذلك جعلناها أصلاً في معرفتهما لما لهما بها من الاتصال، وجعلنا الظن هو المعيار الفارق بين القليل والكثير في النجاسة؛ لأنه هو المعتمد في الأكثر والمعول عليه في التكاليف العملية في العبادات وغيرها، فإذا تقرر هذا فكل ما وقعت فيه نجاسة وغلب على ظن المستعمل له أنه مستعمل لها باستعماله، فهو قليل ينجس بملاقاة النجاسة وإن لم يكن متغيراً، وكلما وقعت به نجاسة وغلب على ظن من يلابسه ويستعمله أن النجاسة لا يستعملها عند استعماله، فهو كثير لا ينجس بملاقاتها، فلا جرم جعلنا غلب ظنه في الاستعمال وعدمه معياراً فارقاً بين قليل الماء وكثيره، هذا ملخص هذه المقالة وزبدتها وثمرة ما عولوا عليه فيها.

المذهب الرابع: حكاه أبو يوسف عن أبي حنيفة في التفرقة بين قليل الماء وكثيره، وحاصل ما قاله: هو أن الحوض والبركة إذا كانا بحيث إذا تحركت منه ناحية لم تضطرب الناحية الأخرى، فما هذا حاله يكون من الكثير فلا ينجس بوقوع النجاسة عليه، وإذا كان بحيث إذا تحرك منه جانب اضطرب الجانب الآخر فهو قليل متنجس إذا لاقته النجاسة.

والحجة على ذلك: هو أن ما هذا حاله من الأمواء إذا كان قليلاً فإنه يضعف عن احتمال المصاكّة فلهذا يضطرب كله لقلته، بخلاف ما إذا كان كثيراً فإنه إذا وقعت فيه المصاكة فإنه يحتملها، فلهذا لم يضطرب إلا ما قرب من الضرب دون ما بعد منه، فلأجل

(١) إذا أطلق المذهب، فالمراد به هنا، قواعد المذهب الزيدي في الفقه خاصة.

ذلك جُعِلَ المعيار الفارق بين قليله وكثيره هو الاضطراب والمُصَاكَّة التي حكيناها، فهذا تقرير هذه المذاهب بأدلتها بحسب الإمكان.

والمختار: ما قررناه آنفاً، من أن التعويل في نجاسة الماء وطهارته، إنما هو على تَغَيُّرِ أحد أوصافه بالنجاسة، أو كلها، فأما ما لم تتغير أوصافه فهو باق على أصل الطهارة كما تشير إليه الظواهر الشرعية.

وتأييد هذا الاختيار إنما يكون بتقريره بالحجة وإيراد الاعتراض على ما يخالفه، فهذان مسلكان:

المسلك الأول: في تقريره بالحجة، وقد أوضحنا فيما سبق أن التعويل في ذلك إنما هو على التغير بالنجاسة من غير أمر وراءه، وهذا هو الضابط الشرعي الذي يسترسل على جميع الصور، وهو الذي تشير إليه الظواهر الشرعية من الكتاب والسنة التي حكيناها، وإذا كان الأمر كما قلناه فلا حاجة بنا إلى ضبط القليل والكثير من الأمواء؛ لأنهما إنما يرادان من أجل معرفة النجس والطاهر من الأمواء، وهذا يمكن معرفته وإدراكه بالأمارة التي ذكرناها، وهي التغير المشار إليه من جهة صاحب الشريعة، فلا حاجة بنا إلى تكلف غيره لضبط قليل الماء من كثيره، إذ لا ثمرة هناك مع ما ذكرناه من أمارة التغير، فلا جرم اكتفينا به وكان المعول عليه، ويؤيد ما ذكرناه أن جميع ما عولوا عليه في هذه الضوابط التي ذكروها بين قليل الماء وكثيره ما خلا القلتين، إنما عولوا على عادات عرفية وأمور استنباطية وأقيسة خيالية، والباب باب تعبد، والأمور التعبدية تنسد فيها طرق القياس وتضيق مسالكه وإنما تحكم فيه الأمور النقلية والظواهر السمعية من جهة اشتماله على أسرار غيبية استأثر الله بها، كما أشرنا إليه في طهارة الحدث والنجس فأغنى عن الإعادة.

المسلك الثاني: في إبطال ما اعتمدوه في تقريره فنقول:

أما الكلام على أهل القُلَّتين فقد اعتمد السيد أبوطالب في إفساده على وجوه كثيرة، وحاصل ما قاله من جهة الرد والمعارضة والتأويل، فهذه مقامات ثلاثة نذكر ما يتوجه فيها:

المقام الأول: في الرد، وذلك حاصل من وجهين:

أحدهما: من جهة الاضطراب في سنده، فإن بعضهم يقول: إنه مروي عن محمد بن عباد[1]، وبعضهم يرويه عن محمد بن جعفر بن الزبير[2]، ومنهم من قال: عن عبدالله بن عبدالله بن عمر، وبعضهم يقول: عن عبيدالله بن عبدالله بن عمر[3]، وهذا الاضطراب في سنده يدل على ضعفه وترجيح غيره عليه في هذا الوجه.

وثانيهما: من جهة متنه، فإنه يروى «إذا بلغ الماء أربعين قلة لم يحمل الخبث» وفي بعض الروايات: «إذا كان الماء قلة أو قلتين». وفي بعضها: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً». وفي بعضها: «إذا بلغ الماء قلتين لم ينجس». فانظر إلى وقوع هذا الاختلاف في متنه باختلاف ألفاظه وعباراته، وكل ما ذكرناه مما يطرق إليه الضعف ويكون غيره راجحاً عليه إذا كان سالماً عما ورد على هذا، فلهذا لم يكن معتمداً.

المقام الثاني: من جهة المعارضة، وذلك من أوجه ثلاثة:

أما أولاً: فما روى ابن عباس عن الرسول ﷺ أنه قال: «إن الماء لا يجنب».

وأما ثانياً: فما رواه أبو سعيد الخدري: «الماء طهور لا ينجسه شيء».

وأما ثالثاً: فلأنه قد روي: «إذا بلغ الماء أربعين قلة» وروي: «ثلاث قِلال» إلى غير ذلك من الاختلافات، وهذه الأحاديث كلها معارضة لحديث القلتين، من جهة أن ما دون

---

(١) لعله: محمد بن أحمد بن محمد بن محمد بن عبدالله بن عباد القاضي أبو عاصم العبادي الهروي، قال في طبقات الشافعية الكبرى: أحد أعيان الأصحاب.. صنف كتاب (المبسوط) وكتاب (الهادي) وكتاب (المياه) وكتاب (الأطعمة) وكتاب (الزيادات، وزيادات الزيادات) و(طبقات الفقهاء). كان إماماً مثبتاً مناظراً دقيق النظر، مات في شوال سنة ٤٥٨هـ. ا.هـ ملخصاً ج١/٢ ص٢٣٧.

(٢) محمد بن جعفر بن الزبير بن العوام الأسدي، روى عن عميه عبدالله وعروة. وعنه: ابن إسحاق وابن جريج وغيرهما. كان من فقهاء المدينة وقرائها، وذكره البخاري في الأوسط في فصل من مات بين عشر ومائة إلى عشرين ومائة. (تهذيب التهذيب ٨١/٩).

(٣) عبيدالله بن عبدالله بن عمر بن الخطاب القرشي، المدني، العدوي، أبو بكر، أخو عبدالله، وسالم، وزيد، وحمزة، سمع أباه عبدالله بن عمر، ونافع، وعنه: الزهري. قال ابن سعد: قليل الحديث، مات قبل أخيه سالم، حديثه في الحجازيين. (انظر طبقات الزيدية (خ) ج٦٠/٢).

القلتين عندهم ينجس بملاقاة النجاسة وإن لم يكن متغيراً، وظاهر حديث ابن عباس وأبي سعيد الخدري يدلان على أن القليل لا ينجس إذا لم يكن متغيراً، وهكذا حديث الأربعين فإنه معارض لحديث القلتين من جهة المعنى، فقد حصل لك بما ذكرناه أن حديث القلتين غير سالم عن المعارضة بما أشرنا إليه وفي ذلك ضعفه وبطلانه.

المقام الثالث: في التأويل ويمكن تأويله على أوجه ثلاثة:

أما أولاً: فلعل المراد من قوله عليه السلام: ((إذا بلغ الماء قُلتين لم يحمل خبثاً)). المراد به أنه يضعف عن حمل الخبث والنجاسة، وهذا موافق لما قلناه من ذلك؛ لأنه قليل فلهذا لم يقو على حملها.

وأما ثانياً: فلعل المراد بالقُلَّة: اسم لرأس الجبل وقامة الرجل، فإن القلة قد تطلق عليهما، وعلى هذا لا يمتنع أنه أراد إذا بلغ الماء قلة الجبل أو قامة الرجل، وعلى هذا يتباعد إليه [الاحتمال] لأن ما هذا حاله يكون كثيراً لا محالة؛ لأن المعتاد هو تقدير الماء بالقامات والأذرع أكثر من تقديره بالأرطال والأمناء لكثرته.

وأما ثالثاً: فلأن قُلة الشيء أعلاه، فيحتمل أن يكون مراده أعلى الشيء ورأسه، ومتى كان على هذه الصفة فهو كثير وإنما بناه عملاً على تثنية الأسماء المشتركة باعتبار لفظها مع اختلاف معناها، ولهذا فإنه يقال: قُرءانِ. للطهر والحيض جميعاً يكونان مرادَين به، كما يقال: قُرءان. لطُهْرين أو حيضين، فلا جرم قال: قلتين. لأعلى الشيء ورأسه، وتثنية الأسماء المشتركة باعتبار لفظها دون معناها يضعف، لكنه يحتمل أن يؤول عليه الحديث هاهنا، فهذا تقرير كلام السيد أبي طالب على القائلين بالقلتين، مع تلخيص منا لكلامه و[تجاوز] تهذيب لم نذكره، والله الموفق للصواب.

وأما الكلام على المعيار للمذهب الثاني في حد الكثير بما لا يُستوعَب في مجرى العادة شرباً وتطهراً والقليل بخلافه. فاعلم أنما قالوه يضعف لأمرين:

أما أولاً: فإن ردوه إلى عدد مقدر فهو تحكم لا مستند له ولا دلالة عليه، وإن ردوه إلى

أمر مبهم فهو رد إلى عماية، فإن العادة فيما هذا حاله مختلفة في السفر والحضر فلا يعـــول على ما ذكروه.

وأما ثانياً: فإن الطرفين واضحان، فما يكفي مائة ألف يكون كثيراً لا محالة، وما يكفي الواحد والاثنين قليل بلا مرية، وما بين هذين الطرفين وسائط كثيرة ومراتب متفاوتة فـــلا يختص بعضها دون بعض إلا بدلالة ظاهرة وأمارة قوية، وما قالوه ليس يرشد إليها، فيحصل من مجموع ما ذكرناه أن ماعولوا عليه معيار مضطرب لا يُعَوَّلُ عليه في إثبات المـــيز بـــين قليل الماء وكثيره.

وأما الكلام على المعيار للمذهب الثالث في حد الكثير بما لا يغلب على الظن أن النجاسة مستعملة باستعماله، والقليل بخلافه، فاعلم أن ما قالوه وإن كان أَسَدَّ من الذي قبله وأدخل في الضبط والحصر وأكثر تأدية للمقصود، فإنه غير منفك عن نظر من وجهين:

أما أولاً: فلأن طهارة الماء ونجاسته صفتان تختصان بالماء فلا يجـــوز تعليقهمـــا بظـــن المستعمل للماء، فأحدهما بمعزل عن الآخر، فلا يجوز أن يجعل ظن المستعمل للماء سبباً في المميز بين قليل الماء وكثيره؛ لمجانبته للغرض وميله عن المقصود.

وأما ثانياً: فلأن ما ذكروه من الظن يختلف باختلاف الظانين، ولهذا فإن من الناس مـــن ظن أن ما دون القلتين قليل والقلتان كثير، ومنهم من قال: إن القلتين في أنفسهما قليل وما فوقهما قد يكون قليلاً وقد يكون كثيراً، فمراتب الظنون في مثل هذا مختلفة جداً فلا يجـــوز أن [تكونا] فاصلاً بين قليل الماء وكثيره.

ثم إنا نقول: ما تريدون بقولكم في القليل: إن النجاسة مستعملة باستعماله؟ (هل) تعنون به أنه قد تحقق وصول جرم النجاسة إليه؟ فهذا خطأ، فإنا نعلم قطعاً أن قطرة خمر أو قطرة بول وقعتا في قدر القلتين خمسمائة رطل فإنه قليل عندكم، ونحن نعلـــم قطعـــاً أن جـــرم النجاسة غير متصل به، وإن أردتم أن جرم النجاسة غير خال عما أُستُعمل من المـــاء فهـــذا حاصل في الماء الكثير كالبركة، فإنه لو بال فيها رجل فإنا نعلمُ أن أجزاء النجاسة فيها، ومع

ذلك لم تمنعوا الوضوء منها مع تحققنا لوقوع النجاسة ومخالطتها لها، وإن أردتم معنى ثالثاً، فاذكروهُ حتى ننظر فيه بصحة أو فساد. فبطل ما توهموه.

وأما الكلام على المعيار للمذهب الرابع في حد الكثير بما كان لا تضطرب جوانبه عند تحريك جانب منه والقليل بخلافه. فاعلم أن هذا أضعف مما قبله، وفساده يظهر من وجهين:

أما أولاً: فلأن ما قالوه مبني على التحريك والاضطراب والمصاكّة لأجزاء الماء، وما هذا حاله فلا مناسبة له بكونه قليلاً أو كثيراً؛ إذ لا اختصاص للحركة بالتطهير والتنجيس والقِلّة والكثرة.

وأما ثانياً: فلأن ما ذكروه راجع إلى قوة الاصطكاك وضعفه وامتداد الماء وقبضه، فكم من ماء يعظم قعره ويكون رأسه ضيقاً يضطرب كله عند الضرب وتتحرك أطرافه، ومع ذلك فإنه يعد في الكثرة والعظم، وكم من ماء قليل لا قعر له لسعة أطرافه إذا حُرك لم تصطك أطرافه، ومع ذلك فإنه معدود في القِلة، فَعُرِفَ بما ذكرناه أنه لا أثر لهذا الضابط ولا تعويل عليه في قِلة الماء وكثرته.

ثم إنا نقول لهم: هذا يختلف حاله باختلاف قوة الضارب، فإذا خف الضرب ضعف الاصطكاك مع كونه قليلاً، وإذا قوي الضرب عظم الاصطكاك وإن كان كثيراً فهذا لا يعول عليه، فحصل من مجموع ما ذكرناه ضعف هذه الضوابط كلها، وإذا كانت فاسدة كما قررناه وجب التعويل على ما أشرنا إليه من أنه لا قليل هناك نجس إلا ما كان متغيراً بالنجاسة، فأما من غير تغير فلا وجه للحكم بنجاسته كما أشار إليه القاسم.

والعجب من الإمام الناصر حيث حمل كلام القاسم على أنه وقع فيه نجاسة و لم يرها فليس عليه في ذلك شيء، وقال: إنه كان كثير الأخذ بالاحتياط فيما تعبد الله به عباده، وهذا لا وجه له، فإن المقصود بلوغ الغاية في الاجتهاد وتوفيته حقه فما أدى إليه فهو حق وصواب سواء كان في تحليل أو تحريم أو إباحة، ثم لا فرق بين أن يُبيح شيئاً مما حرمه الله أو يحرم شيئاً مما أباحه اللّه، أو يضيق مسلكاً فَسَّحَهُ الله على عباده بالإباحة، أو يفسح مسلكاً

ضيقه الله على عباده بالتحريم، فكلها مستوية في ذلك، ثم إن الماء مخصوص من بين سائر المائعات بالتطهير لغيره كما مر بيانه، ثم يختص بأنه لا ينجسه إلا ما غير أحد أوصافه أو كلها سواء كان قليلاً أو كثيراً، وهو مختص بالغلبة لكل شيء، فإذا وقع فيه شيء من النجاسات وكان غالباً لها لم يسلبه اسم الماء، فهو باق على الطهارة والتطهير لغيره، وهذه الخاصة لا تحصل في شيء من المائعات، ومن أجل هذا فإنه لو وقع في لبنٍ أو عسلٍ أو خلٍ أو غيرها من المائعات كثير قطرة بول أو خمر فإنها تنجس الماء[1] لما لم يكن لها غلبة على النجاسة مثل غلبة الماء لها، سواء كانت متغيرة بالقطرة أو غير متغيرة، ولم تكن مختصة بما اختص به الماء من الصقالة والرقة، فلهذا لم تقدر على حمل النجاسة كقدرته على حملها.

مسألة: في الماء الجاري إذا وقعت فيه نجاسة.

اعلم أن جميع ما أسلفنا فيه الكلام إنما هو مختص بالماء الراكد، واعلم أن كل من قال من العلماء من أئمة العترة وغيرهم من علماء الأمة، بأن القليل من الماء لا ينجس إلا بالتغير، فإنه لا يفصل بين أن يكون الماء راكداً أو جارياً، ويَطَّرد هذا الحكم في جميع المياه راكدةً كانت أو جارية، وعلى هذا إذا وقعت ميتة في نهر جارٍ فإنه يُنظر، فإن تغير فهو نجس، وإن لم يتغير فهو طاهر مُطَهِّر. وينشأ من ذلك فروع ثلاثة:

الفرع الأول: إذا وقعت قطرة من خمر أو بول في قربة أو مشعل[2] أو جرة نظرت، فإذا كان متغيراً بها فهو نجس، وإن لم يتغير بها فهو طاهر؛ لأن الاعتماد في هذا المذهب على تغير الماء بوقوع النجاسة وعدم تغيره لا غير من غير أمر ورائه، وإليه تشير ظواهر الأحاديث كما قررناه من قبل.

الفرع الثاني: إذا كان الماء راكداً في حفير أو بركة أو غيرهما ثم وقعت فيه ميتة نظرت

---

(١) في الأصل تنجس الماء. والصواب: المائعات.

(٢) المشعل: المراد به الدلو. والمشعل بميم مكسورة فشين معجمة ساكنة فعين مهملة مفتوحة: شيء من جلود له أربع قوائم ينتبذ فيه. قال ذو الرمة:

أضعن مواقت الصلوات عمداً ... وحالفن المشاعل والجرارا

ا . هـ لسان.

أيضاً، فإن كان متغيراً بها فهو نجس لأنه قد تغير بها، وإن كان غير متغير فهو طاهر كله من غير حاجة إلى مجاور أول ولا إلى مجاور ثانٍ كما قررناه فيما سبق، فاتصالها بالماء لا يكون له حكم في التنجيس إلا مع التغير.

الفرع الثالث: إذا وقعت ميتة في نهر جارٍ فإنه ينظر في حالها، فإن غيرت الماء فهو نجس كله ما انفصل منه وما لم ينفصل، وإن لم يكن متغيراً فهو طاهر كله، حافة النهر ووسطه، والجرية التي تمر على النجاسة طاهرة أيضاً إذا لم تكن متغيرة سواء كان الجاري قليلاً أو كثيراً. فهذه المسائل كلها متفرعة على رأي من يذهب إلى أن الماء لا ينجس إلا مع التغير وهو المختار، وقد قررناه بالأدلة فأغنى عن الإعادة والتكرير.

فأما القائلون بنجاسة الماء القليل وإن لم يكن متغيراً فقد اضطربت أنظارهم، فمنهم من قال: إن الجاري مخالف للراكد، ومنهم من قال: بأنهما مستويان. فهذان فريقان نذكر ما يختص كل فريق:

الفريق الأول: الذين ذهبوا إلى أن الجاري لا ينجس وإن كان قليلاً بخلاف مقالتهم في الراكد، وهذا هو المحكي عن الإمام المنصور بالله فإنه قال: إن الجرية تلحقه بالكثير في الحكم، وهو أحد قولي الشافعي الذي حكاه الخراساني عنه، وحكى عنه البغداديون من أصحابه قولاً آخر: أنه ينجس.

والحجة على ذلك: هو أن الجاري يخالف في طبعه الراكد من جهة أن الراكد يتدافع بعضه على بعض من غير نفوذ بخلاف الجاري فإنه يدفع بعضه بعضاً من غير مرادَّة، فالنجاسة إذا وقعت في الجاري اندفعت على حسب الجرية فلم يكن له حكم في البقاء بخلاف الراكد فإنه يرتد بعضه على بعض، فإذا وقعت فيه النجاسة كان حكمها أقوى في البقاء بخلاف الجاري فافترقا.

الفريق الثاني: وهم الذين ذهبوا إلى أن الجاري مثل الراكد في أن القليل منه ينجس، وهذا هو رأي الأكثر من أئمة العترة وهو قول أبي حنيفة وأصحابه والقول المشهور عن الشافعي.

والحجة على ذلك: هو أن الأدلة التي دلت على تنجس القليل من الماء لم تُفَصِّل بين الجاري والراكد، فإذا وقعت النجاسة في الماء الجاري فكل على أصله في القلَّة والكثرة فيُنظر في الماء، فإن كان متغيراً بوقوع النجاسة فيه فهو نجس بكل حال قليلاً كان أو كثيراً، وإن كان غير متغير، فعلى قول الناصر والمنصور بالله والشافعي: أن الذي يمر بالنجاسة من الماء إن كان قُلتين فما فوقهما فهو طاهر، وإن كان دون القُلتين فهو نجس. وعلى ما حكيناه عن الإمامين والأخوين[1] تحصيلاً للمذهب، أن الماء الذي يمر بالنجاسة إن كان يغلب على الظن أن النجاسة مستعملة باستعماله فهو قليل فينجس، وإن كان لايغلب على الظن أن النجاسة مستعملة باستعماله فهو كثير فلا يكون نجساً، وهكذا القول في تلك الضوابط التي حكيناها في القليل والكثير، فما كان قليلاً فهو نجس وإن لم يتغير، وماكان كثيراً فهو طاهر إن لم يتغير كما مرَّ تفصيله.

والحجة على ماقالوه: قد اسلفناها.

والمختار: هو الحكم بطهارة الماء إذا لم يكن متغيراً سواء كان جارياً أو راكداً قليلاً كان أو كثيراً، بل هو في الجاري أحق من جهة أن الجرية تذهب بالنجاسة، بخلاف الراكد فإنه يرتد بعضه على بعض، والعذر لمن قال بتنجيس الماء القليل في الراكد أظهر منه في الجاري لما ذكرناه.

فأما على ما اخترناه فهما سيان، ويؤيد ذلك ما نعلم من حال السلف فإنهم مازالوا يستنجون من الأنهار القليلة من غير نكير، وفي هذا دلالة على أن الجاري يخالف الراكد وأنه لاينجس مع كونه قليلاً.

فإذا تمهدت هذه القاعدة، فاعلم أن الماء الجاري إذا وقعت فيه النجاسة يكون على أوجه ثلاثة، على رأي من يرى تنجيس الماء وإن لم يكن متغيراً:

الوجه الأول منها: أن تكون النجاسة جارية بِجُرِيِّ الماء، فتكون معه لكونها خفيفة

---

(١) الإمامان: الناصر والمنصور بالله، والأخوان: المؤيد بالله وأبو طالب.

لاتثقل عليه كالمنبذ مثلاً، فالماء الذي [كان] قبل النجاسة يكون طاهراً لامحالة من جهة أن النجاسة غير واصلة إليه، فهو كالماء الذي يصب من إبريق على نجاسة، والماء الذي يكون بعدها طاهراً لأنها غير متصلة به، وأما مايختلط بالنجاسة من تحتها ومن فوقها وعن يمينها وعن شمالها، فإنه ينظر فيه فإن كانت الجرية متغيرة بالنجاسة فهو نجس بلا مرية، وإن كانت غير متغيرة، فهل تنجس أم لا؟ فيه أقوال ثلاثة:

فالقول الأول: يأتي على رأي الأكثر من أئمة العترة، وهو أنه يكون نجساً إلا أن يكون كثيراً، واعتبار كثرته باعتبار الأوجه التي قررناها لهم اعتماداً على أن الماء القليل ينجس وإن لم يكن متغيراً، قال المؤيد بالله: لو كان هاهنا ميتة كبيرة وقعت في نهر حتى سدت جانبيه وعُلِمَ أن جميع الماء يمر عليها ويجاورها، يجب تنجيسه[1] بخلاف ما إذا كان حال الجرية عظيماً و لم يتغير فإنه لا ينجس لأجل كثرته.

القول الثاني: وهو الذي يأتي على رأي أهل القُلتين، الناصر، والشافعي، وهو: أنه يُنْظَرُ في حاله، فإن كان الذي عن يمينها وشمالها ويجري فوقها يأتي قُلتين، فهو طاهر؛ لأنه صار مقداراً للكثرة، وإن كان دونهما فهو نجس لكونه قليلاً ولا يجوز التطهر به بعد انفصاله إلا أن يركد ويصير قلتين فما فوقهما، وهذا هو المشهور عن الشافعي، وقد روي عنه قول آخر أنه يكون طاهراً إذا كان غير متغير من غير اعتباره بالقلتين.

القول الثالث: أن الجرية وما فوق النجاسة وما تحتها وما عن يمينها وشمالها يكون طاهراً من غير حاجة إلى اعتباره بالقُلتين، وهذا هو المحكي عن الإمام المنصور بالله، وهو أحد أقوال الشافعي من جهة: أن الجرية لها حكم يخالف الركود فلأجل ذلك لم تقو النجاسة على تنجيس الماء من غير تغير.

الوجه الثاني: أن تكون النجاسة واقفة غير جارية بجرية الماء، فالماء الذي قبلها يكون طاهراً، والماء الذي بعدها [يكون] طاهراً إذا لم يتصل بها ويجاورها، فأما الجرية التي تكون

---

(١) المراد: أنه يجب الحكم بنجاسته.

فوق النجاسة ومن تحتها فإنه يُنظر فيها، فإن كانت متغيرة فهي نجسة، وإن كـــانت غـــير متغيرة فالأقوال الثلاثة التي حكيناها في الوجه الأول حاصلة هاهنا، فمن اعتبر الكثرة قـــال: هو نجس إلا أن يكون كثيراً، ومن اعتبر القُلتين قال: هو نجس كله إلا أن يكون قلتين، ومن عول على الجرية في الطهارة قال بكونه طاهراً على أية حال كان، سواء كان قلتين أو أكثر كما حكيناه عن المنصور بالله.

الوجه الثالث: أن يكون هاهنا نهر جار فوسطه يجري على سنن جريته، وعـــن يمـــين الجرية وشمالها ماء راكد متصل بجرية الوسط، فوقعت في الراكد نجاسة فيُنظر فيه، فإن كان متغيراً بالنجاسة فهو نجس، وإن لم يتغير فيجب تخريجه على تلك الأقوال الثلاثة، فعلى قول الأكثر من أصحابنا أنه يُنْظَرُ فيما ركد، فإن كان قليلاً فهو نجس لملاصقتـــه النجاســـة ولا تنفعه الجرية المائلة عن سمته، وعلى قول أهل القلتين إن كان الراكد قلتين فهو طـــاهر وإلا فهو نجس. وأما على رأي الإمام المنصور بالله فإنه ينظر فيه، فإن دخل عليه الجاري وخرج منه فإنه يكون له حكم الجاري فلا ينجس إلا بالتغير لا غير، وإن كان بحيث لا يتصل بـــه الجاري ولا يدخل عليه. فإنه ينظر فيه، فإن كان قلتين فهو طاهر وإن لم يجـــر، وإن كـــان دونهما فهو نجس.

فهذه الأوجه الثلاثة كلها حادثة على رأي من ينجس القليل من غير تغير.

فأما على رأي القاسم والذي اخترناه، فكل ما ذكرناه في هذه الأوجه في هذه الأمـــواء فإنها طاهرة ما لم تكن متغيرة من غير اعتبار ضابط آخر على أي صفة كانت، ومن أجـــل تنجيس القليل من غير تغير وقع الاختلاف في هذه الصور كما أوضحناه، ومع اعتبار التغير لا يقع هناك اختلاف في الصور، وهذا يدلك على أنه معيار لا تنثلم له حافة ولا تشذ عنـــه صورة دون صورة، ويسترسل على جميع الصوَر ويحيط بكل الحالات.

مسألة: إذا حكم بنجاسة الماء لوقوع النجاسة فيه وأريد تطهيره جـــاز ذلـــك؛ لأنـــه كالثوب إذا وقعت فيه نجاسة فإنه يجوز تطهيره بالغَسل، وليس يخلو حاله عند ذلـــك مـــن

أوجه ثلاثة:

الوجه الأول: أن يكون الماء كثيراً، واعتبار كثرته إما أن يكون بحيث لا تكون النجاسة مستعملة باستعماله كما رأى بعض أئمة العترة، وإما بحيث لا يُستوعَب شرباً وتطهـــراً في مُطَّرد العادة ومجراها، وإما بأن يكون قلتين فما فوقهما على رأي من يعتبر الكثرة بـــالقلتين كما هو رأي الإمامين الناصر والمنصور بالله والشافعي، فإذا كان كثيراً بهذه الاعتبـــارات وتغير بوقوع النجاسة عليه وأريد تطهيره، فإنه يطهر بزوال تغيره؛ لأنه هو المؤثر في نجاسته، فإذا زال تغيره وجب الحكم بطهارته لأنه خلق طهوراً، وإنما عرض له عارض فبزوال ذلك العارض تعود له الطهارة، وذلك يكون: إما بطول الإقامة والمكث، وإما بهبوب الريح، وإما بطلوع الشمس عليه، وإما بأن يضاف إليه ما هو أعظم منه وأوسع في الكثرة فيزول تغـــيره به، وإما بأن يؤخذ بعضه فيكون أخذه سبباً في زوال تغيره، فما هذا حاله يعود طاهراً عند أئمة العترة وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي.

والحجة على ذلك: قوله ﷺ: «خلق الماء طهوراً». وفي حديث آخر: «لا ينجسه إلا ما غير ريحه أو لونه أو طعمه». فإذا كان التنجيس متعلقاً بالتغير فهـــو إذا زال بطـــل حكم النجاسة.

نعم.. إذا طُرِحَ فيه شيء فزال التغير لأجل طرحه، فإن كان المتغير هو الطعم فطرح فيه ماله طعم فغلب طعمه طعم النجاسة، أو كان المتغير هو اللون فطُرِحَ فيه ماله لون فغلـــب لونه لون الماء، أو كان المغير هو الريح فَطُرِح فيه ماله ريح فغلب ريحه ريح الماء، فما هـــذا حاله لا يحكم بطهارته[1] للماء عند أئمة العترة وهو قول أبي حنيفة وأصحابه والشافعي.

والحجة على ذلك: هو أنه يجوز أن تكون صفة الماء المتغير بالنجاسة باقية، وإنما لم تظهر لغلبة ما طرح فيه، وتحقيق ذلك أن النجاسة متحققة الحصول في الماء، والشك حـــاصل في زوالها فلا وجه للحكم بزوالها بالشك.

وإن طُرِح فيه تراب فأزال تغير الماء بالنجاسة، فهل يطهر أم لا؟ الأقرب على المذهـــب

(١) أي بتطهيره.

أنه غير مطهر[1]، وهو أحد قولي الشافعي الذي اختاره المحاملي [2] لمذهبه.

والقول الثاني: أنه يطهر، حكاه الإسفرائيني من أصحابه.

والحجة للأوّل: هو أنه زال تغيره بوارد عليه غير مزيل للنجاسة، فأشبه ما لو طُرِحَ فيه كافور أو مسك فزالت رائحته به.

والحجة للثاني: هو أنه قد زال التغير فأشبه ما لو زال بنفسه أو بماء.

والمختار: هو الأول، وهو ما ذكرناه من قبل، أن النجاسة متحققة والتراب لا يُعلَم حاله هل هو مزيل أو ساتر، فلا يجوز الحكم بطهارته مع الشك.

وإن طرح في الماء المتنجس غير التراب من الجوامد التي لا ريح لها ولا طعم ولا لون كالأحجار الصلبة فزال تغيره بها، فهل يطهر أم لا؟ فيه لأصحاب الشافعي وجهان:

أحدهما: أنه لا يطهر وهو محكي عن الشيخ أبي حامد من أصحابه.

وحجته: أنه زال تغيره بغير مطهر فأشبه الزعفران وماء الورد.

وثانيهما: أنه يطهر؛ لأنه قد زال التغير بطارئ عليه فأشبه ما لو زال بالماء.

والمختار للمذهب: هو الثاني.

والحجة على ذلك: هو أن هذه الأحجار ليس لها طعم ولا ريح ولا لون، فإذا زال تغير الماء بها كان طاهراً كما لو زال بهبوب الريح وطلوع الشمس.

الوجه الثاني: أن يكون على قدر مخصوص من الكثرة، بحيث لا يزيد عليها ولا ينقص منها على رأي أكثر العترة، أو يكون قلتين من غير زيادة عليهما فيكون كثيراً[3] ولا ناقص

(١) هكذا في الأصل. والصواب: أنه لا يطهر.
(٢) أبو الحسن أحمد بن محمد بن أحمد بن القاسم بن إسماعيل الضبي المحاملي البغدادي، أحد أئمة الشافعية، درس الفقه على الشيخ أبي حامد الإسفرائيني، وبرع في المذهب الشافعي، وله مصنفات كثيرة في الخلاف والمذهب، منها: (المقنع)، و(المجرد)، و(المجموع) و(رؤوس المسائل)، ولد سنة ٣٦٨هـ، وتوفي في ربيع الآخر سنة ٤١٥هـ. (طبقات الشافعية).
(٣) في الأصل: فيكون قليلاً منها.

عنهما فيكون قليلاً، ومتى كان الأمر فيه على هذه الصفة فأُريد تطهيره فإنه يطهر بجميع ما ذكرناه، بهبوب الريح وجري الشمس، أو بأن يُزاد عليه من الماء ما هو أعظم منه ولا يخرج عن هذا إلا تطهيره بالنقصان عنه؛ لأنه متى نقص عن حد الكثرة كما يقوله أصحابنا، أو عن القلتين عند من يعتبرهما، كان نجساً، وتطهير الشيء النجس لا يكون بنقصان بعض أجزائه، وإنما يكون هذا إذا كان موصوفاً بالكثرة.

الوجه الثالث: أن يكون الماء ناقصاً عن حد الكثير، إما بأن يكون يغلب على الظن بأن النجاسة مستعملة باستعماله، أو بأن يكون ناقصاً عن القلتين عند من اعتبرهما في الكثرة، فإذا وقعت فيه نجاسة وغيرت أوصافه أو بعضها وأريد تطهيره، فإذا كوثر الماء فَصُبَّ عليه حتى بلغ حد الكثرة، فهل يطهر أم لا؟ فيه مذهبان:

أحدهما: أنه لا يطهر، وهذا هو رأي أكثر أئمة العترة، وهو محكي عن أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على ذلك: هو أن كل واحد من الزائد والمزيد عليه نجس لكونهما قليلاً بانفراد كون كل واحد منهما، فلا يطهران باجتماعهما، كالمتولد بين الكلب والخنزير، فإنه يكون حراماً مثلهما.

وثانيهما: أنه يطهر، وهذا هو رأي الشافعي وأصحابه.

والحجة له على ذلك: هو أنها وقعت فيه نجاسة، وقد بلغ حد الكثرة بالقلتين من غير تغير فيه، فكان طاهراً كما لو وقعت فيه نجاسة وهو قلتان و لم تغيره فإنه يحكم بطهارته فهكذا هذا. قالوا: وهكذا لو كان هاهنا قلتان منفردتان في كل واحدة منهما نجاسة قد غيرتها، فخلطا جميعاً فزال التغير بالخلط حكم بطهارتهما، وقالوا أيضا: إذا كان هاهنا قلتان فوقعت في كل واحدة منهما نجاسة على انفراد كانت نجسة، فإذا اجتمعتا صارتا طاهرتين، فإذا تفرقتا كانتا على أصل الطهارة، وإن ضرأ عليهما نجاسة بعد افتراقهما تنجستا لا محالة.

والمختار: أن هذه التفاصيل التي قررناها إنما تليق على رأي من أثبت نجاسة القليل من غير تغير، فأما على ما أَصَّلنا من أن الماء لا ينجس إلا بالتغير، فجميع هذه الصور كلها

طاهرة سواء كان قليلاً أو كثيراً، أو كان قلتين أو زائداً عليهما أو ناقصاً عنهما فلا عبرة في طهارته ونجاسته بطُرُوّ النجاسة عليه إلا بتغيره لا غير.

نعم.. إذا كان لا بد من إثبات القليل من الماء يكون نجساً وإن لم يتغير، فحصره بالقلتين أولى من حصره بغيرهما[1] تفريعاً على قول أهل القليل؛ لأن القلتين قد دل الشرع على كونهما وما فوقهما معياراً للكثير من الماء، ودل على أن ما دونهما فهو معيار للقليل، فلهذا كان القلتان فما فوقهما لا ينجسان بوقوع النجاسة فيهما إذا لم تتغيرا وكان ما دون القلتين قليلاً فينجس بوقوع النجاسة وإن لم يتغير، بخلاف غيرهما من الضوابط للكثرة والقلة، فإنما تقررت بالمقاييس والظنون والأمارات وذلك يكون من جهة القياس، ولا شك أن منصب الشارع أعلى من منصب القائس؛ لأن عصمة الشارع معلومة مقطوع عليها، بخلاف القائس فإنما يصدر قياسه عن ظنون وأمارات خيالية، فلهذا كان القلتان أحق من جهة التقدير لو قلنا به. والله أعلم.

مسألة: وإذا وقع في الماء نجاسة ولم تغيره ووقع الشك في الماء، هل هو قليل أو كثير، أو قلتان أو أقل منهما على رأي من قال بهما، حكم بنجاسته على رأي أئمة العترة، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه والشافعي، من جهة أن الأصل فيه القِلة، والكثرة عارضة. فلهذا كان التعويل على كونه قليلاً فينجس.

وإن تحقق كون الماء كثيراً، أو قلتان فما فوقهما، ثم أُخِذَ [منه] مقدار فوقع الشك في كونه قليلاً أو كثيراً، ثم وقعت فيه نجاسة لم تغيره، كان طاهراً من جهة أن الأصل هو الكثرة؛ لأنها هي المتحققة من قبل، والشك إنما وقع في القِلة فلهذا حكمنا بطهارته.

وإن كان الماء كثيراً فنقص منه مقدار قربة أو غرب[2]، أو كان قلتين فنقص منهما مقدار كوز ثم أكمل بماء الورد ثم وقعت فيه نجاسة، كان الماء كله نجساً، وإن لم يتغير، من جهة أنه نقص عن مقدار ما تحمل النجاسة وهو الكثرة، وإن أكمل بماء قد تغير بالزعفران ثم وقعت نجاسة فيه، فإن الماء يكون طاهراً.

---

(١) في الأصل: لغيره، ورأينا الصواب: بغيرهما، إشارة إلى حصر القليل بالقلتين.

(٢) المراد بالغرب هنا، القربة الكبيرة.

والتفرقة بينهما هو: أن ماء الورد عرق وليس بماء بخلاف ما تغير بالزعفران فإنه ماء كان مطهراً، فإذا أكمل بماء الورد فقد أكمل بغير الماء، وإذا أكمل بماء الزعفران فقد أُكْمِلَ بالماء فإذا زال تغيره بالخلط صار طاهراً مطهراً فافترقا.

وإن صَبَّ على القليل من الماء أو على ما دون القلتين خمراً أو بولاً، حكم بنجاسة الماء وإن لم يتغير، وهكذا إذا صَبَّ على القليل ماءً نجساً حكم بنجاسة الماء أيضاً، وإن صب ما حكم بقلته من الماء أو كان دون القلتين على الخمر والبول فاستهلك الخمر والبول بالماء، فهل يحكم بطهارة الماء أم لا؟ فيه مذهبان:

أحدهما: أنه يكون نجساً، وهذا هو رأي أئمة العترة وهو قول أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على ذلك: هو أنه ماء قليل خالطته النجاسة فيجب القضاء بنجاسته كماء لو ورد عليه البول والخمر.

وثانيهما: أنه يكون طاهراً، وهذا هو المحكي عن الشافعي وأصحابه.

والحجة على ذلك: قوله ﷺ: ((إذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً)). فنهى عن إيراد اليد النجسة على الماء وأمر بإيراد الماء عليها، فدل ذلك على أن إيراد الماء على النجاسة يستهلكها فلهذا طهرها بخلاف ما إذا أوردت عليه فإنها تكون مستهلكة له.

والمختار: هو الأول على رأي أهل القليل؛ لأنه إذا كان قليلاً فإنه يغلب على الظن أن النجاسة مستعملة باستعماله، فلهذا كان نجساً كما لو كانت النجاسة واردة على الماء، فهذه التفاصيل إنما تليق بمن قال بالتقدير في قليل الماء وكثيره كما فصلناه من تلك الضوابط لهم، فأما من جعل الضابط هو التغير فلا يفتقر إلى هذه التفاصيل وإنما معياره هو التغير لا غير، سواء كان الماء جارياً أو راكداً، فالتغير هو المعيار الذي لا يختلف حاله، وإنما وقع الاضطراب في هذه المسائل التي ذكرناها من أجل الضبط بالقليل والكثير بالقلتين وبغيرهما، فأما ضابط التغير فإنه لا اختلاف فيه.

الانتصار: يكون بإبطال ما اعتمدوه، فأما ما رواه أبو هريرة من قوله عليه السلام: «إذا استيقظ أحدكم من منامه». الحديث، فقد احتج به الشافعي على أن الماء إذا أُوْرِدَ على النجاسة طهّرها بخلاف ما إذا وردت عليه، وجوابه من وجهين:

أما أولاً: فلأنه إنما قال: «فلا يُدخلها الإناء حتى يغسلها ثلاثاً» ليس من أجل التفرقة بين أن ترد النجاسة على الماء أو يكون وارداً عليها، ولكن الغرض هو التنزيه، وإدخالها الإناء يناقض التنزيه ويبطله فلهذا أمر بإيراد الماء عليها من أجل ذلك.

وأما ثانياً: فلأنه لا يُؤمن أن تكون في يده نجاسة تفسد الماء، فلا جرم أمر بإيراد الماء عليها، ولأن الماء إذا ورد عليها كانت الغسالات منفصلة عن الماء بخلاف مالو كانت اليد واردة على الماء، فإنها تكون متصلة به، فحصل من هذا أنه لم يأمر بإيراد الماء على النجاسة من جهة التفرقة، فهما سيان في التنجيس على رأي من يفسد الماء بالقليل من النجاسة وإن لم تغيره.

وقد احتج بالخبر من زعم أن الماء القليل ينجس من غير تغير؛ لأنه لولا أن الماء ينجس بملاقاة النجاسة لما نهى عن إدخالها الإناء من غير غسل، لأنه إذا كان إدخالها الأناء لا ينجس الماء فلا فائدة في نهيه عن إدخالها الإناء، وجوابه من وجهين:

أما أولاً: فليس في ظاهر الحديث ما يدل على أن في اليد نجاسة، وإنما ورد التعبد في المنع من إدخالها الإناء وإن كانت طاهرة، وليس وارداً على جهة المنع وإنما ورد على جهة التنزيه والاستحباب، ولهذا قال ابن عباس لما روى أبو هريرة هذا الحديث: فما نصنع بمهراسنا؟ يشير إلى أنه ليس وارداً عل جهة الحظر وإنما مقصوده التنزيه.

وأما ثانياً: فلأنا نقول: لعل النجاسة التي توهم اتصالها باليد كانت تغير الماء وتنجسه بالتغيير له، وكلامنا إنما هو في نجاسةٍ لا تُغيِّر الماء، فلا جرم لم تكن منجسة له. والنزاع إنما وقع فيما كان من النجاسات غير مغيرٍ للماء هل تنجسه أم لا؟ فأما ما كان مغيراً له، فهو منجس له لا محالة فافترقا.

مسألة: إذا وقع في الماء القليل نجاسة لا يدركها الطرف أو في الثوب، فقد حكي عن أصحاب الشافعي فيه طرق خمس:

الأولى منها: أنه يعفى عنها؛ لأنه يتعذر الاحتراز مما هذا حاله فلهذا عفي عنه.

الثانية: أنه لا يعفى عن شيء منها من جهة أنها نجاسة متيقنة فهي كالنجاسة التي يدركها الطرف.

الثالثة: أن فيها قولين:

أحدهما: أنه يعفى عنها.

وثانيهما: أنه لا يعفى، ووجههما ما ذكرنا من قبل.

الرابعة: التفرقة بين الماء والثوب، فيعفى عن الثوب ولا يعفى عن الماء.

ووجه التفرقة بينهما: هو أن الثوب أخف حكماً في النجاسة ولهذا فإنه يعفى عن قليل الدم والقيح فيه، بخلاف الماء فافترقا.

الخامسة: أنه يعفى عن الماء ولا يعفى عن الثوب.

ووجه التفرقة بينهما: هو أن الماء يزيل النجاسة عن غيره، فلهذا دفع النجاسة عن نفسه بخلاف الثوب فافترقا.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة من العفو عن ذلك، وهو أول هذه الطرق.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[الحج:٧٨]. فلو أوجبنا تنجيس الماء لكان في ذلك أعظم حرج، وأي حرج أعظم من المعاملة بنجاسة ما لا تُعْلَمْ نجاسته ويعلمها الله تعالى، والتكليف فيما هذه حاله، بما يدرك بالحس ويعلم بالإدراك. وقوله ﷺ: «بعثت بالحنيفية السمحة»[1]. ولا مسامحة فيما هذا حاله، إنما السموحة في

(١) رواه أحمد في مسنده، ونسبه صاحب موسوعة أطراف الحديث إلى الحاوي للسيوطي وتفسيري القرطبي وابن كثير وغيرهما.

إسقاط نجاسته والعفو عنها كما قلناه.

ومن جهة القياس، وهو أن ما هذه صفته فإنه يلحق بما لا نفع فيه؛ لأنه في الحكم كأنه غير واقع من جهة أنه غير مُدرَك ولا مرئي، فهذا ما أردنا ذكره في الأمواء النجسة وما تحتمله من المسائل، والله الموفق.

القسم الثالث: في بيان المياه المستعملة:

اعلم أن الماء المستعمل الذي وقع فيه التردد بين العلماء في كونه مطهراً أو غير مطهر، إنما يصير مستعملاً باعتبار معنيين.

المعنى الأول منهما: تأدية العبادة به، فرضاً كانت أو نفلاً، فما كان [من الماء] منفصلاً عن أعضاء المحدث في فرض الطهارة ونفلها، وما كان منفصلاً عن بدن المحدث في غسل الجنابة، فإنه يصير مستعملاً بما أوضحناه.

المعنى الثاني: ما أزيل به النجاسة، فهذا نحو الغُسالة الثالثة على رأي المؤيد بالله فإنها طاهرة، وقد صارت مستعملة في إزالة النجاسة بها، ونحو الغسالة الثانية والثالثة على رأي الشافعي فإنهما طاهرتان، وقد حصل لهما وصف الاستعمال بإزالة النجاسة بهما، فأما الغُسالة الأولى على رأي المؤيد بالله والشافعي فهي نجسة، فلا كلام عليها، وهكذا حال الغُسالة الثانية على رأي المؤيد بالله فإنها نجسة أيضاً، وإنما كلامنا فيما كان طاهراً من الماء وقد عرض [له] وصف الاستعمال. فمتى حصل هذان المعنيان صار الماء مستعملاً، وسيأتي تقريره، ومتى انتفيا جميعاً فليس مستعملاً، وإن حصل أحدهما دون الآخر فالماء مستعمل لا محالة. ومثال حصولهما جميعاً: هو أن المحدث لو كان على أعضائه نجاسة فطهرها من النجاسة، ثم لما كان عند الغسلة الثالثة نوى رفع الحدث فصار ما تساقط من الماء المستعمل يستعمل في رفع الحدث وإزالة النجاسة جميعاً.

ومثال ما انتفى عنه الأمران جميعاً، فالغُسالة الرابعة فإنها غير مستعملة في رفع حدث ولا إزالة نجس، فلا جرم لم يتعلق بها حكم الاستعمال، فما هذا حاله من الأمور يجوز فيه رفع

الحدث وإزالة النجس؛ لأنه لم يتغير عن وصفه لا بعارض حسي ولا بعارض حكمي يزيل وصف التطهر به، فلهذا جاز التطهر [به] اتفاقاً. ومثال ما حصل به رفع الحدث دون إزالة النجس، الماء الذي تُؤَدَّى به العبادة من فرض أو نفل فإنه يكون مستعملاً لما حصل به من تأدية العبادة.

ومثال ما حصل به إزالة النجاسة، نحو الماء الذي تزال به النجاسة عن الثوب مثلاً، فإنه إنما كان مستعملاً بإزالة النجاسة لا غير وليس هناك حدث. وهل يصير الماء مستعملاً بالتبرد أم لا؟

والذي عليه أئمة العترة وهو قول الشافعي: أنه لا يصير مستعملاً. وحكى الطحاوي عن أبي حنيفة: أن الماء يصير مستعملاً بالتبرد وأنكره الجصاص من أصحابه.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة، واختاره الفريقان أبوحنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه.

والحجة على ذلك: هو أنه باق على أصل الطهارة لم يعرض ما يخرجه عن كونه مطهراً من شائب في عينه ولا حكمه، فوجب الحكم عليه بكونه طاهراً مطهراً كالماء الذي لم يخالطه شيء، ولأنه لم يعرض له إلا مباشرته للجسم من غير أن يتعلق به حكم شرعي فلا يكون مغيراً له كما اتصل بمجراه وممره.

فإذا عرفت حقيقة الماء المستعمل وما المراد به في ألسنة العلماء، فلنذكر مسائله المتعلقة بأحكامه.

مسألة: الماء المستعمل، هل يكون طاهراً أو نجساً أو موقوفاً في حاله؟ فيه ثلاثة مذاهب نفصلها:

المذهب الأول: أنه طاهر، وهذا هو الذي عليه أكثر أئمة العترة وهو المنصوص للشافعي والرواية المشهورة عن أبي حنيفة التي حكاها عنه محمد بن الحسن، وهو محكي عن مالك،

ومحكي عن زيد بن علي[1]، والناصر، والمؤيد بالله، وأبي طالب.

والحجة على ذلك: الظواهر القرآنية كقوله تعالى: **﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً﴾**[الفرقان:٤٨]. وقوله تعالى: **﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ﴾**[الأنفال:١١]. والماء المستعمل مندرج تحت هذه الظواهر فيجب القضاء بطهارته.

والحجة الثانية: الأخبار المروية كقوله ﷺ: ((خلق الماء طهوراً لا ينجسه إلا ما غير ريحه أو طعمه أو لونه)). وقوله ﷺ: ((الماء لا يجنب)). وقوله ﷺ: ((الماء طهور)). فهذه الأخبار كلها دالة على كونه طاهراً، ويدل على ذلك: ما روي أن الصحابة (رضي الله عنهم) كانوا لا يحترزون عنه، فلو كان نجساً لكانوا يحترزون عنه كما يفعلون في سائر النجاسات.

المذهب الثاني: أنه نجس، وهذه هي الرواية الثانية عن أبي حنيفة التي رواها أبو يوسف واختارها مذهباً لنفسه، وهو الذي حصله السيد أبوالعباس لمذهب الهادي.

والحجة على ذلك: ما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: ((لا يبولن أحدكم في الماء الراكد ثم يغتسل فيه))، فجمع بين الأمرين في النهي، فلما كان البول في الراكد ينجسه فهكذا الاغتسال ينجسه، ولهذا عطف أحدهما على الأخر لما كانا مستويين في تنجيس

---

(١) أبو الحسين الإمام الشهيد زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام إمام الزيدية وعلمها. كان عالماً مجتهداً وعابداً زاهداً شجاعاً، خرج مجاهداً لرفع راية الحق، وإزالة سلطة الظلم والجبروت، فاستشهد عام ١٢٢هـ، وقيل: سنة١٢١هـ، وعمره ٤٢سنة، قال أخوه الباقر (محمد): والله لقد أوتي أخي علم الدنيا فاسألوه فإنه يعلم ما لا نعلم. وقال الصادق (جعفر بن محمد): كان زيد أفقهنا وأقرأنا وأوصلنا للرحم. وقال أبو إسحاق السبيعي: لم أر مثل زيد أعلم ولا أفضل ولا أفصح في أهل البيت. وقال الشعبي: ما ولدت النساء أفضل من زيد ولا أشجع ولا أزهد. وقال أبوحنيفة: ما رأيت أفقه من زيد ولا أعلم. وقال ابن عنبة: مناقبه أجل من أن تحصى، وفضله أكثر من أن يوصف. روى عن: أبيه، وأخيه الباقر، وأبان بن عثمان، وعروة بن الزبير، وعبيدالله بن أبي رافع. وروى عنه: ابناه حسين وعيسى وابن أخيه جعفر بن محمد (الصادق)، والزهري، والأعمش، وشعبة، وسعيد بن خثيم، وإسماعيل السدي، وزبيد اليامي، وزكريا بن أبي زائدة، وعبدالرحمن بن الحارث بن عياش، وأبو خالد الواسطي، وابن أبي الزناد، وعدة. بايعه خمسة عشر ألفاً، ثم تفرق عنه أصحابه حتى بقي في ثلاثمائة وبضع عشرة وواصل الجهاد حتى رمي في جبينه وفاز بالشهادة فدفنه أصحابه في مجرى ماء، ولكن غلاماً دل جيش هشام عليه، فأخرجوه وصلبوه أربع سنين. أعانه أبوحنيفة عند خروجه من ماله وكان يفتي الناس بالخروج معه. له المجموعان: الحديثي والفقهي والأخير عليه شرح (الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير) للعلامة القاضي حسين بن أحمد السياغي وهو مطبوع في خمسة مجلدات. (مقدمة الأزهار تهذيب التهذيب).

الماء جميعاً.

الحجة الثانية: أن الأمة مجمعة على إراقته في السفر والحضر وإضاعته، فلولا أنه نجس وإلا لما فعلوا ذلك فيه كسائر الأمواء النجسة كالأبوال والأمواء التي خالطتها النجاسات.

والحجة الثالثة: من جهة القياس، وهو أنه ماء أزيل به مانع من الصلاة كالحدث والنجس، فيجب أن ينتقل المنع إليه كالماء المتغير بالنجاسة، وهذه الأمور كلها دالة على تنجيسه.

والمختار: ما عول عليه الأكثر من علماء العترة وفقهاء الأمة ويدل على طهارته حجتان:

الحجة الأولى: ما عُلِمَ من حال الصحابة (رضي الله عنهم) أنهم كانوا يتبدرون إلى غُسالة وضوء رسول الله فيغسلون بها وجوههم وأيديهم ويتمسحون بها ويستشفون بمخالطتها، فلو كانت نجساً[1] لما فعلوا ذلك، ولأنكر عليهم رسول الله ما فعلوه لما فيه من مخامرة النجاسة ومخالطتها.

الحجة الثانية: وهي أن الماء باق على أصل الطهارة بالظواهر الشرعية وليس ينجس إلا بما يلاقيه، والماء المستعمل لم يعرض له ما يوجب تنجيسه من المخالطة للنجاسات، فيجب القضاء بكونه طاهراً؛ ولأنه ماء طاهر لاقى محلاً طاهراً فوجب أن يكون طاهراً كما لو غُسل به ثوب طاهر.

المذهب الثالث: الوقف في حاله، وهذا شيء حكاه أبو ثور[2] عن الشافعي.

ومن توقف في مسألة فليس له مذهب فيها من جهة أن المذهب ليس إلا الاعتقاد أو الظن، ومن وقف فليس معتمده إلا تعارض الأدلة واستواؤها في حقه من غير ترجيح، فلهذا

(١) يظهر أنه بنى العبارة على حذف الموصوف، وهو كلمة (ماء) أي: فلو كانت الغسالة ماء نجساً. إذ يستبعد أن يكون أراد (نجساً) بفتح الجيم؛ لأنها تطلق غالباً على النجس أصلا كالمشرك.

(٢) إبراهيم بن خالد الكلبي، البغدادي، الإمام، الحافظ، المجتهد، يكنى بأبي عبدالله ولقبه أبو ثور. قال ابن حبان في الثقات: كان أحد أئمة الدنيا فقهاً وعلماً وورعاً وفضلاً، صنف الكتب، وفرع على السنن، وذب عنها، توفي سنة ٢٤٠هـ.

توقف فهو لا يفتقر إلى إيضاح مذهبه بالدلالة، إذ لا مذهب له كما قررناه، وغالب ظني أن توقف الشافعي في الماء المستعمل، إنما هو في كونه مطهراً لا في طهارته، ولهذا فإن تردده إنما هو في كونه مطهراً رافعاً للأحداث ومزيلاً للنجاسات في اختلاف أقواله كما سنحكيها، لا في كونه طاهراً فإنه لم يُحْكَ عنه تنجيسه، وظاهر توقفه مطلقاً، والأقرب أنه يجب حمله على ما قلناه.

مسألة: وإذا وجب الحكم بطهارته كما قلناه، فهل يكون مُطَهِّراً لغيره أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول منهما: أنه طاهر مطهر، وهذا هو رأي المؤيد بالله أخيراً، ومحكي عن الحسن البصري والزهري[1] والنخعي وداود، وهو مروي عن الإمامية، وحكى عيسى بن أبان[2]، عن الشافعي: أنه مطهر، ورواية عن مالك، ورواية عن أبي حنيفة.

والحجة [الأولى] على ذلك: ما روي عن النبي ﷺ، ((أنه اغتسل من الجنابة فبقي في يديه لمعة فأخذ الماء الذي بقي في شعره فدلكها به))، وهذه هي صورة الماء المستعمل فإن أصل ذلك قد كان أدى به غُسل الجنابة ولا فائدة للمستعمل إلا ما ذكرناه، فما هذا حاله نص لا احتمال فيه.

الحجة الثانية: ما ذكرناه من قبل، أن الصحابة كانوا يبتدرون وضوء رسول الله ، فيغسلون به وجوههم وأيديهم، فكما هو دال على طهارته كما أسلفنا تقريره، فهو دال على كونه مطهراً وهو مرادنا.

---

(١) أبو بكر محمد بن مسلم بن عبيدالله بن عبدالله بن شهاب بن عبدالله بن الحارث القرشي، الزهري (نسبة إلى بني زهرة)، أحد فقهاء التابعين، رأى عشرة من الصحابة، وروى عنه: مالك، وابن عيينة، والثوري، وروى عن ابن عمر، وعبدالله بن جعفر، وأنس، وجابر، وأبي أمامة، والحسن وعبدالله ابني محمد بن الحنفية، وآخرين، وشنع عليه أبو حازم الأعرج وغيره لمخالطته هشام بن عبدالملك، ويقال: إنه كان على حراسة خشبة زيد بن علي. ضعفه الإمام المؤيد بالله، واحتج به أكثر الأئمة لتبحره في السنة، وحفظه. توفي لسبع عشرة خلت من شهر رمضان سنة ١٢٤هـ. (مقدمة الأزهار).

(٢) عيسى بن أبان بن صدقة أبو موسى. صحب محمد بن الحسن الشيباني وتفقه عليه، تولى القضاء بالبصرة حتى مات سنة ٢٢١هـ. له رسائل كثيرة واحتجاج لمذهب أبي حنيفة. (تاريخ بغداد ج١٠/١٧٥).

الحجة الثالثة: من جهة القياس، وهو أنه أحد ما يشترط في تأدية الفروض فلا يخرج عن حكمه بتأدية الفرض به كالثوب فإنه يُصلَّى به مراراً.

المذهب الثاني: أنه غير مُطّهّر لغيره، وهذا هو رأي أكثر العترة، الهادي والناصر والمنصور بالله، وهو محكي في رواية عن أبي حنيفة، ورواية عن مالك، والمشهور عن الشافعي، وبه قال الليث [1] وأحمد بن حنبل والأوزاعي.

والحجة [الأولى] على ذلك: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يتوضأ أحدكم بفضل وضوء المرأة»[2]. وقد تقرر أنه لم يرد مانع في الإناء؛ لأن ذلك مطهر بالإجماع وليس مستعملاً، وإنما يكون مستعملاً إذا تساقط من أعضاء الوضوء، وقد نُهي عنه، فدل ذلك على أنه غير مطهر. وفي حديث آخر: «لايتوضأ الرجل بفضل وضوء المرأة، ولا المرأة بفضل وضوء الرجل»[3]. وكل ذلك دال على المنع من التطهر والوضوء بالماء المستعمل في قُربة من فرض أونفل.

الحجة الثانية: هو أن المعلوم من عادة الصحابة رضي الله عنهم والتابعين وتابعيهم إلى يومنا هذا، [أنهم] كانوا يسافرون ويعدمون الماء فيعدلون إلى التيمم بعد عدمه، وما روي عن أحد منهم أنه توضأ بالماء المستعمل، فلو كان جائزاً لفُعل على قِلة الأمواء وضيقها في الأسفار.

---

(١) أبو الحارث الليث بن سعد بن عبدالرحمن المصري، الفهمي (نسبة إلى بطن من بيت قيس غيلان، سكن قرية أسمها فهم في مصر). وقيل: أصله من الفرس من أصبهان. روى عن: عطاء، ونافع، وابن الزبير، وآخرين، نقل عن الشافعي قوله: كان الليث أفقه من مالك، ولكن ضيعه أصحابه. وعن ابن بكير: كان فقيهاً، عربي اللسان، يحسن القرآن، والنحو، والشعر، والحديث، وقال ابن سعد في (الطبقات): ولد سنة ٩٤هـ، وكان ثقة، كثير الحديث، صحيحه، واشتغل بالفتوى في مصر، توفي سنة ٦ أو ١٧٧هـ. عن إحدى وثمانين سنة، وقيل: سنة ١٧٥هـ على ما في التهذيب. ودفن بمصر وعلى قبره قبة بالقرب من قبر الإمام الشافعي. (تهذيب التهذيب، مقدمة الأزهار، طبقات ابن سعد).

(٢) روي عن الحكم بن عمرو، أن النبي ﷺ: نهى أن يتوضأ الرجل بفضل طهور المرأة. أخرجه أبو داود، والترمذي، وهو مروي عن أبي هريرة. أورده في البحر وقال: وزاد مسدد (وليغترفا جميعا).

(٣) أفاد في البحر: بأن راوي هذا الحديث ضعيف، وأسنده إلى مجهول وأنه معارض بحديث عائشة (كنت أغتسل أنا ورسول الله من إناء بيني وبينه واحد) إلخ. ا.هـ. ويؤيد الأول ما روي بأن النبي ﷺ، نهى أن يتوضأ الرجل بفضل طهور المرأة. وقد أشار المؤلف إلى ضعف الحديث. وراويه حميد الحميري قال: لقيت رجلا صحب رسول الله أربع سنين كما صحبه أبو هريرة، قال: نهى رسول الله ... الخبر. ا.هـ.

الحجة الثالثة: ما روي عن عمر أنه كان له مولى يقال له: أسلم[1] كان يأكل الصدقة، فقال له عمر: تأكل غُسالة أوساخ الناس؟ أرأيت لو توضأ إنسان بماء أكنت شاربه؟ فكرَّه شربه، فلو كان استعماله جائزاً لما كره شربه، فهذا تقرير كلام الفريقين كما ترى.

والمختار: القول بطهارته كما مر تقريره، فأما من قال بنجاسته فقد أبعد في نظره، ومن ادعى إجماعاً في طهارته لم يكن مجازفاً، فإنا نعلم من عادة السلف والخلف من الصدر الأول إلى يومنا هذا، عدم تحرزهم عن الأمواء المستعملة وهم يباشرونها مباشرة الأشياء الطاهرة وهم لا يخالفوننا في جواز شربه واستعماله في غير التطهر، ولو كان نجساً لما جاز ذلك فيه، كما لا يجوز في الأشياء المتنجسة من الأبوال والأرواث وغيرها.

الانتصار: يكون بإبطال ما اعتمدوه.

قالوا: روى أبو هريرة: «لا يبولن أحدكم في الماء الراكد ثم يغتسل فيه».

قلنا: جوابه من وجهين:

أما أولاً: فلأنا قد قررنا فيما سبق أن الاستدلال بهذه الطريقة تضعف من جهة أنها تعويل على الاقتران من غير علة جامعة بينهما، فلا يقبل ما هذا حاله، وهي طريقة لأصحاب أبي حنيفة؛ لأنهم عولوا فيها على أن البول لما كان منجساً للماء فهكذا الاستعمال لما كان معطوفاً عليه؛ لأن من حق المعطوف أن يكون مغايراً للمعطوف عليه، ولهذا استحال عطف الشيء على نفسه، فإذا كان من حقهما التغاير فكيف يقال إن من حقهما الاستواء في الحكم!.

وأما ثانياً: فلأنه محمول على كون الماء قليلاً قد تغير بمخالطة البول فلا يجوز الاغتسال به ولا فيه؛ لأجل نجاسته بالبول لا من أجل كونه مستعملاً، فبطل ما توهموه.

قالوا: الأمة مجمعة على تضييعه في السفر والحضر وإراقته، وفي هذا دلالة على

---

(١) أسلم العدوي (مولاهم)، أبو خالد، ويقال: أبو زيد. قيل: إنه حبشي، وقيل: من سبي عين التمر، مولى عمر بن الخطاب، ابتاعه سنة ١١هـ، روى عن: أبي بكر، وعمر، وعثمان، وابن عمر، توفي سنة ٧٠هـ، وقيل: سنة ٨٠هـ. (تهذيب التهذيب).

كونه نجساً.

قلنا: [هذا القول] فاسد لأوجه ثلاثة:

أما أولاً: فلأن ما ذكروه من دعوى الإجماع فإنما هو إجماع مرسل لا يُدرى بقصد الأمة فيه، فإنهم لم يصرحوا بمرادهم فيه، وما هذا حاله من الإجماعات فإنه لا حجة فيه.

وأما ثانياً: فهب أنهم أراقوه فلم يريقوه من أجل كونه نجساً، فما دليلكم على نجاسته؟ وليس الكلام إلا في نجاسته.

وأما ثالثاً: فلأنا نقول: لعلهم أراقوه من أجل استغنائهم بغيره، أو من أجل كراهتهم واستقذارهم منه، فمطلق الإراقة له لا يكون حجة على تنجيسه.

قالوا: هو ماء أزيل به مانع من الصلاة، وهو الحدث والنجاسة، فانتقل المنع إليه كالماء المتنجس.

قلنا: هذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأن هذا القياس باطل بالفرق، لأنا نقول: المعنى في الأصل أن الماء تغير بالنجاسة، والمستعمل لم يكن متغيراً بالاستعمال، فما هذا حاله من الفرق يبطل فيه الجمع ويلحق الجامع بالفساد والبطلان من جهة كون الفرق مخيلاً والجامع أمر شبهي.

وأما ثانياً: فلأن هذا القياس معارض بمثله، فإنا نقول: شيء يؤدى به الفرض فلا يخرج عن حكمه بتأدية الفرض، كالثوب يُصَلَّى فيه مراراً فبطل ما توهموه، فإذاً تقرر كونه طاهراً بما أوردنا من الأدلة وبإبطال ما جعلوه حجة لهم على نجاسته.

والمختار أيضا: كونه مطهراً كما قاله المؤيد بالله كما سبق تقريره من الأدلة ونزيد هاهنا حجتين:

الحجة الأولى: أنا نقول: إنه ماء طاهر لم يَشِبْه شيء من النجاسات ولا ما يخرجه عن كونه ماء، فجاز التطهر به كالماء القراح.

فقولنا: ماء. نحترز به عن الخَلِّ واللبن [ونحوهما] فإنها غير مطهرة كما مر بيانه.

وقولنا: لم يشبه شيء من النجاسات. نحترز به عما غيَّر أحد أوصافه أو كلها فإنـــــه لا يجوز التطهر به.

وقولنا: ولا ما يُخرجه عن كونه ماء، نحترز به عما خالطه شيء من المائعات الطـــــاهرة فأزال عنه اسم الماء.

والحجة الثانية: هو أنا قد أوضحنا أن الماء القليل لا ينجس بوقوع النجاسة فيـــــه إذا لم تكن مغيرة لأحد أوصافه، بالبراهين الشرعية الظاهرة، فإذا كان ما هذا حاله مـــــن الأمـــواء يكون طاهراً مطهراً، فهكذا ما كان الشائب له أمراً حكمياً وهو الاستعمال يكون طـــاهراً مطهراً من جهة أن الشائب العيني أقوى وأظهر أمراً من الشائب الحكمي، فـــإذا كـــان لا يخرجه عن التطهير، فالمستعمل لا يخرجه الاستعمال عن التطهير أحق وأولى.

وإذا تقرر بما ذكرنا كونه مطهراً، جاز رفع الحدث به وجازت إزالة النجاسة بـــــه؛ لأن كل ما يرفع الحدث فإنه يرفع النجس، كالماء القراح فإنه كما يرفع الحدث عـــــن أعضـــاء الطهارة وجب أن يكون رافعاً للنجاسة.

وإذا قلنا: بأنه غير مطهر، لم يجز رفع الحدث به، وهل يجوز إزالة النجاسة به أم لا؟ فيه لأصحاب الشافعي وجهان:

أحدهما: وهو المحكي عن أبي القاسم الأنماطي(١)، وعلي بن خيران(٢)، أنه يجوز إزالـــــة النجاسة به ولا يجوز إزالة الحدث، من جهة أن للماء حكمين، رفع الحدث وإزالة النجاسة، فإذا بطل رفعه للحدث بما ذكروه من الأدلة، بقي الحكم الآخر وهو إزالة النجاسة.

---

(١) أبو القاسم عثمان بن سعد بن بشار البغدادي الأنماطي، كان فقيهاً، أخذ عن المزني، والربيع، وهو السبب في بساط الأخذ بمذهب الشافعي. مات ببغداد سنة ٢٨٨هـ. (طبقات الفقهاء).

(٢) علي بن أحمد بن خيران البغدادي، أبو الحسين، له كتاب اللطيف يشتمل على ألف ومائتين وتسعة أبواب وهو غير أبي علي بن خيران المعروف بالكبير، وعده صاحب طبقات الشافعية الكبرى من الطبقة السادســـة، و لم يذكر تاريخ وفاته. راجع ترجمته برقم ٩٩.

وثانيهما: وهو المعوّل عليه عند أبي إسحاق صاحب (المهذب)[1] وارتضاه صاحب (البيان)[2] لأن ما لا يجوز رفع الحدث به فلا يجوز إزالة النجاسة به كالماء النجس.

الانتصار: يكون بإبطال ما اعتمدوه.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «لا يتوضأ الرجل بفضل وضوء المرأة ولا المرأة بفضل وضوء الرجل» وفي هذا دلالة على أنه غير مطهر.

قلنا: الكلام على هذا الخبر من أوجه [سبعة]:

أما أولاً: فلأن هذا الحديث رواية داود بن عبدالله عن حميد الحميري[3]، وهما ضعيفان عند أئمة الحديث.

وأما ثانياً: فلأنه لم يروه عن رجل معين وإنما قال فيه: لقيت رجلاً صحب رسول الله أربع سنين كما صحبه أبو هريرة، فأضافه إلى مجهول أيضاً لا يعرف حاله، وما هذا حاله من الأحاديث يكون مرجوحاً بغيره مما يكون رواية معلومين.

وأما ثالثاً: فلأنه قال فيه: صحب رسول الله أربع سنين كما صحبه أبو هريرة، ولا شك أن صحبة أبي هريرة لرسول الله كانت أكثر من أربع سنين.

وأما رابعاً: فلأنه لا معنى لكون هذا الرجل صحب الرسول أربع سنين، فإن الصحبة تثبت بدون هذه المدة فلا وجه لتحديدها بأربع سنين.

وأما خامساً: فلأنه إذا كان عدلاً فهو مقبول الرواية سواء كانت صحبته مدة كثيرة أو قليلة.

---

(١) في الفقه لأبي إسحاق الشيرازي.

(٢) أبو الخير يحيى بن أبي الخير بن سالم بن أسعد بن يحيى العمراني، اليماني، صاحب كتاب (البيان) في الفقه، في نحو عشرة مجلدات، وله كتاب (الزوائد) جزآن، وكتاب (السؤال عن ما في المهذب من الإشكال)، و(مختصر الفتاوى)، و(غرائب الوسيط)، وله في علم الكلام كتاب (الانتصار)، في الرد على القدرية، ولد سنة ٤٨٩هـ، وكان شيخ الشافعية في بلاد اليمن، وكان إماماً، زاهداً، عارفاً بالفقه وأصوله، والكلام، والنحو، توفي سنة ٥٥٨هـ، وقبره بذي سفال من محافظة إب في اليمن. (مقدمة الأزهار، طبقات الشافعية).

(٣) حميد بن عبدالرحمن الحميري.

وأما سادساً: فلأن هذا الحديث معارض بما روته عائشة رضي الله عنها قالت: «كنت أغتسل أنا ورسول الله من إناء واحد ونحن جنبان».

وأما سابعاً: فلأنه معارض بحديث ابن عمر رضي الله عنه قال: «كان الرجال والنساء يتوضئون في زمان رسول الله ، من الإناء الواحد». فهذه الأمور كلها دالة على ضعف هذا الحديث وأن غيره راجح عليه.

قالوا: المعلوم من عادة الصحابة والتابعين أنهم كانوا يعدلون عند عدم الماء إلى التيمم، وما روي عن أحد منهم أنه توضأ بالماء المستعمل، وفي هذا دلالة على كونه غير مطهر.

قلنا: الكلام على ما ذكرتموه من وجهين:

أما أولاً: فلأنهم إنما عدلوا إلى التيمم إذا عدم الماء أو تعذر استعماله، ومهما عدم الماء المطلق عدم المستعمل، وحيثما تعذر استعمال المطلق تعذر استعمال المستعمل، فلا حجة لكم في ذلك.

وأما ثانياً: فهو طاهر عندكم، والأمة قد عدلت عنه إلى التيمم، فيحمل أن يكون عدولهم إلى التيمم لنجاسته ويحمل أن يكون عدولهم لأجل كونه غير مطهر كما قلتموه، فما أجبتم به من قال بكونه نجساً فهو جوابنا لكم في كونه غير مطهر، من جهة أن عدولهم إلى التيمم محتملٌ للوجهين جميعاً على سواء.

فإن قال قائل: من وجد من الماء ما لا يكفيه لكل أعضاء الوضوء، فالأمة مختلفة فيه على قولين:

فمنهم من قال: يجب عليه العدول إلى التيمم ولا يلزم استعمال الماء في بعض أعضاء الوضوء.

ومنهم من قال: يتوضأ بما معه من الماء ثم يتيمم بعد ذلك[1]، و لم يقل أحد منهم إنه

(١) كأن المؤلف أراد أن يقول بأن عليه أن يتوضأ بما معه من الماء أينما بلغ به، ثم إن كفى المضمضة وأعضاء التيمم، فهو متوضئ وإلا يمم الباقي وهو متيمم، كما هو المختار للمذهب.

يغسل بما معه من الماء ما قدر عليه من أعضائه إلى إناء ثم يغسل سائر أعضائه بما قطر منه، فلو كان الماء المستعمل مطهراً لقالوا ذلك، فلما لم يقولوه دل على كونه غير مطهر، وهذا سؤال واقع على من قال بكونه مطهراً، وجوابه من أوجه ثلاثة:

أما أولاً: فلأن المسألة اجتهادية لا محالة، وإذا كان الأمر فيها كما قلنا، فلا مانع من إحداث قول ثالث فيها وهو استعمال الماء المستعمل؛ لأن المحذور[1] من إحداث قول ثالث، هو إبطال ما في أيدي المسلمين من الحق، وما هذا حاله لا يبطل ما قالوه فلهذا كان سائغاً.

وأما ثانياً: فلعل هذا مفروض في حق من انتهى حاله في قلة الماء إلى أنه لم يقطر من أعضائه شيء من الماء لقلته، فلهذا قالوا بعدوله إلى التيمم كما قلتم.

وأما ثالثاً: فإنه يحتمل أن يكون عدولهم إلى التيمم، لنجاسته على رأي من يقول بنجاسته، فما أجبتم به في بطلان كونه نجساً فهو جوابنا في كونه مطهراً من غير فرق.

قالوا: إن عمر قال: أرأيت لو توضأت بماء أكنت شاربه؟

قلنا: جوابه يكون من أوجه ثلاثة:

أما أولاً: فلأن قول الصحابي ليس بحجة كما أسلفنا تقريره.

وأما ثانياً: فأقصى ما في الباب أن يكون مذهباً لعمر رضي الله عنه وهو من جملة المخالفين في المسألة، فما أجبناكم به فهو جواب له[2].

وأما ثالثاً: فلأن كلامنا إنما هو في كونه مطهراً أو غير مطهر، وكلام عمر إنما هو في شربه، وكم من شيء يستكره الإنسان شربه مع كونه طاهراً مطهراً، فاستكراه شربه لا يدل على كونه غير مطهر، فحصل من مجموع ما ذكرنا صحة كون الماء المستعمل طاهراً مطهراً بالأدلة التي ذكرناها وبالجواب عما أوردوه من الشكوك على هذ القاعدة، ولو عدمتُ الماء في سفر أو حضر ووجدتُ ماء مستعملاً لتوضأتُ به و لم أعدل إلى

(١) قوله: لأن المحذور...إلخ.. بمعنى: لأن المنع من إحداث قول ثالث إلخ. وإلا لانعكس المعنى وأصبح إحداث قول ثالث مبطلا لما في أيدي المسلمين من الحق، وهذا غير وارد.

(٢) بمعنى جواب عليه.

التيمم لوجهين:

أما أولاً: فلأن الله تعالى يقول: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَاءً فَتَيَمَّمُوا۟﴾[النساء:٤٣]. وهذا واجد للماء لا محالة.

وأما ثانياً: فلأنه طاهر، مطهر فلا حاجة إلى العدول إلى التراب مع وجوده وإمكانه، و لم أستعمل الماء المستعمل في عمري في طهارة حدث ولا أزلت به نجاسة، ولكن الغرض من تحقيق المسألة وتقريرها أمران:

أحدهما: إبانة الحق من المسألة فيما تؤدي إليه الأدلة الشرعية من الظواهر النقلية والمقاييس النظرية في التصرفات الاجتهادية.

وثانيهما: لجواز أن يضطر إليها مضطر في سفر أو مرض أو عند إعواز الماء، ولهذا فإنك ترى من برز في الاجتهاد وتبحر في علومه يفتي بالمسألة ولا يفعل بما أفتى به، من الصحابة والتابعين وغيرهم، ولأجل ذلك فإن ابن عباس أفتى بحل المتعة ورجع عنها، ومع ذلك فإنه لو حز رأسه ما تمتع، وأبوحنيفة أباح شرب المُنَصَّف والمُثَلَّث ولو قطعت أوصاله ما شربها أبداً، والشافعي أباح قتل تارك الصلاة، ولو حظي إلى مثله لم يحتز رأسه، ولكن الغرض إبانة ما يؤدي إليه النظر الشرعي في المسائل كلها سواء عُمِلَ بها أو لم يُعْمَل.

مسألة: تشتمل على تفريعات المذاهب التي أسلفناها في الأمواء وجملتها ستة:

التفريع الأول: الماء إذا كان دون القلتين على رأي القاسم ومن وافقه من العلماء الذين حكيناهم ووقعت فيه نجاسة و لم تغيره، فإنه يكون طاهراً مطهراً، ولا يحتاج إلى مغالبة بكثرة الماء[1] في طهارته؛ لأنه في الأصل طاهر فلا يحتاج إلى تطهير بغلبة الماء الطاهر عليه، فإذا ظهر عليه أثر النجاسة فغيرت أحد أوصافه جاز إيراد الماء الكثير عليه، فإذا ذهب ما تغير من أوصافه لكثرة الماء فإنه يعود طاهراً، وهكذا القول في الأمواء المستعملة فإنها تكون على رأيه طاهرة مطهرة من جهة أن الماء إنما ينجس بظهور النجاسة عليه على رأيه، فإذا

(١) القائل بالمكاثرة، علي خليل كما في الأزهار وصفتها مفصلة فيه.

كانت النجاسة لا تغير حكم الماء إلا مع الظهور، فيجب أن تكون الأمواء المستعملة جارية على حكم الطهارة؛ لأنها غير متغيرة بنجاسة ويلزمها حكم التطهير لقوله تعالى: ﴿**وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا**﴾[الفرقان:٤٨]. والطهور: اسم موضوع للمبالغة كالضروب والصبور لمن تكرر منه ذلك، فهكذا يكون الطهور واقعاً على تكرير التطهير بالماء مرة بعد مرة، وهذا هو المراد بالاستعمال بالماء، فإذا اُستُعمِل في الغسل جاز استعماله في الوضوء وفي إزالة النجاسة، وهو الذي اخترناه من قبل، ويؤيده ما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ، أنه سُئل عن الحياض التي تكون بين مكة والمدينة وأن الكلاب والسباع تَلِغُ فيها فقال الرسول ﷺ: ((لها ما أخذت في بطونها ولنا ما بقي شراب وطهور))[1]. وهذا عام فيما يُعَدُّ من الأمواء مالم يتغير، وعام في الحياض الكثيرة والقليلة، لكنا خصصنا ما تغير بالنجاسة من ظاهر هذا الحديث وعمومه، وبقي حجة في القليل والكثير كما ترى من ظاهره.

التفريع الثاني: على رأي من قال من العترة عليهم السلام: بأن الماء المستعمل غير مطهر كالناصر والمنصور بالله، وهو رأي الشافعي، فإذا اجتمع قلتان من الماء المستعمل، فالذي يأتي على رأي الناصر والمنصور بالله وهو أحد قولي الشافعي أنه يصير مطهراً كالماء النجس إذا بلغ قلتين، وحكي عن الشافعي قول آخر: أنهما لا يصيران مُطَهِّرين لغيرهما؛ لأنه لا يقع عليهما اسم الماء المطلق، وإنما يقال له: ماء مستعمل وإن كان كثيراً بخلاف الماء النجس فإنه بعد اجتماعه قلتين يقال له: ماء على الإطلاق فافترقا.

والمختار على أصلهما: أنه يكون مطهراً من جهة أن القلتين ماء كثير، فإذا كانا باجتماعهما يرفعان النجاسة لكثرتهما، فلأن يرفعا الاستعمال أحق وأولى؛ لأن النجاسة عين والاستعمال حكم شرعي والعين أقوى تأثيراً من الحكم، فإذا دفعا العين دفعا الحكم لامحالة.

وإذا كان الماء المستعمل على رأيهما لا يجوز التوضؤ به، فهل تجوز إزالة النجاسة به أم لا؟ فيه مذهبان:

أحدهما: أنه لا تجوز إزالته به، وهذا هو رأي الناصر وأحد قولي الشافعي المعمول عليه

(١) حكاه في أصول الأحكام والشفاء والبحر، وفيه رواية عن عمر.

عند أصحابه؛ لأنه ماء لا يرفع الحدث فلم تجز إزالة النجاسة به كالماء النجس.

وثانيهما: أنه يجوز إزالة النجاسة به، وهذا شيء يحكى عن المنصور بالله، وهو محكي عن الشافعي في قول آخر من جهة أن للماء حكمين: رفع الحدث، وإزالة النجاسة، فإذا بطل كونه رافعاً للحدث بدليل شرعي، نفى كونه مزيلاً للنجس، وقد سبق الاختيار في الماء المستعمل فأغنى عن الإعادة.

التفريع الثالث: على رأي الناصر، والهادي، والمنصور بالله، والشافعي وغيرهم، في كون الماء المستعمل غير مطهر فإذا انغمس الجنب في ماء كثير أو غسل عضواً من أعضائه بنية رفع الجنابة عنه، لم يكن الماء مستعملاً عندهم لا محالة وهو الأصح من قولي الشافعي ويخرج عن جنابته.

والحجة على ذلك: هو أن حكم النجاسة أقوى من حكم الاستعمال، فلو وقعت نجاسة فيما هذا حاله من المياه الكثيرة لم يزل حكمه في كونه مطهراً إذا كان غير متغير بها، فهكذا حال الاستعمال يكون أحق بذلك، وحكى صاحب (الشامل) عن الشافعي قولاً آخر، وهو أن الماء مع كونه كثيراً يكون مستعملاً ويخرج به عن جنابته، من جهة أن الاستعمال حاصل بجميعه وهو مانع من طريق الحكم فلا تؤثر فيه الكثرة، وهذا فاسد فإن ما هذا حاله يلزم أن يكون ماء البحر مستعملاً وهذا لا قائل به، إذ لا فرق بين كثرة وكثرة، بعد ما كانت الكثرة معلومة.

وإذا أدخل الجنب يده في ماء قليل بنية الاغتراف منه و التبرد به، فإنه لا يصير مستعملاً؛ لأن الاستعمال إنما يحصل حكمه بشرط حصول نية القربة بالغسل للجنابة وهي غير حاصلة فيما ذكرناه، وإن أدخلها بنية رفع الجنابة صار الماء مستعملاً وخرج عن جنابته باليد، كما لو أفاض الماء عليها بنية الجنابة، وإن انغمس الجنب في ماء قليل صار الماء مستعملاً وخرج عن جنابته وهو أحد قولي الشافعي المنصوص له، ولا يصير مستعملاً إلا بعد انفصاله عنه فلو توضأ منه رجل أو اغتسل منه قبل انفصاله عنه صح وضوؤه وغسله، لأنه ما لم ينفصل عنه فليس مستعملاً.

ووجه ذلك: أنا لو قلنا بأنه يصير الماء مستعملاً بأول ملاقاته لجزء من بدنه لوجب أن يكون الماء الذي يفيضه على عضو من أعضاء الطهارة مستعملاً بأول ملاقاته لأول عضو، وهذا لا قائل به، فعلى هذا إذا صب الجنب على رأسه ماء فإن نزل الماء عن رأسه متصلاً على ظهره وعنقه من غير فصل، أجزأه النازل من رأسه على ما مر عليه بعد رأسه لكونه متصلاً به، وإن قدرنا أن له شعراً كثيراً فوقع الماء على الشعر ثم تقاطر الماء من أعلى طبقات الشعر ومر في الهواء إلى ظهره أو بطنه فإنه لا يجزيه عما وقع عليه بعد انفصاله من الرأس في الهواء، لأن بنفس الانفصال عنه في الهواء قد صار مستعملاً.

وحكى الخضري[1] من أصحاب الشافعي أن الماء يصير مستعملاً ولا يخرج عن جنابته من جهة أنه لما لاقى أول جزء من بدنه أول جزء من الماء صار الماء مستعملاً بأول الملاقاة فإذا انغمس فيه صار منغمساً في ماءٍ مستعمل.

والمختار: ما قررناه أولاً على رأي من منع من التطهر بالماء المستعمل، والله أعلم بالصواب.

التفريع الرابع: إذا صلى الرجل بطهارة صلاة فرض، فإنه يستحب له أن يجدد الطهارة لصلاة بعدها، لما روى أنس بن مالك عن النبي ﷺ ((أنه كان يتوضأ لكل صلاة طاهراً كان أو غير طاهر))[2]. وروى ابن عمر (رضي الله عنهما) عن النبي ﷺ أنه قال: ((من توضأ على طهر كتب الله له به عشر حسنات))[3].

فإذا كان المصلي على طهارة ثم إنه جدد الطهارة ثانياً فهل يصير الماء المجدد به مستعملاً أم لا؟ والأقرب أنه يكون مستعملاً على رأي أكثر أئمة العترة، وهو أحد قولي الشافعي،

---

(١) محمد بن أحمد أبو عبدالله الخضري المروزي، أخذ عن أبي بكر الفارسي وكان يضرب به المثل في قوة الحفظ. نقل عنه الرافعي أنه خرج هو وأبو زيد (الفاشاني) قولاً: أن النار تؤثر في الطهارة كالشمس والريح، وهو كما قال السبكي في طبقاته ج٢/١٢٥، الخضري بفتح الخاء وكسر الضاد المعجمتين. قال ابن خلكان: توفي سنة ٣٨٠هـ.

(٢) وفيه عن أنس قال: كان النبي ﷺ يتوضأ لكل صلاة، وكنا نصلي الصلوات بوضوء واحد، وروايات للنسائي والبخاري والترمذي مع زيادة في بعضها.

(٣) أخرجه أبو داود والترمذي.

وله قول آخر: أنه لا يكون مستعملاً.

والحجة على ما قاله أئمة العترة: هو أن هذا الماء قد تعلقت به القُربة لتأدية الصلاة المفروضة، فلهذا وجب كونه مستعملاً كما لو توضأ للصلاة من غير طهارة.

وإن قام من النوم فغسل يده في ماء قليل فهل يصير الماء مستعملاً أم لا؟ والأقرب أنه يصير مستعملاً على رأي أصحابنا، وهو أحد قولي الشافعي، وله قول آخر: أنه لا يصير مستعملاً.

والحجة على ذلك: هو أن غسلهما قد تعلقت به القُربة فلهذا كان مستعملاً كالوضوء للنافلة.

وإن غسل رأسه مكان المسح فهل يصير الماء مستعملاً أم لا؟ والأقرب أنه يصير مستعملاً من جهة أن هذا قد تعلقت القُربة في تأدية وظيفة مسح الرأس من جهة أن الغَسل معظم[(١)] المسح كما أن المسح خفيف الغَسل.

التفريع الخامس: إذا توضأ الحنفي أو اغتسل للجنابة بماء قليل، فهل يصير الماء مستعملاً بوضوئه أو غسله أم لا؟ من جهة أنه لم يقصد بالوضوء والغسل قُربة، إذ لا يعتبر النية في الطهارات ولا يشترطها. فيه على المذهب احتمالات ثلاثة:

أولها: أنه لا يصير مستعملاً بحال؛ لأنه يتوضأ من غير نية، والماء إنما يصير مستعملاً بالنية، وإن أتى بالنية فإنه يعتقد أنها غير واجبة عنده فلهذا لم يزل الماء عن حكمه في التطهير.

وثانيها: أنه يصير مستعملاً بكل حال وإن لم ينو الطهارة به؛ لأنا نحكم بصحة صلاته لا محالة، ولهذا فإنا لا نوجب عليه قضاءها ولا يحكم بفسقه ولا يباح قتله. ولو كانت صلاته غير صحيحة لكان بمنزلة من لم يصلّ أو بمنزلة من صلى بغير طهارة، في مؤاخذته بهذه الأحكام، وهذا لا قائل به، فلما حكمنا بصحة صلاته دل على كون الماء مستعملاً بوضوئه وغسله، كغيره ممن يوجب النية في الوضوء والغسل.

---

(١) بمعنى تكرر المسح.

وثالثها: أنه يُنظر في حاله، فإن نوى به الطهارة كان مستعملاً؛ لأنه قد ارتفع به حدثه، وإن لم ينو به الطهارة لم يصر مستعملاً، كما لو توضأ به الشافعي من غير نية.

والمختار: على رأي القائلين بالاستعمال، أنه يصير مستعملاً، لأنه قد ارتفع به حدثه وأجزت صلاته، فأشبه وضوء غيره ممن يعتبر القُربة فيه بالنية، فأما من لا يرى خروج الماء بالوضوء والغسل عن الاستعمال وأنه باقٍ على التطهير لغيره كما قررناه من قبل، فلا كلام.

التفريع السادس: إزالة النجاسة ليست عبادة، ولهذا فإنه لا يفتقر إلى النية، لكن الماء يصير مستعملاً بإزالة النجاسة؛ لأنه رُفع بالماء مانع من الصلاة فأشبه رفع الحدث بالوضوء والغسل، فأما الغُسالة الرابعة فهي طاهرة مطهرة باتفاق بين أئمة العترة؛ لأنها لم يزل بها حكم شرعي، فلهذا لم تكن مستعملة فهي كالماء المستعمل للتبرد، وأما الغسالة الثالثة، فهي طاهرة؛ لأنه حكم بطهارة المحل بورودها عليه فوجب الحكم بطهارتها.

وهل تكون مستعملة فلا ترفع الحدث ولا النجس أو تكون رافعة لهما؟ والأقرب على رأي أهل الاستعمال، أنها مستعملة؛ لأنها أثرت في زوال مانع من الصلاة وهو النجاسة فأشبهت ما يرفع به الحدث. وعلى رأي السيد أبي طالب وهو قول أبي حنيفة وأحد قولي الشافعي، أنها طاهرة مطهرة تُستعمل في رفع الحدث وإزالة النجاسة جميعاً؛ لأنها كالرابعة على رأي المؤيد بالله، وأما الغسالة الثانية فإنها نجسة على رأي المؤيد بالله، فلا يُزال بها حدث ولا نجس، ويحكم عليها بالطهارة على رأي السيد أبي طالب وأبي حنيفة وأحد قولي الشافعي، وهل تكون مستعلمة أم لا؟ فعلى رأي السيد أبي طالب تكون مستعملة، وهو قول أبي حنيفة، فلا يُزال بها حدث ولا نجاسة، لأجل استعمالها. وعلى أحد قولي الشافعي أنها طاهرة يجوز إزالة الحدث والنجاسة بها، لا يتصل بها حكم الاستعمال، وأما الغسالة الأولى المتصلة بالنجاسة، فهي نجسة على رأي أئمة العترة ممن قال بأن الماء ينجس وإن لم يكن متغيراً، وهو قول أبي حنيفة وأحد قولي الشافعي وله قول آخر أنها لا تنجس إلا إذا تغيرت بالنجاسة.

فهذه التفريعات كلها إنما تكون على رأي من قال بتغير حكمه بالاستعمال، إما في كونه نجساً كما حكيناه عنهم، وإما في كونه غير مطهر ولا رافع للحدث ولا للنجاسة، فأما من

لا يرى بنجاسة الماء القليل إذا لم يتغير فلا رفع للاستعمال على مذهبه كما هو رأي القاسم، وهو المختار كما مر بيانه؛ لأن النجاسة إذا لم تكن مغيرة للماء فالاستعمال أضعف حكماً منها فلهذا لم تكن مغيرة لحكمه، وقد تم الكلام في الفصل الأول من باب المياه والله الموفق للصواب بلطفه.

الفصل الثاني: في بيان ما يجوز الوضوء به، ومالا يجوز

رفع الحدث وإزالة النجاسة، يجوز بالماء المطلق وهو ما نزل من السماء من ماء المطر، أو كان ذائباً من الثلج والبرد، أو ما كان نابعاً من الأرض، كماء البحار والآبار والأنهار وغير ذلك مما يكون قراحاً طيباً. وقد أوردنا الدليل على كون كل واحد من هذه الأمواء يجوز التطهر به بالأدلة الشرعية، فأغنى عن الإعادة.

مسألة: يجوز التطهر بالماء المُشَمَّس، ومعناها مالحقته حرارة لأجل[1] الشمس، عند أئمة العترة، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه، ولا يُعرف خلاف بين الأمة في جوازه.

فإن قُصد تشميسه بحَرّ الشمس فهل يكره التوضؤ به أم لا؟ فعند أئمة العترة أنه لا يكره، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه ومحكي عن أحمد بن حنبل.

والحجة على ذلك: هو أنه ماء لحقته الحرارة لأجل الشمس، فلا يكره كما لا يكره ماء البرك والأنهار، ولأنه ماء حصلت حرارته بعلاج، فلا يكره كما لو كانت حرارته بالنار.

وحكي عن الشافعي أقوال:

أحدها: مثل قولنا.

والثاني: يكره بكل حال وهو المنصوص له.

وله قول ثالث: يكره إذا كان مسخناً في آنية الصفر في البلاد الحارة دون غيرها.

(١) كلمة (لأجل) هنا، تبدو في غير مكانها، وقد تركناها كما هي في الأصل، ومعناها: بسبب الشمس.

وقول رابع: يكره في البدن دون الثياب.

وقول خامس: أنه يُرجع فيه إلى قول علماء الطب، فإن قالوا: إنه يورث البرص كره، وإلا لم يكره.

والمختار: أنه إذا سُخّن في آنية الصفر بالشمس، كُره وإلا لم يُكره، وعلى هذا يُحمل ما روت عائشة رضي الله عنها، أنها سخنت ماء في الشمس فقال لها الرسول ﷺ: ((لا تفعلي يا حميراء هذا فإنه يورث البرص))[1]. وروي عن عمر أنه كان ينهى عن الماء المُشَمَّس، وقال إنه يورث البرص، اعتمادا على ما روته عائشة.

وإنما كان هذا مختاراً؛ لأن مُسْتَنَدَهُ الخبر دون القياس، وليس هذا يختص هذا الموضع، بل كل موضع تعارض فيه القياس والخبر، فالعمل على الخبر هو المختار في كل موطن إلا أن يكون الخبر منسوخاً أو يعرض له عارض يبطله، من جهة أن كلام صاحب الشريعة لا يقاومه كلام القياس، وهو معصوم والقائس ليس معصوماً، فلهذا كان مختاراً.

وإذا قلنا بكراهته فَبَرَّدَ المشمس، فهل تبقى الكراهة فيه أم لا؟ والأقرب أنها لا تبقى؛ لأن العلة هي حصول الحرارة بالشمس وقد زالت بالتبريد فلا تبقى الكراهة، وهو أحد أقوال الشافعي، وحكي عنه قول آخر أنها لا تزول الكراهة، والحق ما ذكرناه؛ لأنه قد زال العارض الموجب للكراهة فزالت في نفسها.

مسألة: وإن سُخن الماء بالنار لم يُكره التطهر به عند أئمة العترة، وهو محكي عن الفرق الثلاث: الحنفية والشافعية والمالكية، سواء سُخن بالوقود الطاهر أو الوقود النجس.

والحجة على ذلك: ما روى شريك[2] أنه قال: ((اجتنبت وأنا مع رسول الله في سفر

---

(١) جاء في البحر أن الحديث حكاه صاحب (المهذب) ونحوه في (الشفاء)، وعزاه في (التلخيص) إلى الدار قطني وابن عدي في (الكامل)، وغيرهم عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة، وهو من طريق خالد بن إسماعيل الذي روي أن ابن عدي قال فيه: كان يضع الحديث. وأضاف في حاشية البحر ما لفظه إشارة إلى خالد: وتابعه وهب بن وهب أبو البحتري، عن هشام، قال: ووهب شر من خالد، وتابعهما الهيثم بن عدي عن هشام. رواه الدار قطني، والهيثم كذبه يحيى بن معين، وتابعهم محمد بن مروان السدي وهو متروك. أخرجه الطبراني في (الأوسط) من طريقه.

(٢) شريك بن سحماء البلوي الأنصاري (مولاهم) الذي حصلت له قصة اللعان المشهورة.

فجمعت أحجاراً وسخنت ماء فاغتسلت به، فأخبرت النبي ﷺ فلم ينكر عليّ))[1]. فتقريره إياه على ذلك فيه دلالة على عدم الكراهة فيه.

وحكي عن مجاهد أنها تكره الطهارة بالماء المسخن بكل حال.

وقال أحمد بن حنبل: إن سُخن بالوقود الطاهر جاز التطهر به، وإن سُخن بالوقود النجس كرهت الطهارة به.

والمختار: ما عليه علماء العترة وفقهاء الأمة، لما روى ابن عباس رضي الله عنه ((أن الرسول ﷺ دخل حماماً في الجحفة[2] فاغتسل فيه))[3]، ولأن الحرارة صفة عارضة للماء فلا يكره التطهر به كالبرودة.

ولا يكره التطهر في الوضوء والغسل بماء زمزم عند أئمة العترة، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه ومالك.

والحجة: قوله تعالى: ﴿**فَلَمْ تَجِدُواْ مَاءً فَتَيَمَّمُواْ**﴾[النساء:٤٣]. فهو مأمور بالتطهر به ولا يجوز التيمم مع وجوده، وما كان مأموراً به فليس مكروهاً.

وحكي عن أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه: أنه يكره.

وحجته على هذا: ما روي عن العباس بن عبدالمطلب رضي الله عنه[4] أنه قال في زمزم:

---

(١) وروي أن الصحابة تطهروا بالماء المسخن بين يدي رسول الله ولم ينكر عليهم، أورده في (التلخيص) وفيه روايات من طريق الهيثم بن دريد الراوي له عن أبيه عن الأسلع، قال في حاشية البحر: وهو(يعني الهيثم) وأبواه مجهولان، والعلاء بن الفضل المنقري، راويه عن الهيثم فيه ضعف، وقد روي تسخين الماء على عهد رسول الله عن جماعة من الصحابة فعلوا ذلك، ومنهم عمر بن الخطاب. وروي نحو ذلك عن ابن عمر وابن عباس وسلمة بن الأكوع. رواه الدار قطني وصححه.

(٢) مكان بين مكة والمدينة وهي ميقات أهل الشام، ومن ورد عليها.

(٣) حكاه في الشفاء.

(٤) أبو الفضل العباس بن عبدالمطلب عم رسول الله ﷺ كان يكبر النبي بسنتين أو ثلاث، وسئل أنت أكبر أم رسول الله؟ فقال: هو أكبر مني وأنا ولدت قبله. رواه السيد أبو طالب. حضر مع النبي ﷺ ليلة العقبة لبيعته الأنصار، وخرج إلى بدر مع المشركين فأسر ففادى نفسه وبني أخويه عقيلاً ونوفلاً ومسلماً، وعذره النبي ﷺ في الإقامة بمكة لأجل سقايته، ولقي النبي ﷺ في سفر الفتح مهاجراً فرجع معه فكان سبباً لحقن الدماء، ثم خرج إلى حنين وثبت حين انهزم الناس وصاح فيهم فرجعوا وانهزم المشركون. وكان النبي ﷺ يجله والخلفاء من بعده. كان جواداً أعتق سبعين عبداً. توفي يوم الجمعة لاثنتي عشرة خلت من رجب سنة ٣٤هـ. وهو ابن ثمان وثمانين سنة وصلى عليه عثمان وقبره بالبقيع. (مقدمة الأزهار).

«لا أحلها لمغتسل، وهي لشارب حل وبَلّ»[1]. فإن هذا محمول على أنه قال ذلك في وقت [قِلّة] الماء وكثرة من يطلب الشرب منها، فكرهه من أجل ذلك.

وقوله: حل. أي: حلال طيب.

وقوله: وبل بفتح الباء بنقطة من أسفلها، ومعناه: مباح، بلغة حِمْير.

وقال أبو عبيدة[2]: وبَلّ أي شفاء، من قولهم: بل فلان من مرضه إذا شفي منه وبرأ.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة وفقهاء الأمة، من أجل الظواهر الشرعية التي ذكرناها في طهارة الأمواء من جهة الكتاب والسنة، فإنها عامة في جميع الأمواء إلا ما خصته دلالة، وأيضاً فإن الصدر الأول من الصحابة والتابعين وتابعيهم إلى يومنا هذا يتطهرون بها من غير نكير، وكونها في موضع شريف لا يمنع من التطهر بها كما لو انصب المَطَرُ من ميزاب الكعبة والحرم.

مسألة: وما عدا ذلك من الأمواء، نحو ماء الورد وهو الذي يعتصر من الورد وماء العصفر وماء الزعفران، وهذا هو الذي يكون معتصراً منهما، فلا يجوز التطهر به عند أئمة العترة وهو قول الفريقين، وهو محكي عن مالك وهو مذهب عامة العلماء إلا ما يحكى عن الإمامية، فإنهم جوزوا الوضوء بماء الورد، وهو محكي عن الصادق[3]، وحكوا عنه أنه سُئل عن التطهر به فجوزه وقال: ما زاد إلا طيباً[4]. وعن الأصم أنه جوز رفع الحدث بكل مائع

(١) أسنده في جواهر الأخبار إلى الانتصار. ج٢/٣٧ بحر، وأورده ابن الأثير في النهاية في مادة (بلّ) دون أن يذكر راويه.

(٢) معمر بن المثنى المعروف بأبي عبيدة. لغوي إخباري ولد ومات بالبصرة بين سنتي ٧٢٨ / ٨٢٥م، زار بغداد ودرس على أبي عمرو بن العلاء، ويونس بن حبيب، فصار أحد ثلاثة تعاصروا وتنافسوا، هو وأبو زيد والأصمعي. ألف نحو مأتي رسالة في اللغة والقرآن والحديث والأخبار والأدب والتاريخ، وأخرج أول رسالة في مجاز القرآن. ا.هـ. ملخصاً من الموسوعة العربية ج١/٣٦.

(٣) أبو عبدالله جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين السبط عليه السلام، أحد أعلام الحديث والفقه بالمدينة. روى عن أبيه وجده من قبل أمه القاسم بن محمد بن أبي بكر، وعن عطاء ونافع وآخرين، وأخذ عنه مالك والسفيانان (الثوري، وابن عيينه) وآخرون، ووثقه الشافعي وابن معين. وعن أبي حنيفة: ما رأيت أفقه منه. قال أبو حاتم: هو ثقة لا يسأل عن مثله. توفي سنة ١٤٨هـ عن ثمان وستين سنة ودفن في البقيع في قبة آل البيت عليهم السلام.

(٤) الكلام لجعفر الصادق ولعله اجتهاد خاص به.

طاهر، وعن بعض الفقهاء[1] جواز التطهر بالخلّ.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**فَلَمْ تَجِدُواْ مَاءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيْدَاً طَيِّبَاً**﴾[النساء:٤٣]. فلم يجعل بين التيمم وعدم الماء مرتبة، وفي هذا دلالة على أنه لا يجوز التطهر بغير الماء، ولأن الصحابة (رضي الله عنهم) وغيرهم من التابعين وتابعيهم إلى يومنا هذا قد كانوا يسافرون ويعدمون الأمواء في المفازة، ولم يُعلم بأن أحداً منهم توضأ بغير الماء ولا عدل إليه[2].

فإن قال قائل: فهل يكون من قال بجواز التطهر بغير الماء، خارقاً للإجماع لما ذكرتموه من عمل الصحابة، والقياس على خلاف قوله؟

قلنا: معاذ الله أن يُعَدُّوا خارقين للإجماع والمسألة اجتهادية، وما هذا حاله من المسائل فلا يكون المخالف فيها خارقاً؛ لأنهم وإن أجمعوا على جواز التطهر بالماء فلم يجمعوا على منع التطهر بغيره، فلو صدر منهم هذا الإجماع لكان من خالف يكون خارقاً لإجماعهم، ولكنهم سكتوا عن تحريم التطهر بغيره ولهذا جرى فيه الخلاف.

وهل يجوز التطهر بماء الزعفران أم لا؟ وقد قدمنا ذكر هذه المسألة وذكرنا أن الزعفران إن كان غالباً على الماء لم يجز التطهر به إجماعاً من أئمة العترة وفقهاء الأمة، وإن كان مخالطاً غير غالب لم يجز التطهر عند أئمة العترة، وهو قول الشافعي.

وقال أبوحنيفة وأصحابه: يجوز التطهر به، وهو المختار كما مر تفصيله بأدلته فأغنى عن الإعادة.

وهل يجوز التطهر في رفع الحدث والنجاسة بالماء الذي يقطر من أعواد الشجر عند كسرها أم لا؟ يحكى عن الإمام المنصور بالله: جواز التطهر بما هذا حاله.

والحجة على هذا: قوله ﷺ: ((خلق الماء طهوراً))، وما هذا حاله فإنه لم يتغير بطاهر ولا بنجس يغير شيئا من أوصافه، فجاز التوضؤ به كالماء القراح، وقال: لا فرق بين أن

---

(١) من فقهاء الحنفية.

(٢) إلى غير الماء.

يجريه الله في عود أو حجر.

والذي عليه أكثر أئمة العترة وهو قول أبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه، أنه لا يجوز التطهر به.

والحجة على ذلك: من الظواهر القرآنية والأخبار الدالة على انحصار التطهر بالماء فأغنى عن الإعادة.

والمختار: ما عول عليه أكثر أئمة العترة وأكثر الفقهاء وإن لم يزل عنه اسم الماء، فقد زال عنه مطلق اسم الماء، فإنه لا يقال فيه: إنه ماء، ولكن يقال: ماء عنب وماء شجر، وغير ذلك من الأوصاف، ولأنه إذا لبث في الإناء فإنه يتغير ويستحيل عن كونه ماء فلو كان ماء لم يتغير مع الإقامة.

قوله: إنه قد اندرج تحت الظواهر الدالة على كونه مطهراً فوجب العمل عليها.

قلنا: قد دل الدليل على كونه مخصوصاً منها فعملنا بالعمومات فيما تناولته والمخصصات فيما تناولته، توفقةً بين الأدلة وعملاً بما دلت عليه بحسب الوسع.

قوله: لا فرق بين أن يجريه الله تعالى في الأعواد أو في الأحجار والصخور.

قلنا: الأحجار والصخور لا تكسبه تغيراً فلهذا جاز التطهر [به] و[هو] يخالف ما يجري في الأعواد والشجر فإنه يخالطه، فلا جرم أذهب عنه اسم مطلق الماء، فلم يجز التطهر به كماء اللحم وماء الباقلا فافترقا.

مسألة: النبيذ نجس فلا يجوز التطهر به ولا بشيء من الأنبذة، عند أئمة العترة وهو قول الشافعي ومالك، وحكي عن أبي حنيفة: جواز التطهر بنبيذ التمر المطبوخ في السفر عند عدم الماء، وقد قدمنا هذه المسألة وحكينا فيها الخلاف فأغنى عن التكرير، لكنا نزيد هاهنا إيراد ما تعلقوا به ونبطله.

الانتصار: يكون بإبطال ما اعتمدوه، وقد احتجوا بخبر ابن مسعود ليلة الجن.

قلنا: قد أبطلناه من قبل ونزيد هاهنا فنقول: قد روى هذا الحديث أبو زيد مولى عمرو بن حريث وهو ضعيف، وروى النخعي عن عبدالله بن مسعود أنه قال: لم أكن مع الرسولﷺ ليلة الجن ووددت أني كنت معه. وروى الشعبي[1] عن علقمة[2] قال: قلت لابن مسعود: أكنت مع النبي ﷺ ليلة الجن؟ فقال: لا، لم يصحبه أحدٌ منا. خرَّجهما مسلم[3] في كتابه.

وعلى أن الذي توضأ به لم يكن مطبوخاً وإنما كان نيئاً؛ لأن العرب لا تعرف الطبخ، وعندكم أنه لا يجوز بالنيئ بحال.

ولأنه لم يكن نبيذاً وإنما نبذ فيه تمرات لاجتداف ملوحته[4] . وإنما سماه نبيذاً لما كان يصير إليه، كما قال تعالى: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْراً﴾[يوسف:٣٦]. ولهذا قال: ((تمرة طيبة)).

قالوا: روى ابن عباس أن النبي ﷺ قال: ((النبيذ وضوء من لم يجد الماء))[5].

قلنا: إن هذا الحديث رواه المسيب بن واضح وهو ضعيف، وقيل: إنه وهم فيه، وإنما هو عن عكرمة وهو لم يشهد الرسول ﷺ، فيكون موقوفاً عليه.

قالوا: روي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب أنه قال: لا بأس بالوضوء بالنبيذ، ولا

---

(١) أبو عمرو عامر بن شراحيل بن عبد الشعبي من همدان، كان فقيهاً، وراوية للحديث، وعالماً بالمغازي والسير. قال مكحول: ما رأيت أعلم بسنة ماضية من عامر الشعبي. وقال ابن سيرين لأبي بكر الهذلي: الزم الشعبي، فلقد رأيته يستفتى وأصحاب رسول الله ﷺ في الكوفة. مات سنة ١٠٤هـ، وقيل: سنة ١٠٧هـ. عن ٨٢ سنة. (طبقات الفقهاء ٨٢).

(٢) علقمة بن مراد الحضرمي، محدث، ثقة، ثبت، روى عن سعيد بن عبيدة، وسليمان بن بريدة. وعنه سفيان، وشعبة، توفي آخر ولاية خالد القسري. (راجع طبقات ابن سعد ج٦/٣٣١، والتقريب ج٢/٣١، والجرح والتعديل ج٢/٤٠٦. ا.هـ در السحابة ٧٩٩).

(٣) مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري الإمام الحافظ صاحب التصانيف والصحيح. خرج له الترمذي والمرشد بالله وأبو الغنائم الرسي. (طبقات الزيدية (خ) ٢/٣٤٢، تهذيب التهذيب).

(٤) هكذا في الأصل جاءت كلمة (احتداق) غير معجمة والمراد بها امتصاص ملوحة الماء، ولعلها: (اجتداف).

(٥) رواه البيهقي في سننه والدار قطني في مسنده. وجاء في (مجمع الزوائد) للهيثمي بلفظ: ((النبيذ وضوء لمن لم يجد غيره)).

يقول مثل هذا إلا عن توقيف من جهة الرسول ﷺ.

قلنا: هذا ليس مشهوراً عن أمير المؤمنين وإنما يرويه الحارث الأعور [1]، وهو ضعيف، وقد قال الشعبي: هو كذاب، ورواه أيضاً مزيدة بن جابر [2]، وهو مجهول لا يُعَوَّل على حديثه.

قالوا: طهارة فلم تختص بجنس واحد، كالاستنجاء فإنه مخير فيه بين الحجر وغيره.

قلنا: نعارضه بقياس مثله، وهو أنا نقول: مائع لا يجوز الوضوء به في الحضر فلم يجز في السفر كالخل، أو مائع لا يجوز الوضوء به مع وجود الماء فلا يجوز مع عدمه كالخل، ثم نقول: لو كان النبيذ كالاستنجاء لكان مخيراً بين النبيذ والماء كما يُتخير في الاستنجاء وأنتم لا تقولون بذلك.

قالوا: الرجلان والرأس عضوان من أعضاء الوضوء فثبت فيهما بدل في الطهارة كالوجه واليدين.

قلنا: هذا فاسد بالمعارضة، فإن الوجه واليدين عضوان من أعضاء الوضوء فلا يثبت فيهما بدل كالرأس والرجلين، ثم نقول: لو كان الرأس والرجلان كالوجه واليدين كما

---

(١) أبو زهير الحارث بن عبد الله الأعور الهمداني الخارفي (نسبة إلى خارف في حاشد باليمن) الكوفي، ويقال: الحوتي (بالمثناة من فوق) قال في تهذيب التهذيب: نسبة إلى حوت بطن من همدان. ا.هـ. ولعل الصحيح إلى حوث بالثاء المثلثة، مدينة في حاشد. روى عنه الحديث جماعة منهم: الشعبي، وأبو إسحاق السبيعي، وعطاء. وضعفه جماعة من الرواة والفقهاء، ووصفه البعض بالكذب والمغالاة في حبه علياً عليه السلام. توفي سنة ٦٥هـ. جاء في ترجمته في تهذيب التهذيب للحافظ ابن حجر ما لفظه: وقال ابن عبدالبر في كتاب (العلم) له، لما حكي عن إبراهيم أنه كذب الحارث أظن الشعبي عوقب بقوله في الحارث: كذاب ولم يبن من الحارث كذبه، وإنما نقم عليه إفراطه في حب علي. وقال ابن سعد: كان له قول سوء وهو ضعيف في رأيه...إلخ. وقال ابن شاهين في (الثقات): قال أحمد بن صالح المصري: الحارث الأعور ثقة ما أحفظه وما أحسن ما روى عن علي، وأثنى عليه. قيل له: فقد قال الشعبي: كان يكذب. قال: لم يكن يكذب في الحديث إنما كان كذبه في رأيه. وقرأت بخط الذهبي في الميزان: والنسائي مع تعنته في الرجال، قد احتج به والجمهور على توهينه مع روايتهم لحديثه في الأبواب، وهذا الشعبي يكذبه ثم يروي عنه، والظاهر أنه يكذب حكاياته لا في الحديث. ا.هـ. بلفظه ج٢/١٢٧.

(٢) هو مزيدة بن جابرالعبدي. روى عن النبي ﷺ، وروى عن أبيه وأمه، وعنه: الحكم بن عتيبة، ومحمد بن عبدالرحمن بن أبي ليلى، وحجاج بن أرطأة، وغيرهم. ا.هـ. (راجع تهذيب التهذيب ج١٠/٩٢)، وهو مشتبه بآخر اسمه مزيدة بن جابر.

زعمتم لثبت فيهما مقصوراً عليهما كما ثبت ذلك في الوجه واليدين، فلما كان بدلهما عاماً في جميع الأعضاء بطل القياس. على أن هذه الأقيسة التي أوردتموها لنصرتكم إنما هي من الأقيسة الطرديه التي لا يعول عليها، وما أوردناه من الأقيسة فهو مثلها، و لم نوردها اعتماداً عليها وإنما أوردنا معارضة الفاسد بالفاسد، وهو مقصد في الجدل ينتحيه النظار من الفقهاء ويجعلونه عمدة فيما هذا سبيله، فأما ما يُعوَّل عليه في تقرير الأحكام الفقهية ويُعتَمَد في مجاري المضطربات الاجتهادية، فهي الأقيسة المخيلة والشبهية، وستراها مقررة في أثناء هذا الكتاب وغضونه بمعونة الله تعالى وحسن توفيقه.

مسألة: الماء إذا تنجس بأي نجاسة كانت، فلا يجوز التطهر به عند أئمة العترة وفقهاء الأمة، على حد اختلافهم في كيفية تنجس الماء، ولا يعرف في ذلك خلاف، وهم وإن اختلفوا في الصلاة في الثوب النجس كما سنقرره، فلم يختلفوا في أنه لا يجوز التوضؤ بالماء النجس، والنبيذ وإن كان نجساً عندنا لا يحل شربه ولا التطهر به فإنه طاهر عند أبي حنيفة يجوز التطهر به كما سبق تقريره.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ**﴾[المدثر:٥]. والرجز: هو القذر والنجس، وعند مجاهد: هو الصنم. والأول هو المستعمل في اللغة، ومن استعمله في التطهر فلم يهجره، وقوله تعالى: ﴿**وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ**﴾[الأعراف:١٥٧]. و لم يفصل، وهو من جملة الخبائث، ومن توضأ به فلم يحرمه. وقوله ﷺ: «لا يبولن أحدكم في الماء الراكد». و لم ينه عنه إلا من أجل تنجيسه به. وقوله (عليه الصلاة والسلام): «إذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يُدخل يده الإناء حتى يغسلها ثلاثاً». وما ذلك إلا من أجل النجاسة.

ومن طريق القياس، وهو قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**﴾[المائدة:٣]. و لم تحرم إلا من أجل نجاستها، فهكذا ما شاركها في النجاسة مقيس عليها في التحريم والمنع من استعماله، وقوله ﷺ: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً»، وما ذاك إلا من أجل نجاسته فيجب[1] في كل ما كان نجساً من غير فصل.

---

(١) التحريم والمنع من الاستعمال.

وإذا حكمنا بنجاسة الماء لم يجز التطهر به في رفع الحدث ولا رفع النجاسة عند أئمة العترة وفقهاء الأمة كما مر بيانه، للظواهر الشرعية الواردة في منع ذلك، ولأنه نجس في نفسه فلا يجوز كونه مطهراً، وهل يجوز الانتفاع بهذا الماء في غير الطهارة أم لا؟ فيه مذاهب ثلاثة:

أولها: أنه لا يجوز الانتفاع به، وتجب إراقته سواء كان متغيراً بالنجاسة أو غير متغير بها، وهذا هو الذي ذكره الأخوان: السيد المؤيد بالله والسيد أبو طالب، وهو محكي عن الشافعي ومالك وغيرهم من الفقهاء.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ**﴾[المدثر:٥]. وقوله عليه السلام: ((إذا وقع الحيوان في السمن أُريق المائع وقَوِّر ما حولي الجامد))[1]. وهذا فيه دلالة على أنه لا يجوز الانتفاع به؛ لأنه لو كان طاهراً لم يقل بإراقة المائع، لأنه في محل تعليم الشرع فلا يجوز فيها إغفال البيان عن موضع الحاجة.

وثانيها: أنه يجوز الانتفاع به فيما يكون استهلاكاً له، نحو سقي الزرع وبَلّ الطين وما أشبه ذلك مما يكون مغلوباً بالاستعمال فلا تُرى له عين، وسواء كان متغيراً أو غير متغير.

والحجة على ذلك: هو أن ما هذا حاله فقد جرى به عرف المسلمين من غير نكير في الأمصار والأقاليم، وقد قال عليه السلام: ((ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن)). ولأن في إضاعته من غير نفع يستهلك فيه، حرجاً ومشقة، وهذا شيء يحكى عن الإمام المنصور بالله.

وثالثها: فإنه يُنظر فيه فإن كان متغيراً بالنجاسة فإنه لا يجوز الانتفاع به في أمر من الأمور، وإن كان غير متغير بها جاز الانتفاع به في بلّ الطين وسقي الدواب والطير. وهذا شيء يحكى عن أبي حنيفة وأصحابه.

---

(١) عن ميمونة أن رسول الله ﷺ سئل عن فأرة وقعت في السمن. فقال: ((ألقوها وما حولها وكلوا سمنكم)). أخرجه البخاري. وجاء الحديث بلفظ آخر عن أبي هريرة. ا.هـ. (جواهر).

والحجة على ذلك: هو أنه إذا كان متغيراً بالنجاسة فهو نجس بالإجماع فلا يجوز الانتفاع به ولا مساغ للاجتهاد فيه؛ لأنه مجمع على تنجيسه، فأما إذا كان غير متغير بالنجاسة فهو في محل الاجتهاد كما قررناه من قبل، وإذا كان مما قد وقع فيه خلاف الأمة، جاز الانتفاع به في الاستهلاكات التي ذكرناها، لأنه متى كان مختلفاً فيه فالأقوال فيه صائبة لكونها اجتهادية، فمن انتفع به لم يكن هناك محذور يقع فيه فلهذا وقعت التفرقة بين ما يتغير وبين ما لا يتغير.

فأما بيعه فسيأتي الكلام عليه في البيوع بمعونة الله تعالى.

والمختار: ما قاله الإمام المنصور بالله، من جواز الانتفاع به فيما ذكر.

والحجة على ذلك: هو أن الانتفاع به مع قيام المانع يكون رخصة من جهة الله تعالى لعباده؛ لأنا لا نريد بالرخصة إلا أن سبب التحريم قائم مع الإباحة كما نقول في إباحة أكل الميتة للمضطر في المخمصة، وكما نقول في بيع السَّلَم فإنه رخصة في بيع ما ليس عنده، وهاهنا سبب التحريم قائم وهو النجاسة، لكن الشرع قد دل على الرخصة لما روي عن النبي ﷺ: ((من لم يقبل الرخصة فعليه من الأثم مثل جبال عرفات))[1]. وفي حديث آخر: ((إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه))[2] فمن أجل ذلك انتحال الرخصة فيما هذا حاله هو الأقرب، وكيف لا وفيه من تيسير الحال وتسهيل الأمر ما لا يخفى، وقد قال الله تعالى: ﴿**يُرِيْدُ الله بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾[البقرة:١٨٥].

الانتصار: قال المانعون من جواز الانتفاع به: الآيات والأخبار دالة على المنع منه في حالة من الحالات فيجب اتباعها.

قلنا: إنما يندرج تحت هذه العمومات إذا كان نجساً ونحن لا نسلم نجاسته، بل لما ذكرناه من عمل المسلمين زالت نجاسته وحُكِمَ بطهارته، ثم إنا وإن سلمنا أن نجاسته باقية لكنا

---

(١) رواه أحمد بن حنبل في مسنده والهيثمي في مجمع الزوائد.

(٢) رواه الطبراني في الكبير والهيثمي في مجمع الزائد وغيرهما، وقد جاء بألفاظ مختلفة، منها: ((إن الله يحب أن تقبل رخصه..)) و((إن الله يحب أن تؤتى عزائمه)) و((إن الله يحب أن يؤخذ برخصه..)) رواه البزار والطبراني عن ابن عباس، وكذا أحمد وابن خزيمة عن ابن عمر.

نقول: قد سقط حكمها لما قررناه من حديث الرخصة الذي أشار إليه الشرع، فإذاً إنما كان مندرجاً تحت العموم، إما بثبوتها وتقرير حكمها وهو الإثم، ونحن لا نسلمها في هذه الصورة، ولو سلمناها فلا نسلم بقاء حكمها، وإذا كان الأمر كما قلناه بطل اندراجه تحت ما ذكروه من العمومات الدالة على منع الانتفاع به.

قالوا: أمر بإراقة السمن لما وقعت فيه النجاسة فيجب في الماء مثله.

قلنا: الماء مخالف لجميع المائعات كلها، ولهذا فإنها تنجس بملاقاة النجاسة قليلة كانت أو كثيرة، تغيرت بالنجاسة أو لم تتغير، بخلاف الماء فإن الخلاف فيه واقع في قليله هل ينجس إذا لم يكن متغيراً أم لا؟ كما قررناه من قبل فافترقا، وأيضاً فإن الحاجة إلى الماء ليس كالحاجة إلى السمن فلا يلزم من اغتفار نجاسة ما تمس الحاجة إليه ويعظم الافتقار إلى الانتفاع به، اغتفار نجاسة مالا تمس الحاجة إليه.

قالوا: نجس فلا يجوز الانتفاع به من غير ضرورة كالميتة.

قلنا: لا نسلم كونه نجساً فإنه لو كان نجساً لم يستعمله المسلمون في الأمصار والأقاليم، ثم وإن سلمنا كونه نجساً فالمعنى في الأصل كونه نجساً يُنتَفَع به مع بقاء عينه، وما نحن فيه ليس له عين فلهذا جاز الانتفاع به، ويؤيد ما قلناه أنه إذا كان ينتفع به مع بقاء عينه فهو مماثل للميتة في التحريم والمنع؛ لأن بقاء عينها يكون لها قدر وارتفاع وزنٍ في نظر الشرع، ونحن مأمورون باستقذارها والبعد عنها لركتها ونزول قدرها، بخلاف ما لا عين له مرئية، فإن استعماله في الاستهلاكات مطابق لنظر الشرع في إ زالتها وإذهاب أعيانها، فلا جرم انقطعت عن الميتة لما ذكرناه وذلك يفسد القياس على الميتة فافترقا.

الانتصار على أبي حنيفة: قالوا: ما كان متغيراً بالنجاسة فهو ممنوع استعماله بخلاف ما لم يتغير بها.

قلنا: أهل الإجماع لم يفصلوا بين المتغير وغير المتغير في جواز الاستعمال فلا معنى للتفرقة بينهما، والتفرقة بينهما تكون تحكماً لا مستند له.

قالوا: ما كان متغيراً فهو نجس بالإجماع بخلاف ما لم يكن متغيراً فهو في محل الاجتهاد

ومخالفه يتناوله الوعيد، بخلاف ما كان مختلفاً فيه فلا وعيد فيه.

قلنا: لا نسلم انعقاد الإجماع على نجاسة ما هذا حاله ولو اعتقدوا النجاسة لما استعملوه، ثم لو سلمنا انعقاد الإجماع على نجاسته فإنا نحمله على الانتفاع به فيما ليس يُعَد استهلاكاً في العادة، على أنا نقيس المجمع عليه على ما كان مختلفاً فيه بجامع كونه نجساً، فنقول: نجس فجاز الانتفاع به فيما يزيل عينه كالمختلف فيه، فبطل ما توهموه.

مسألة: ذهب أئمة العترة إلى أن الوضوء بالماء المغصوب لا يجزي ولا تنعقد الصلاة به، وهو محكي عن داود من أهل الظاهر.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ**﴾[البقرة:١٨٨]. فنهى عن استهلاك مال الغير، ولا شك أن الوضوء به استهلاك له، وقوله ﷺ: ((لا يحل مال امرءئ مسلم إلا بطيبة من نفسه))[1]. وهذا لم توجد فيه طيبة في نفس مالكه، فظاهر الآية والخبر دال على المنع من استعماله، فالآية ناهية، والنهي دال على الفساد فيما كان عبادةً، والوضوء عبادة لقوله ﷺ: ((الوضوء شطر الإيمان))[2]. ولأنه يفتقر إلى النية فكان عبادة كالصلاة، والخبر دال على تحريمه ومنعه بطريق النفي دون النهي، وهو أبلغ في عدم الإجزاء من النهي فلهذا قضينا بكونه غير مجزئ للصلاة.

والحجة الثانية: من جهة القياس، وهو أنه ممنوع من استعماله فلم يجز الوضوء به كالنجس. أو نقول: عبادةٌ تُؤدَّى بالمال فلا يجوز أداؤها بالمغصوب كالكفارة، فهذه حجج ثلاث دالة على بطلان التوضؤ بما كان مغصوباً أو مسروقاً من الأمواء.

وذهب جميع الفرق الثلاث: الحنفية والشافعية والمالكية إلى جوازه مع كونه مكروهاً، وهو قول المعتزلة.

---

(١) وفي لفظ: ((.. إلا بطيب نفس منه)). و((..عن طيب نفس منه)). و((.. من طيب نفس منه)). و((لا يحل مال رجل مسلم لأخيه إلا ما أعطاه)). رواه أحمد في مسنده والبيهقي والدار قطني.

(٢) بقية الحديث ((... والحمد لله تملأ الميزان، وسبحان الله والحمدلله تملآن ما بين السماء والأرض، والصلاة نور، والصدقة برهان، والصبر ضياء، والقرآن حجة لك أو عليك، كل الناس يغدو فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها)). أخرجه مسلم والترمذي عن أبي مالك الأشعري.

والحجة لهم على ذلك: الظواهر القرآنية كقوله تعالى: ﴿**وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً**﴾[الفرقان:٤٨]. وقوله تعالى: ﴿**وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ**﴾[الأنفال:١١]. فلم يعتبر في الماء شيئاً سوى كونه طاهراً ولم يذكر كونه حراماً ولا حلالاً، وفي هذا دلالة على أن كونه حلالاً، لا يشترط في صحة التوضؤ به.

الحجة الثانية: الأخبار المروية، كقوله ﷺ: ((خلق الماء طهوراً لا ينجسه إلا ما غير ريحه أو لونه أو طعمه)). وقوله ﷺ: ((الماء لا يجنب)) و ((الماء لا ينجس))، فهذه الأخبار كلها دالة على صحة التوضؤ بما كان طاهراً، ولم يعترض لما عداه من كونه حراماً، فدل ذلك على كونه مجزياً بظاهرها، فمن ادعى إخراجه عن هذه الظواهر كان مدعياً لخلاف الظاهر فلا بد من إقامة الدلالة على ذلك.

الحجة الثالثة: من جهة القياس، وهو أنه ماء مطلق فجاز التوضؤ به كالماء الحلال.

والمختار: ما عول عليه أئمة الآل من كونه غير مجز في تأدية الصلاة.

والحجة على ذلك: ما أوردوه من الآيات والأخبار والأقيسة، ونزيد هاهنا حججاً ثلاثاً بعون الله تعالى:

الحجة الأولى: أنا نقول: الوضوء مأمور به بدليل قوله تعالى: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ**﴾[المائدة:٦]. والغصب منهي عنه بدليل قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ**﴾[البقرة:١٨٨]. فلو جوزنا فعل الوضوء بالماء المغصوب لكان العبد مأموراً بفعله منهياً عنه، فيكون الوضوء مطلوباً غير مقبول، وهذا محال.

لا يقال: إن كونه مأموراً متعلق بفعل الوضوء، وكونه منهياً متعلقاً بالغصب، وهما وجهين للفعل متقاربين فلا يلزم فيه مناقضة؛ لأنا نقول: هذا فاسد لأنه لا يعقل هناك تغاير بينهما من جهة اتحادهما، وبيانه أنا نقول: إن متعلق الأمر على زعمكم هو فعل الوضوء بالماء المغصوب، وعلى قولنا متعلق النهي هو فعل الوضوء بالماء المغصوب، فهما متحدان كما ترى، أعني متعلق الأمر والنهي، فيلزم ما ذكرناه؛ لكونه مأموراً به منهياً عنه وأنه محال.

الحجة الثانية: فعل الوضوء طاعة لله تعالى؛ لأنه من جملة العبادات وكل عبادةٍ فهي

طاعة، وفعل الغصب يكون معصية لله تعالى، فلو جوزنا التوضؤ بالمـــاء المغصـــوب علـــى زعمكم لكان طاعة من حيث كونه عبادة، ومعصية من جهة كونه مغصوباً لايحل فعلـــه، فيلزم أن يكون العبد بالتوضؤ بالماء المغصوب، مطيعاً عاصياً [في وقت واحد]، وما هذا حاله فلا خفاء بفساده.

لايقال: إن كونه طاعة لم يلاق كونه معصية، وكونه معصية لايلاقي كونه طاعة وإذا لم يتلاقيا لتغاير المتعلقين فيهما لم يكن ذلك مؤدياً إلى فساد، فلا جرم جاز أن يكون مطيعاً بفعل الوضوء وعاصياً بكونه غاصباً، ومثل هذا جائز؛ لأنا نقول: هذه عبارة فارغة لا فائدة تحتها، وتكرير ألفاظ لا طائل وراءها، فإنا قد قررنا اتحاد الوجهين في كونه طاعة معصية بما ذكرناه في كونه مأموراً به منهياً عنه فأغنى عن الإعادة.

الحجة الثالثة: أنا نقول لهم: أليس قد تقرر كون الوضوء مراداً لله تعالى؟ فلابد من قول بلى، وقد تقرر كون الغصب مكروهاً لله تعالى من جهة كونه منهياً عنه، والنهي لا يكـــون نهياً إلا بالكراهة. فإذا تقرر ذلك فكيف يقال بجواز التوضؤ بالماء المغصوب؟ وفي ذلك كونه مراداً مكروهاً بالتقرير الذي لخصناه وهو محال.

لا يقال: كيف يقال بأن الوضوء بالماء المغصوب مكروه وهو من جملة الواقعـــات؟ والله تعالى مريد لكل واقع طاعة كان أو معصية، فإذاً لا معنى لكونه مكروهاً مع كونه مما يقـــع في العالم، وإذا بطل كونه مكروهاً ثبت كونه مراداً، سواء كان طاعة أو معصية فلا وجـــه للإلزام بكونه مكروهاً كما قلتم؛ لأنا نقول: هذا فاسد، فإنا إنما قررنا هذا الإلـــزام علـــى الدليل وقد قام البرهان العقلي على أن المعاصي غير مرادة لله تعالى سواء كانت واقعة أو غير واقعة، فإن سلموا ذلك فالإلزام متوجه على لزوم كون الوضوء مراداً مكروهاً، وإن دفعـــوه نقلنا معهم الكلام إلى تلك المسألة فإنها متعلقة بالمباحث العقلية الكلامية، وقد قررناهـــا في الكتب العقلية، فحصل من مجموع ما ذكرناه هاهنا أن هذه الإلزامات متوجهة على قول من زعم أن الوضوء بالماء المغصوب جائز.

الانتصار على من خالفنا في هذه المسألة بتزييف[1] أدلتهم فيها.

قالوا: الظواهر الشرعية دالة على صحة الوضوء بالماء المغصوب.

قلنا: هذا فاسد من وجهين:

أما أولاً: فإنا لا نسلم اندراجه تحت العموم؛ لأن العمومات القرآنية والأخبار النبوية، إنما تناولت اسم الطهور وهو متناول ما كان طاهراً في نفسه مطهراً لغيره، والماء المغصوب ليس هكذا، فلهذا لم يكن مندرجاً تحتها.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا اندارجه تحت العموم، لكنه خرج بأدلتنا المخصصة من ظاهر العموم فيُعمل بأدلتنا المخصصة فيما كانت متناولة له بظاهرها، وهو خروج الماء المغصوب عن صلاحية كونه وضوءاً، ثم يُعمل بالأدلة العامة فيما وراء ذلك، فيكون فيما ذكرناه عمل بالعموم والخصوص جميعاً، وما ذكرتموه إخراج لأدلة الخصوص عن كونها دالة، وهذه طريقة مرضية بين علماء الأصول، أعني الجمع بين الأدلة، لا يختلفون فيها فمن قال منهم بأن في اللغة لفظة موضوعة للعموم.

قالوا: ماء مطلق فجاز التطهر به كالماء الحلال.

قلنا: هذا القياس معترَض من أوجه ثلاثة:

أما أولاً: فلأن الجامع الذي ذكرتموه هو كونه ماء، وما هذا حاله وصف طردي ليس مشتملاً على إخالة ولا مشابهة خاصة، وما يكون على هذه الصفة فليس معتمداً في تقرير حكم من الأحكام الشرعية.

وأما ثانياً: فلأن المعنى في الأصل كونه حلالاً، وهذا فرق فقهي يبطل الجمع ويلحقه بالبطلان والفساد.

وأما ثالثاً: فلأنا نعارضه بقياس مثله فنقول: ماء [مغصوب] فلم يجز التطهر به كالماء

---

(١) يقصد المؤلف: بتوضيح زيف أدلتهم، أي بإبطالها. وقد سبقت الإشارة إلى هذا.

النجس، أو نقول: شرط من شروط الصلاة المعتبرة في أدائها موصوفة بصفة فلم تجز بما هو موصوف بضدها، كالماء الطاهر[1].

قالوا: طهارة بالماء تعتبر في صحة أداء الصلاة، فلم يكن الحلال من شرطها كإزالة النجاسة، فلو غُسل الثوب من النجاسة بماء مغصوب لكان مجزياً فهكذا حال الوضوء من غير تفرقة بينهما.

قلنا: هذا فاسد، وبيانه: أنه إن كان الغرض من هذا القياس هو استعمال الماء المغصوب في إزالة النجاسة فهو باطل؛ لأنه محرم عقلاً وشرعاً ويؤيده قوله ﷺ: ((لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة من نفسه)) وقوله ﷺ: ((إذا أخذ أحدكم عصا أخيه فليردَّها عليه))[2].
وإن كان الغرض من القياس هو بيان أن من غسل النجاسة بماء مغصوب فإن الصلاة مجزية له، فهكذا حال الوضوء، فالفرق بينهما ظاهر، فإن النجاسة ليست عبادة فلهذا كان تحصيلها على جهة الشرط دون العبادة، بخلاف الوضوء فإنه عبادة فلا يجوز ملابسته للمعصية فافترقا. ثم نقول: فرق آخر، وهو أن غسل الثوب بالمغصوب ليس ملاقياً للصلاة في حال أدائها فلهذا كانت الصلاة مجزية بغسله، بخلاف الوضوء فإنه ملاق للصلاة مُؤدى لها؛ لأن غسل النجاسة يراد للصلاة ولغير الصلاة بدليل قوله تعالى: ﴿**وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ**﴾[المدثر:٥]. و لم يفصل بين الصلاة وغيرها بخلاف الوضوء، فإنه لا يراد إلا للصلاة فافترقا.

فحصل من مجموع ما ذكرناه أن غسل النجاسة هو تأدية شرط لا تأدية عبادة، بخلاف الوضوء فإنه عبادة تفتقر إلى النية، فلهذا جاز غسل النجاسة بالماء المغصوب بخلاف الوضوء فبطل ما توهموه من الجمع بينهما.

قالوا: عبادة تدخلها النيابة، فلم يكن التلبس بالمغصوب مفسداً لها كالذبح بالسكين المغصوبة والوقوف على جمل مغصوب.

---

(١) جملة: كالماء الطاهر، مكانها بعد كلمة: بصفة. حتى لا يفهم المعنى المقصود على عكسه.
(٢) رواه البيهقي بلفظ ((.. فليردها)) ورواه أحمد في مسنده بلفظه.

قلنا: هذا القياس فاسد لأوجه ثلاثة:

أما أولاً: فبالمنع من حصول العلة في الفرع، فإنه لا نسلم النيابة في الوضوء، فإن حقيقة النيابة أن يتوضأ عنه غيره وهذا لا قائل به، فأما أن غيره يوضيه فهذا ليس نيابة وإنما هو استعانة لا نيابة.

وأما ثانياً: فبالفرق، وهو أن الوقوف على جمل ليس واجباً، بل لو وقف على قدميه أجزأه، وهكذا لو ذبح بالمروة والسيف أجزأه وبكل ما يفري الأوداج ويبهر الدم، فالذبح بالسكين غير واجب بخلاف الوضوء فإنه يجب عليه استعمال عين الماء ولا يجزيه غيره فافترقا.

وأما ثالثاً: فلأن ما ذكروه من القياس فاسد الاعتبار، فإن الوضوء بالماء بعيد عن الذبح بالسكين المغصوب والوقوف على جمل حرام، فلا يقاس أحدهما على الآخر لبعد أحدهما عن الآخر؛ لأن السكين آلة في الذبح كالقوس للرمي، والجمل آلة في الوقوف راكباً كالقلم للكتابة، بخلاف الوضوء فإنه ليس بحقيقة الآلة بل هو عبادة منفصلة على جهة الاستقلال، وإنما الآلة أن يغتصب دلواً وحَبْلاً فيستسقي بهما ماءً حلالاً ثم يتوضأ به، فهذا يكون نظيراً لمسألتنا ولا نخالف فيه؛ لأنهما يتوصل بهما إلى تحصيل الماء فهما بحقيقة الآلة أشبه فبطل ما قالوه.

قالوا: الغصب لا يعقل في الماء؛ لأنه على أصل الإباحة بدليل قوله ﷺ: ((المؤمن أخو المؤمن يسعهما الماء والشجر ويتعاونان على الفتان))[1]. يعني الشيطان، وقوله ﷺ: ((الناس شركاء في ثلاثة: في الماء والنار والكلأ))[2].

قلنا: إن صح ما ذكرتموه، فالخلاف بيننا في المسألة مرتفع، إذ لا صورة له على ما ذكرتموه، إنما يُتصور في الأنهار والسيول فإنه لا يُتصور فيه الغصب، فأما ما أُحرز في القِرَب

---

(١) رواه البخاري في الأدب المفرد.

(٢) وفي رواية ((.. في ثلاث...إلخ)). قال في الاعتصام: وهو حديث مشهور تداوله الفقهاء. ولفظه في إحدى الروايات لابن ماجة عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: ((المسلمون شركاء في ثلاثة))...إلخ. وفي رواية عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: ((ثلاث لا يمنعن: الماء والكلأ والنار وثمنه حرام)). ا.هـ. ج٤/١٦٥.

والكيزان والصحاف وغير ذلك من الآنية، فإنه يكون مملوكاً لصاحبه ولمن أحرزه، يعقل فيه الغصب ويجب فيه الضمان بالمثل، فلو توضأ متوضئ بما هذا حاله من غير إذن مالكه، جاء الخلاف في المسألة. والله أعلم بالصواب.

مسألة: في التفريع، واعلم أن هذه المسألة يتفرع عليها فروع أربعة:

الفرع الأول منها: من توضأ بماء وكان عنده أنه مغصوب، فكان مباحاً أو ملكاً لـــه، فهل يجزيه الوضوء أم لا؟ فيه مذهبان:

أحدهما: أنه يكون مجزياً له، وهذا هو الذي ذكره السيدان: أبو الحسن الحقيني[1]، وأبو عبدالله الجرجاني[2].

والحجة على ذلك: هو أن التعويل في الأمور على الحقائق دون الأمور العارضـــة، ولا شك أن أصل هذا الماء هو على الإباحة فلا جرم كان مجزياً.

وثانيهما: أنه غير مجزٍ له وهذا هو الذي ذكره المؤيد بالله، ومحكي عن المنصور بالله.

والحجة على ذلك: هو أنه توضأ بماء وعنده أنه منهي عن استهلاكه، فإقدامـــه علـــى التوضؤ به وهو على هذه الصفة يؤثر في كونه قربة؛ لإقدامه واعتقاده للمعصية، فلا يكـــون مجزياً له كما لو كان مغصوباً على جهة الحقيقة.

والمختار: ما عول عليه الإمامان: الحقيني والجرجاني، من جهة أن التعويل إنما هو علـــى حقائق الأمور وأصولها ولا تعويل على ما يعرض من الاعتقادات التي لا حقيقة لها، ومـــن جهة أن الظواهر الشرعية كلها دالة على صحة التوضؤ بما ذكرناه من هذا الماء، وعـــروض

---

(١) أبو الحسن الإمام الهادي علي بن جعفر بن الحسن بن عبيدالله بن علي بن الحسين بن الحسن بن علي بن أحمد بن علي بن الحسين الأصغر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام المعروف بالحقيني نسبة إلى قريـــة سكنها يقال لها: حقينة بالقرب من المدينة، وهو الحقيني الصغير، والكبير والده. كان عالماً وفقيهاً متكلماً، له المقالات في العلوم والتأليف، قام بأرض الديلم بعد وفاة الناصر الصغير سنة ٤٧٢هـ. ولم يزل قائماً بأمر اللّـــه إلى أن وثب عليه رجل حبشي في المسجد فقتله في يوم الاثنين من أيام رجب سنة ٤٩٠هـ. (مقدمة الأزهار).

(٢) محمد بن الحسن بن إبراهيم أبو عبدالله الأستراباذي وقيل: الجرجاني أحد أئمة الشافعية. مولده سنة ٣١١هـ. كان عالما بالقراءات ومعاني القرآن وأستاذاً في الأدب، وفقيهاً فاضلاً. شرح (التلخيص) لابن القاص في مجلد وصفه ابن قاضي شهبة في الطبقات بأنه شرح جليل عزيز الوجود. توفي سنة ٣٨٠هـ. عن ٧٥ ســـنة. ا.هـ. (طبقات الشافعية ج١/١٦٦) له ترجمة في وفيات الأعيان ج٣/٣٤١.

الاعتقاد من جملة الجهالات فلا يلتفت إليه، ونهاية الأمر فيه أن يكون آثماً باعتقاده لكونه معصية، ومعصيته بما هذا حاله لا تطرق خللاً في أصل وجوبه مع كونه جارياً على نعت الصحة.

الانتصار: يكون بإبطال ما خالفه.

قالا: الإقدام على التوضؤ به وهو على هذه الصفة يكون معصية فيؤثر في كونه قربة، فلهذا قضينا بكون الوضوء غير مجزئ.

قلنا: الماء في نفسه طاهر حلال لا مرية فيه فلا أثر لاعتقاده وقد نوى به القُربة وقد صادفت القُربة ماء حلالاً فلا يؤثر في حاله الاعتقاد بكونه مغصوباً، ويؤيد ما ذكرناه: أن رجلاً لو عظم رجلاً هو أبوه وقد اعتقد أنه غير أبيه فإن التعظيم منصرف إلى أبيه لا محالة، ولا أثر لاعتقاده كونه غير أبيه، ولهذا قلنا: بأن عبادة المشبهة منصرفة إلى الله تعالى وإن اعتقدوه بصفة الأجسام، فاعتقاد المتوضئ لكونه مغصوباً لا أثر له في تغيير حقيقته ولا في كونه قُربة.

الفرع الثاني: من توضأ بماء وعنده أنه مباح فكان مغصوباً فهل يجزيه وضوؤه أم لا؟ فيه مذهبان:

أحدهما: أنه يكون مجزياً له، وهذا هو الذي ذكره الإمامان المؤيد بالله والمنصور بالله.

والحجة لهما على ما قالاه: هو أنه توضأ بماء حلال عنده، وانكشاف العاقبة بعد ذلك بكونه مغصوباً لا يطرق خللاً فيما فعل من التوضؤ بماء هو عنده حلال، وعليه غرامة مثله؛ لكونه مستهلكاً مال الغير، وعلى اليد ما أخذت حتى ترد.

وثانيهما: أنه غير مجز له، وهذا هو الذي ذكره الإمامان الحقيني والجرجاني رحمهما الله تعالى.

والحجة على ذلك: هو أن الاعتبار بالحقائق ولا أثر للاعتقادات في قلب الحقائق عما هي عليه. فلما كان الماء مغصوباً في الحقيقة، كان وضوؤه واقعاً على خلل وفساد فلهذا

بطل إجزاؤه كما لو تحقق كونه مغصوباً.

والمختار: ما عول عليه الحقيني والجرجاني.

والحجة على ذلك: ما ذكرناه في المسألة الأولى ونزيد هاهنا: وهو أن الأدلة الدالة على بطلان التوضؤ بالماء المغصوب التي أسلفناها على الفقهاء، فهي بعينها دالة علـــى بطـــلان الوضوء في هذه المسألة، ولا ينفع اعتقاد كونه مباحاً؛ لأنه اعتقاد جهل والجهالات لا أثر لها ولا حقيقة، فمن اعتقد في رجل أجنبي أنه أبوه ثم عظمه على حد تعظيم أبيـــه، لم يكـــن معظماً لأبيه لاعتقاده كونه أباً له، ولا يصير أباً له بالاعتقاد، فهكذا هاهنا لا يصير حـــلالاً باعتقاده إذا كان حراماً في ذاته.

الانتصار: قالا: ليس عليه إلا التوضؤ بما يعتقد في نفسه كونه مباحاً، وهذا حاصل فيما نحن فيه.

قلنا: أليس اعتقاده جهلاً؟ فلابد من بلى.

قلنا: فجهله لا يزيده إلا وبالاً ولا يكون مسوغاً ما لا يسوغ شرعاً، من جهة أن الحقيقة مخالفة لإعتقاده فلا أثر لاعتقاده مع حقيقة الحال في كونه مغصوباً.

والعجب أن ما ذكره المؤيد بالله هاهنا مخالف لما تقتضيه أصوله في الصلاة، إذ ليس هاهنا إلا فقد العلم بكون الماء مغصوباً، وقد تقرر من نصوصه أنه لا تأثير للعلم والجهل في المفعول إذا لم يكن سائغاً على اجتهاده، وقد نص على أن من نسي شيئاً مما طريقه الاجتهاد فكان مختلفاً فيه فصلى و لم يذكره إلا بعد مضي الوقت، فإنها تجب عليه الإعادة، فكيـــف يقـــال هاهنا بأن وضوءه يكون مجزياً مع وقوعه على خلل وفساد لم يعلمه. وأعجب من هـــذا أن هذين الإمامين: المؤيد بالله والمنصور بالله، لا يزالان مُعَوِّلين في أثناء كلامهما في ريب النظر ومجاري الاجتهاد على حقائق الأشياء وأصولها في استصحاب العموم وإستصحاب الأصـــل في الطهارة والنجاسة، واستصحاب براءة الذمة وغير ذلك مما يكون متمسكاً بالحقـــائق في أصول الأشياء، حتى إذا جاءا إلى هذه المسألة كان تعويلهما على مطلق الاعتقاد من غـــير

تعويل على الحقائق ولا التفات إليها، مع تبحرهما في علم الشريعة وإحاطتهما بالمجاري الاجتهادية والمضطربات الفقهية، فما أدري على ما أوجه عليه كلامهما في هذه المسألة.

الفرع الثالث: من توضأ من بئر في دار من غير إذن أهلها، فهل يكون وضوؤه مجزياً له أم لا؟ فيه قولان للمؤيد بالله:

أحدهما: أنه لا يكون مجزياً، وهذا هو الذي ذكره بعض فقهاء المذهب.

والحجة على ذلك: هو أن البئر وماءها ملك لصاحبها فلا يجوز من غير إذنه كما لو كان الماء في كوز أو قِربة، فإذا كان أخْذه معصية بالغصب كان مضاداً للقُربة فلا جرم قضينا بفساد الوضوء لوقوعه غير عبادة.

وثانيهما: أن ذلك جائز وهذا هو الذي ذكره آخراً.

والحجة على ذلك: هو أن أصل الماء باق على الإباحة ما لم يكن مُحْرَزاً في الكيزان والجرار، بدليل قوله ﷺ: «الناس شركاء في ثلاثة: في الماء والنار والكلأ».

والمختار: ما قاله آخراً. وهو القول بإجزائه في الوضوء لما ذكره من التعليل فإنه لا عثار على وجهه، ونزيد هاهنا: وهو أن المعصية إنما تعلقت بنفس الدخول لا بنفس الماء فلم تلاق القُربة نفس المعصية فيكون مفسداً للوضوء لتغايرهما، كما لو غصب مَطْهَرة فتوضأ فيها فإن وضوءه يجزيه إذا كان أصل الماء حلالاً فافترقا.

الفرع الرابع: يجوز التوضؤ من النهر الذي حفر غصباً ومن ساقية المرأز[1] إذا حفرت ظلماً، ذكره بعض أصحابنا للمذهب، وهذا جيد لا عثار عليه؛ لأن أصل الماء على الإباحة، والخلل إنما وقع في مجراه، والوضوء إنما هو بالماء دون مجراه، فالمعصية لا تلاقي ما هو طاعة بل هي منحرفة عنها، فلهذا كان مجزياً. والظاهر من كلام المؤيد بالله أن تردده إنما هو في ماء البئر إذا كان مأخوذاً من غير رضا صاحبها، فأما النهر فغالب ظني أن كلامه لا يختلف،

---

(١) هكذا في الأصل و لم نعثر لها على أصل، وواضح أن المراد بالمرأز أو المراز، الحوض الذي تصب فيه الدلاء من البئر، والله أعلم. وفي القاموس: (رازه روازاً، جربه، و.. الرجل ضيعته، أقام عليها وأصلحها، و.. ما عنده بمعنى طلبه وأراده.).ا.هـ.

وأنه يجوز التوضؤ بماء النهر وإن حفر غصباً، والتفرقة بينهما ظاهرة، فإن البئر يمكن إلحاقها بالكوز والقِربة فلا يجوز التوضؤ منها إلا مع الرضا من صاحبها. ويتعقل فيها الغصب، ويمكن إلحاقها بالنهر فلا يعقل فيها الغصب، فلهذا تردد نظره في ذلك كما قررناه من قبل، بخلاف النهر فإنه على الأصل في الإباحة، فهو مخالف للبئر كما ترى، وسيأتي لهذا مزيد تقرير في إحياء الموات بمعونة الله تعالى.

قال السيد الإمام المؤيد بالله: وإذا كانت البئر خارج الستر فتوضأ رجل بمائها من غير إذن مالكها فلا بأس، إذا كان الظاهر من حال صاحبها أن لا يمنع من استقاء مائها، فهذا عمل على القَول الأول، وقد حكينا عنه قوله الآخر وهو جواز التوضؤ والاستسقاء؛ لأن الظاهر من الأمواء كلها الإباحة، سواء كان بئراً أو نهراً إلا ما خرج بدليل خاص في المنع.

دقيقة: اعلم أن هذه المسألة اجتهادية فالتصويب شامل لجميع القولين، وإنما قضينا بكونها اجتهادية؛ لأن كل واحد من الفريقين ممن منع أو أجاز مشتمل من الظواهر الظنية والأمارات الفقهية من غير إسناد إلى مانع، فلهذا وجب القطع على كونها من مسائل الاجتهاد.

وليس العجب من الفقهاء فيما ذهبوا [إليه] من جواز التوضؤ بالماء المغصوب، لأن قصارى أنظارهم مستندة إلى الظواهر الشرعية، وإنما العجب من الإخوان الفئة العدلية شيوخ المعتزلة، حيث زعموا صحة التوضؤ بالماء المغصوب مع استطالة أيديهم في المباحث الكلامية وقوة أنظارهم في المسائل الدينية وتحققهم أن القُربة من شرط الوضوء وأن المعصية منافية لها، وأن الوضوء مأمور به، فكيف ينهى عنه لكونه غصباً، وأنه مراد لكونه عبادة فكيف يكون مكروهاً لما تضمن من المعصية من الغصب؟ وكل هذه الأسرار مأخوذة من الأسرار الكلامية وهم أعلم بها وأكثر إحاطة بحقائقها من الفقهاء، فهم في التحقيق أحق بالقول بعدم الجواز لما ذكرناه.

ويدل على التصويب فيها: أن خوض الفقهاء فيها كخوضهم في سائر المسائل الخلافية من غير تخطئة ولا تأثيم لمن خالف قول صاحبه في المسألة، وهذه أمارة قوية في كون المسألة

اجتهادية؛ لأن الأدلة لو كانت قاطعة لكان الحق واحداً فيها، ولكان من خالفه مخطئاً كما في المسائل الدينية والمضطربات الأصولية، وقد قررنا في مقدمة الكتاب الفرق بين المسائل القطعية والظنية فلا وجه لتكريره.

مسألة: في الآسار، السؤر مهموز وجمعه آسار وهو: عبارة عما يفضل من الطعام والشراب في الإناء، وما فضل في الإناء من سؤر المؤمن من شرابه وغسله ووضوئه فهو طاهر عند أئمة العترة، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه، ومالك، ولا يؤثر فيه خلاف بين الأمة.

والحجة على ذلك: هو ما مر من الظواهر الشرعية في طهارة الماء كقوله تعالى: ﴿**وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً**﴾[الفرقان:٤٨]. وقوله ﷺ: «خلق الماء طهوراً لا ينجسه إلا ما غير ريحه أو طعمه». إلى غير ذلك من الأخبار الواردة.

الحجة الثانية: قوله ﷺ: «المؤمن لا ينجس»[١]. ولم يفصل بين وضوئه وغسله وعَرَقه ولُعابه، ولا ينجس من ذلك إلا ما خصته دلالة، ولأنه لم يعرض له ما يبطل التوضؤ به والاغتسال من غير نجاسة ولا استعمال، فيجب القضاء بطهارته.

ويجوز التطهر بسؤر الجنب والحائض لما روته عائشة (رضي الله عنها) قالت: «كنت أتعرق العظم وأنا حائض فأعطيه النبي ﷺ فيضع فمه في الموضع الذي وضعت فمي فيه، وأشرب الشراب فأناوله فيضع فمه في الموضع الذي كنت أشرب منه»[٢]. وفي حديث حذيفة أنه لما قال: إني جنب «أبرز ذراعيك إن المسلم لا ينجس»[٣]. ثم وضع كفه على ذراعيه وإنها لرطبه. وروي عن النبي ﷺ «أنه خرج يوماً إلى المسجد فرأى في ثوبه دماً

---

(١) في حديث حذيفة الآتي.

(٢) رواه أبو داود والنسائي. العرق: بفتح العين المهملة وسكون الراء: العظم الذي عليه بقية من لحم.

(٣) عن علي عليه السلام قال: عاد رسول الله ﷺ وأنا معه رجلاً من الأنصار فتطهر للصلاة ثم خرجنا، فإذا بحذيفة فأومأ رسول الله فأقبل إليه، فأهوى رسول الله إلى ذراع حذيفة ليدعم عليها فنجشها حذيفة فأنكر ذلك رسول الله. فقال: «مالك ياحذيفة»؟ قال: إني جنب، قال: «أبرز ذراعك فإن المؤمن ليس بنجس» ثم وضع يده على ذراعه وإنها لرطبة. حكاه في البحر عن أصول الأحكام وهو في الجامع الكافي عن رواية مسلم، ورواه أبو داود والنسائي مع اختلاف في اللفظ.

فأمر به إلى عائشة وهي حائض لتغسله فغسلته))[1]، وقال لها يوماً: ((ناوليني الخُمرة)). فقالت: إني حائض. فقال: ((أحيضتك في يدك))[2]؟

وهل يكره سؤرهما أم لا؟ فالذي عليه أئمة العترة وفقهاء الأمة أن سؤرهما لا يكره.

والحجة على ذلك: ما رويناه من هذه الأحاديث، فإنها دالة على الجواز من غير كراهة.

وحُكي عن الحسن بن صالح كراهة سؤرهما، ولا أعرف له وجهاً في الدلالة على الكراهة سوى أن الحائض متلوثة بالنجاسة في أغلب أوقاتها، فإذا باشرت شيئاً من هذه الأمور فإنه لا يؤمن منها تنجيسه، فلهذا كُره مخالطتها لما ذكرناه. والجنب مقيس عليها بجامع كون كل واحد منهما يجب عليه الغُسل.

والمختار: ما عول عليه أئمة العترة وفقهاء الأمة من جواز استعمال آسارهما من غير كراهة، وما قاله من توهم النجاسة لا وجه له، فإنه وهم لا يُعَوَّل عليه مع ما قررناه من الأدلة الشرعية التي حكيناها، ولأن ما ذكره الحسن يشبه أن يكون مثل فعل اليهود، فيجب القضاء ببطلانه لما روى أنس بن مالك: أن اليهود كانوا إذا حاضت منهم المرأة أخرجوها من البيت فلم يؤاكلوها ولم يشاربوها ولم يجامعوها في البيت، فسئل رسول الله عن ذلك فأنزل الله تعالى: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذىً فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ**﴾[البقرة:٢٢٢]. إلى آخر الآية، فقال ﷺ: ((جامعوهن في البيوت واصنعوا كل شيء غير النكاح))[3]. فقالت اليهود: ما يريد هذا الرجل أن يدع شيئاً من أمرنا إلا خالفنا فيه، ففي هذا دلالة على جواز مخالطتهن في المآكل والمشارب والتصرفات من غير كراهة.

مسألة: سؤر الكافر، يكون طاهراً أو نجساً؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن جميع آسار الكفار كلها نجسة، على جميع الأديان الكفرية من عبدة الأوثان والأصنام والملاحدة والزنادقة والمجوس، وأهل الكتابين اليهود والنصارى، إلى غير

---

(١) سيأتي في باب الحيض.
(٢) أخرجه الستة إلا البخاري.
(٣) سيأتي في باب الحيض. وهو في سنن أبي داود (٢٥٨)، والبيهقي في السنن الكبرى ج١/٣١٣.

ذلك من سائر الملل المخالفة لملة الإسلام. وهذا هو رأي القاسم بن إبراهيم، ومحكي عن الهادي والناصر، وهو قول مالك.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ﴾[التوبة:٢٨].، فهذا نصٌّ على ما قلناه من نجاستهم ولا حاجة إلى تأويله من غير ضرورة، فيجب الحكم عليهم بالنجاسة في جميع ما تصرفوا فيه إلا ما خصته الدلالة الظاهرة؛ لأنها عامة في رطوبتهم وأبدانهم فلا وجه لأن يقال: المراد به اعتقاداتهم وأبدانهم.

الحجة الثانية: ما روي أن وفد ثقيف لما قدموا على رسول الله ضرب لهم قبة في المسجد. فقالوا: يا رسول الله، قوم أنجاس. فقال الرسول ﷺ: ((ليس على وجه الأرض من نجاستهم شيء، إنما نجاستهم على أنفسهم))[١].

ووجه الدلالة: هو أنهم لما قالوا: قوم أنجاس، أقرهم على ذلك، ومن جهة أن الصحابة رضي الله عنهم فهموا من جهتهم النجاسة فقالوا: قوم أنجاس، فصرحوا بذلك[٢].

الحجة الثالثة: ما روي عن أبي ثعلبة الخشني[٣] قال: قلت: يا رسول الله إنا بأرض أهل الكتاب فنسألهم آنيتهم، فقال: ((اغسلوها، ثم اطبخوا فيها))[٤]. فلولا أنها نجسة وإلا لكان لا وجه للأمر بغسلها، وليس الوجه في نجاستها إلا من أجل مماسَّتهم لها وشربهم فيها، وفي هذا دلالة على نجاسة الآسار كما ذكرناه.

المذهب الثاني: أن جميع آسار الكفار ورطوبتهم طاهرة، وهذا هو قول زيد بن علي ومحكي عن المؤيد بالله، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه. قال زيد بن

---

(١) حكاه في البحر وفي أصول الأحكام.

(٢) لعل في هذا حجة على صاحب هذا القول أكثر مما هو حجة له؛ لأن الحديث حصر نجاستهم على أنفسهم وليس على وجه الأرض منهم شيء.

(٣) أبو ثعلبة الخشني، (الخشني بخاء معجمة مضمومة وشين معجمة مفتوحة) اختلف في اسمه واسم أبيه، فقيل: جرثوم بن عمرو، على الأشهر. صحابي، قيل: كان أقدم إسلاماً من أبي هريرة، روى الحديث عن النبي ﷺ، وعن: معاذ، وأبي عبيده. وروى عنه ابن المسيب، وعطاء، ومكحول، ومات في جوف الليل وهو ساجد، واختلف في تاريخ وفاته، فقيل: في أول إمرة معاوية والله أعلم. (تهذيب التهذيب).

(٤) ولفظ متنه: ((إن وجدتم غير آنيتهم فلا تأكلوا فيها، فإن لم تجدوا فاغسلوها وكلوا فيها)). قال في حاشية البحر: هذه إحدى روايتي الترمذي وأورد رواية للحديث عند أبي داود عن أبي ثعلبة الخشني بلفظ نحوه.

علي: المشرك يُتوضأ بسؤر شربه إلا أن يُعلم أنه شرب خمراً، ولا يُتوضأ بسؤر وضوئه، وإنما خص التوضؤ بسؤر شربه دون سؤر وضوئه لأمرين:

أما أولاً: فلأن الأصل هو النجاسة فيهم، ولكن خص الشرع آسارهم فبقي ما بقي على أصل التنجيس.

وأما ثانياً: فلأنه يسيح عند الوضوء من ملابسة النجاسة مالا يسيح عند الشرب، فمن أجل ذلك فرق بينهما، وإلى طهارة الآسار في حق الكفار وطهارة رطوباتهم، ذهب الإمام المنصور بالله.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: **﴿وَطَعَامُ الَّذِيْنَ أُوتُوْا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾**[المائدة:٥]. فلو كانوا أنجاسا لما أباح ذلك، وهذا خاص في الدلالة على طهارة الرطوبة في حقهم في الطعام والشراب وسائر الرطوبات.

الحجة الثانية: ما روى جابر بن عبدالله قال: «كنا نغزوا مع رسول الله فنشرب من آنية أهل الكتاب ونطبخ في قدورهم، ولم نؤمر بغسلها من مس أيديهم»، وفي هذا دلالة على ما ذكرناه من طهارة ذلك. وروي عنه ﷺ أنه استعار أدرعاً من صفوان بن أمية[1] وكان مشركاً ولم يأمر بغسلها لما أرادوا لبسها، لما ذكرناه.

الحجة الثالثة: ما روي أنه ﷺ توضأ من مزادة مشركة، ولم يؤثر أنه أمر بغسلها[2]، وروي عن عمر مثل ذلك. ولأنه آدمي فوجب أن تكون رطوبته طاهرة كالمسلم، فهذا تقرير أدلة الفريقين القائلين بالجواز وعدمه كما لخصناه، والله الموفق للصواب.

والمختار: ما قاله الأئمة الثلاثة: زيد بن علي والمؤيد بالله والمنصور بالله ومن تابعهم من فقهاء الأمة، من طهارة آسارهم ورطوباتهم على الجملة، لكنا نذكر تفصيلاً نشير إليه

(١) صفوان بن أمية بن خلف بن وهب القرشي الجمحي المكي، صحابي من المؤلَّفة، أسلم بعد الفتح وكان غنياً كثير الأموال، مات أيام قتل عثمان، وقيل: سنة إحدى أو اثنتين وأربعين في أيام معاوية.

(٢) أخرجه البخاري ومسلم في ذكر غزوة تبوك، أن رسول الله ﷺ أتي بامرأة مشركة معها مزادتان من ماء على بعير فاستنزلوها عن بعيرها ودعا النبي ﷺ بإناء فأفرغ فيه من أفواه المزادتين ونودي في الناس: اسقوا واستسقوا، فسقى من شاء واستسقى من شاء. الحديث ا. هـ. البحر.

وحاصله، أن الكفار ضربان:

فالضرب الأول منهم: لا يتدينون باستعمال النجاسات ولا يتلوثون بها، وهؤلاء هم اليهود والنصارى وسائر أهل الشرك من عُبَّاد الأوثان والأصنام، فهؤلاء يجوز التوضؤ بفضلة ما شربوه ولا بأس برطوباتهم، لما روي عن النبي ﷺ، ((أنه ألَمَّ به رجل من عُباد الأوثان فأضافه وأكرمه وسقاه لبناً فشربه، ولم يؤثر أن الرسول ﷺ غسل الإناء عقيب شربه)). وروي أن ثمامة بن أثال[1] لما جاءوا به أسيراً فرُبط في بعض سواري المسجد و((كان يُخْرَج إليه الطعام من بيوت رسول الله وبيوت الصحابة، وما أُثر أنه غسلت الآنية من أثره))[2].

الضرب الثاني من الكفار: وهم الذي يتدينون باستعمال النجاسات ومخالطتها ولا يزالون يتعاطونها ويخامرونها، وهؤلاء هم المجوس والصابئة؛ لأنهم يتطهرون بالبول ويتقربون بالأرواث النجسة، فهؤلاء يكره استعمال آنيتهم قبل غسلها لما ذكرناه، وهو أحد قولي الشافعي، وله قول آخر حكاه أبو إسحاق: أنه لا يجوز استعمال آنيتهم. وقال أبو حنيفة ومالك: إنها على أصل التطهير كآنية أهل الكتاب من اليهود والنصارى.

والحجة على ما اخترناه من الكراهة فيمن ذكرناه: هو أنه إذا كان المعلوم من حالهم ما ذكرناه من التَّدَيُّن باستعمال النجاسات، فهم لا محالة إلى مخالطتها أقرب، فلهذا كُره للوجه الذي لخَّصْناه. فأما سراويلاتهم وما يختص أسافلهم من الثياب كالمآزر ونحوها، فهي أشد كراهة من جهة أن النجاسة تسيح إليها وهي بها ألصق من غيرها، فمن أجل ذلك كانت أشد كراهة، فلهذا قال أصحابنا: إن الظن غالب على نجاسة سراويل المجوسي. وما ذاك إلا من أجل ما قررناه من عدم احترازهم عنها.

***الانتصار* على من خالف هذه المقالة**: إنما يكون بإيراد متمسكاتهم والجواب عنها.

---

(١) ثمامة بن أثال بن النعمان الحنفي اليمامي، سيد أهل اليمامة، حاول قتل النبي ﷺ فمنعه عمه، ثم أسر قرب المدينة وأحضر إلى النبي ﷺ فسأله: ما عندك يا ثمامه؟ فقال: إن تقتل تقتل ذا ذنب، وإن تعف تعف عن شاكر، وإن ترد المال تعط ما شئت. فعفى عنه. ثم أسلم وحسن إسلامه. ولما ارتد أهل اليمامة ثبت ثمامة، ثم آزر العلاء بن الحضرمي في قتاله المرتدين في البحرين حيث قتل الحطم فقتله قوم الحطم. (در السحابة ٧١٧).

(٢) أخرجه البخاري، ومسلم، عن أبي هريرة.

فنقول: أما ما أوردوه من الأدلة على نجاستهم فجوابه من وجهين:

أما أولاً: فأدلتنا معارضة لأدلتهم فيجب الرجوع إلى التساقط فيهما والرجوع إلى دلالة أخرى غير معارضة، أو الرجوع إلى حكم العقل وهو القضاء بالتطهير في كل شيء إلا لدلالة خاصة، وفيه حصول غرضنا بالطهارة في الرطوبة لهم.

وأما ثانياً: فلأنا لا نسلم التعارض في الأدلة، بل ما ذكرناه من الأدلة راجح على ما ذكروه، أما الآية فلأنه ليس المقصود منها التنجيس وإنما سيقت من أجل كفرهم وجحدانهم، فلهذا فإنه يقال: نجس إذا كان كثير الرداءة ويعظم خبث باطنه. وأما ما رووه من وفد ثقيف وهو حجة لنا حيث قال: ((نجاستهم على أنفسهم)). فدل ذلك على ما يعلق بنا من رطوباتهم فهو طاهر لا محالة، وإنما قال: قوم أنجاس، يعني: كفار متمردون أو هم متنجسون خلا أن نجاستهم قد رُفع حكمها بالإضافة إلينا بدليل آخر الخبر. وأما ما رواه ثعلبة من قوله: ((فاغسلوها))، فالغسل على زعمهم لا نسلم أنه يدل على النجاسة، بل نقول: إنما غسلت لما يعلق بها من مسّ أيديهم، لأجل أن النفوس تعافهم وتكرههم لأجل كفرهم لا من أجل كونها نجسة. ثم إنما أمر بغَسلها على جهة الاستحباب دون الوجوب لما فيه من النظافة وإزالة العفونات لا من أجل نجاستها، فضعف ما أوردوه.

قالوا: حيوان غير محقون الدم في الأصل لا من أجل الضراوة والتذكية، وهو مما يصح دخوله في ملك مالك فوجب أن يكون نجساً كالخنزير.

فقولنا: غير محقون الدم في الأصل، نحترز به عن المسلم.

وقولنا: من أجل الضراوة، نحترز به من سباع الطير فإن آسارها[1] طاهرة كما سنوضحه.

وقولنا: والتذكية، نحترز به عما يذكى فإن سؤره طاهر.

وقولنا: وهو مما يصح دخوله في ملك مالك، نحترز به عن الحشرات كالحيات والعقارب

(١) في الأصل: أسوارها. والصواب: آسارها. كما أثبته المؤلف في أول المسألة.

فإن آسارها طاهرة لما كانت لا يصح دخلوها في ملك مالك فقد حصل بهذه القيود مشابهة الكافر للخنزير فيجب كونه نجساً.

قلنا: ما ذكرتموه من القياس يبطل بالمنع، وهو أنا نقول: ليس الكافر مشابهاً للخنزير في النجاسة، ولو كان الأمر كما زعمتموه لكان شعره مثل شعر الخنزير وقد حكمنا بطهارة شعر الكافر، وأيضاً فإن المعنى في الخنزير هو أنه نجس الذات، بخلاف الكافر فإن نجاسته ليست ذاتية، ولهذا فإنه يطهر بالإسلام. فهذا فرق يبطل ما جمعتموه ويلحق جمعكم بالفساد والبطلان، وأيضاً فإنه معارَض بقياس مثله على عكسه، فإنا نقول: إنسان كامل العقل حامل الأمانة فيجب الحكم بطهارته كالمسلم، بل نقول: هذا القياس أحسن من قياسكم لما بينهما من التفاوت، فإن الكافر إلى المسلم أقرب من الكافر إلى الخنزير، ومهما بعدت المشابهة ضعف القياس.

قالوا: دم مباح إلا لعارض فأشبه الكلب في النجاسة.

فقولنا: إلا لعارض. وصف من أوصاف العلة من جهة أن الكلب دمه مباح إلا أن يكون لزرع أو ماشية أو صيد، والكافر مباح الدم إلا للأمان، أو لقبول الجزية.

قلنا: المعنى في الأصل كونه سَبُعاً والكافر ليس سَبُعاً، أو نقول: المعنى في الأصل كونه نجساً في ذاته بحيث لا يطهر بحال، بخلاف الكافر فإنه يطهر بالإسلام. ثم يعارض بأنه إنسان عاقل فكان سؤره طاهراً كالمسلم.

قالوا: استوى الكافر والخنزير في نظر الشرع، ووصفه حيث وصف المشركين بالنجاسة كما قال تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ**﴾[التوبة:٢٨]. وفي وصف الخنزير بالرجس حيث قال: ﴿**إِنَّهُ رِجْسٌ**﴾[الأنعام:١٤٥]، فيجب استواؤهما في نجاسة الآسار وفي ذلك حصول غرضنا بنجاسة الكافر.

قلنا: لا نسلم أن النجس مثل الرجس فإن الرجس القَذَر، ولهذا جعله وصفاً للخنزير، بخلاف النجاسة فإنها لا نُسَلم كونها صريحة في القذر بل يمكن حملها على نجاسة الأفعال

بالخدع والمكر فافترقا، ثم لو سلمنا أنهما مستويان في الوصف بالقَذَر فلا نُسلم استواءهما في نظر الشرع، فإن الكافر آدميّ قد شَرُفَ بالعقل والتمييز والاهتمام بأمره في حفظ الملائكة وإرسال الرسل وإنزال الكتب إليه فكيف يقال بأنهما مستويان في نظر الشرع! فقد انقطع عن الخنزير بما ذكرناه، فلا جرم حكمنا بطهارته لبعده عن كونه مشابهاً للخنزير.

قالوا: مشرك فوجب أن يكون سؤره نجساً كما لو شرب بول ما لا يؤكل لحمه.

قلنا: هذه علة ركيكة مركبة، والعلل المركبة، أكثر النظار من الأصوليين لا يعرّج عليها ولا يجعلها عمدة في تقرير الأحكام الشرعية ولا ثمرة لها في الجدل؛ لأن عندنا أن نجاسة سؤره في هذه الصورة إنما كان نجساً لنجاسة البول واتصاله به، وعندهم إنما كان نجساً لكفره، فلا يستقل أحدهما بإسناد النجاسة إليه، وما هذا حاله يكون باطلاً لا أثر له، فسقط ما ذكروه وصح التوضؤ بسؤر الكافر كما أشرنا إليه.

مسألة: وسؤر الكلب والخنزير هل يكون نجساً أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه نجس لا يجوز التوضؤ به، وهذا هو رأي أكثر أئمة العترة وهو قول أبي حنيفة وأصحابه والشافعي.

والحجة على ذلك: نوضحها عند الكلام في ذكر الأشياء النجسة، فإذا كان نجساً كان سؤره نجساً أيضاً لأجل اتصال ريقه بالماء إذا كان قليلاً سواء تغير لونه أو لم يتغير فلا يجوز التوضؤ به أصلاً، وهؤلاء إنما قالوا بنجاسة الماء مع كونه غير متغير لما ذهبوا إلى نجاسة الماء القليل وإن لم (يكن) متغيراً بالنجاسة، وقد مر الكلام عليه فلا فائدة في إعادته، فلا جرم قالوا على أثر هذا بنجاسة سؤر الكلب والخنزير إذا ولغا في ماء قليل.

المذهب الثاني: أن سؤرهما ليس نجساً إذا لم يكن الماء متغيراً به، وهذا هو المحكي عن مالك، وهذا الذي يأتي على ظاهر إطلاق القاسم في أن الماء القليل لا ينجس بوقوع النجاسة عليه إذا لم يكن متغيراً بها.

والحجة على ذلك: هي ما تقدم من الظواهر الشرعية في طهارة الماء، وأنه لا ينجس

بوقوع النجاسة عليه إلا إذا غيرت أحد أوصافه قليلاً كان أو كثيراً فإنها لم تفصل في ذلك.

والمختار: قد أسلفنا الكلام عليه والانتصار له بالحجج الواضحة والبراهين الباهرة.

مسألة: آسار السباع الوحشية كلها هل يكون [السؤر منها] طاهراً يتوضأ به أو يكون نجساً؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه طاهر يُتطهر به وهذا هو قول القاسم والهادي، ومحكي عن المؤيد بالله وأبي طالب وهو قول الشافعي ومالك.

والحجة على ذلك: ما روى جابر بن عبدالله أن الرسول ﷺ سُئل فقيل: أنتوضأ بما أفضلت الحمر، وبما أفضلت السباع كلها؟ فقال: ((نعم))[1]. فما هذا حاله نص في موضع الخلاف.

الحجة الثانية: من طريق القياس، وهو أنه حيوان يجوز بيع جنسه فجاز التوضؤ بسؤره، دليله سباع الطير كالباز والشاهين والصقر، فإن هذه قد وافقونا على أن آسارها[2] طاهرة يجوز بها التوضؤ.

المذهب الثاني: أن آسارها نجسة، وهذا هو رأي زيد بن علي والناصر وهو محكي عن أبي حنيفة، وأصحابه.

والحجة لهم على ذلك: ما روي عن النبي ﷺ أنه سئل عن المياه تكون بالفلاة وما ينوبها من السباع. فقال: ((إذا كان الماء قُلتين فإنها لا تنجسه)) فدل ذلك على أنه إذا كان دونهما فإنه يكون نجساً؛ لأنه لو كانت آسارها طاهرة لم يفترق الحال بين قليل الماء وكثيره.

الحجة الثانية: قياسية، وهي أنه حيوان يُصطاد بجنسه فكان سؤره نجساً كالكلب، فهذه

---

(١) تقدم في حديث ((إذا بلغ الماء قلتين)) فيما ينوب الماء من الدواب والسباع، وهذا الحديث جاء في أصول الأحكام والبحر والشفاء.

(٢) في الأصل: أسوارها. والصحيح آسارها كما أثبته المؤلف.

زبدة ما ذكروه عمدة لهم.

والمختار: ما عول عليه القاسم والهادي ومن تابعهما، وهو رأي المنصور بالله.

والحجة على ذلك: ما روي عن النبي ﷺ أنه سُئل عن الحياض ما بين مكة والمدينة تردها السباع. فقال: «ما أخذته في بطونها فهو لها وما بقي فهو شراب لنا وطهور»[1].

الانتصار: قالوا: دليلنا على نجاستها الخبر المقيد بالقلتين.

قلنا: جوابه من وجهين:

أما أولاً: فلأنه قد روي «الكلاب»[2]، ومن يقول بطهارة سؤر السباع فلعلَّهُ لا يقول بطهارة سؤر الكلاب كما مر بيانه.

وأما ثانياً: فلعله تغير [السؤر] ليطابق خبرنا فيكون جمعاً بينهما.

قالوا: حيوانٌ يصطاد بجنسه فكان سؤره نجساً كالكلب والخنزير.

قلنا: هذا منقوض بسباع الطير، فإنها تُصطاد بجنسها وآسارها طاهرة كما مر، وأيضاً فإنا نمنع الأصل، بأن نقول: إنا لا نسلم بنجاسة الكلب؛ لأنه من جملة السباع خلا أن الشرع أخرجه عنها بدلالة منفصلة فبطل قياسكم عليه.

قالوا: حيوان لا يؤكل لحمه لا من أجل حرمته، يستطاع الاحتراز منه فكان سؤره نجساً كالكلب والخنزير.

فقولنا: لا لحرمته، نحترز به عن ابن آدم فإنه لا يؤكل؛ لأن الله حرم قتله وأكله، بخلاف غيره فإنه يحرم أكله لا لحرمته، بل لدلالة أخرى.

وقولنا: يستطاع الاحتراز، نحترز به عن سباع الطير فإن آسارها طاهرة؛ لأنه يتعذر الاحتراز منها.

---

(١) تقدم.

(٢) كلمة (الكلاب) هنا، عطف على كلمة (السباع) في الحديث السالف المروي عن جابر.

قلنا: هذا منقوض بسباع الطير.

قالوا: قد احترزنا في قياسنا بقولنا يستطاع الاحتراز منه.

قلنا: هذا فاسد لأنهما سيان في إمكان الاحتراز أو في تعذر الاحتراز منهما فلا وجه للتفرقة بينهما، فإنه كما يتعذر من الطير فهو متعذر من السباع ليلاً ونهاراً، وأيضاً فإن تحريم الأكل لا يدل على النجاسة فإنه يطهر إذا ذُكي وإن لم يحل أكله.

قالوا: ألبانها نجسة فيجب الحكم بنجاستها كالكلب.

قلنا: هذا فاسد فإن الحيوان لا يعتبر باللبن لبعد أحدهما عن الآخر، وأيضاً فإن نجاسة ألبانها ممنوع بل هي طاهرة كألبان بني آدم فسقط ما أوردوه.

مسألة: سؤر الفرس طاهر يتطهر به عند أئمة العترة وهو قول الشافعي ومالك. قال أبو حنيفة: هو مشكوك فيه لا يجوز التوضؤ به. وعرقه نجس عنده.

والحجة على ما قلناه: هي أنه حيوان سُهم له في الغنيمة فكان سؤره طاهراً، أو فلم يكن سؤره نجساً كابن آدم.

ويجوز التوضؤ بسؤر الحمار والبغل عند أئمة العترة، وهو قول الشافعي ومالك، وعند أبي حنيفة يُكره، وهو مشكوك فيه.

والحجة على ما قلناه: هي أنه حيوان لا يُغسل الإناء من ولوغه سَبْعاً فجاز التطهر بسؤره كالشاة، وعرقه طاهر عند أئمة العترة، وهو قول الشافعي ومالك، وقال أبو حنيفة: هو نجس.

والحجة على ما قلناه: هي ما روي أن الرسول ﷺ «ركب حماراً من غير إكاف»[1] وصلى، والظاهر أنه أصابه من عرقه لا محالة لأن الغالب أن ظهورها ترشح إذا رُكِبت فيصيبه.

(١) الإكاف: البردعة التي توضع على ظهر الحمار للركوب.

وسؤر الهرة طاهر يتطهر به عند أئمة العترة وهو محكي عن الشافعي ومالك، وقال أبو حنيفة: يكره التوضؤ بسؤرها.

والحجة على ما قلناه: ما روي أن رسول الله ، كان يصغي لها الإناء فتشرب منه. وقال: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات»[1].

وسؤر الفيل طاهر عند أئمة العترة، وهو قول الشافعي ومالك، ومحكي عن الكرخي أنه نجس.

والحجة على طهارته: أنه حيوان ذو خُفٍ يقتنى للجَمال والزينة فأشبه الإبل.

وسؤر ما يؤكل لحمه طاهر كالإبل والبقر والغنم، عند أئمة العترة، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه والشافعي. ولا يعرف فيه خلاف.

والحجة على ذلك: لأن حل أكلها لا خلاف فيه، فلو كانت أفواهها نجسة لم يحل أكل رؤوسها.

وسؤر المسلم طاهر عند أئمة العترة وهو قول فقهاء الأمة ولا يعرف فيه خلاف.

والحجة على ذلك: حديث عمار، وهو قوله ﷺ: «ما لُعابُك ودموع عينيك إلا كالماء في ركوتك»[2].

ولو كان نجساً لم يشبهه بالقراح من الماء.

وآسار الأطفال من الذكور والإناث طاهرة عند أئمة العترة وفقهاء الأمة.

والحجة على ذلك: هو أن هؤلاء من جملة الطوافين والطوافات.

---

(١) هذا الحديث حكاه في الاعتصام وفي شرح التجريد عن كبشة بنت كعب عن أبي قتادة، وحكي عن ابن حجر قوله: أخرجه الأربعة يعني: أبا داود والنسائي والترمذي وابن ماجة، ورواه مالك وصححه الترمذي وابن خزيمة وابن حبان والحاكم والبيهقي. وفي البحر «.. إنها من الطوافين عليكم والطوافات».

(٢) ولفظه عن عمار بن ياسر قال: مر بي رسول الله ﷺ وأنا أسقي راحلتي فتنخمت فأصابتني نخامة فجعلت أغسل ثوبي، فقال رسول الله ﷺ: «ما نخامتك ودموع عينيك إلا بمنزلة الماء الذي في ركوتك، إنما تغسل ثوبك من البول والغائط والدم والقيء والمني». قال في حاشية البحر: وفي سنده ثابت بن حماد، ضعفه الجماعة، يعني البزار والطبراني وآخرين.

وهكذا سائر الحشرات من الأفاعي والحيات وما يتعذر الاحتراز منه كالفأرة وغيرهـــا، كلها آسارها طاهرة بجامع الطوف، وهو تعذر الاحتراز.

ويجوز التطهر بماء الحمة؛ لأنه باق على أصل الطهارة و لم يعرض له إلا الحرارة وهي غير مانعة عند أئمة العترة وفقهاء الأمة، لقوله ﷺ: ((خلق الماء طهوراً))، ولا يكره ، كما قلنا في المشمس؛ لأن ما كان خلقة لم يُكره، ولأنه أحد نوعي الماء فلم يكره كالمـــاء البـــارد، وستأتي بقية المسائل المتعلقة بهذا الفصل في باب النجاسات بمعونة الله تعالى.

الفصل الثالث: في كيفية الاجتهاد عند الشك في طهارة الماء ونجاسته

الواجب هو العمل على استصحاب ما كان هو المتحقق في الأصل من طهارة أو نجاسة، فإذا تيقن طهارة الماء أو نجاسته وشك فيما يضاد ما تيقنه وعلمه، وجب عليه اســـتصحاب الحال لما تيقنه؛ لأن الأصل هو بقاؤه فلا يجوز إزالة ما تحققه بالشك العارض، ولأن الشك هو الخلو عن الاعتقاد والظن فلا يجوز إزالة الأمر الثابت بالأمر المنفي، وإن لم يتحقق في الماء طهارته ولا نجاسته فهو طاهر بحكم الأصل؛ لأن الله تعالى خلق الماء طهوراً، والأصل بقاؤه على خلقته إلا لمغير طارئ، ويؤيده قوله ﷺ: ((خلق الماء طهوراً لا ينجسه إلا ما غـــير ريحه))[1]. الخبر. وإن وجد الماء متغيراً و لم يَعلم بأي شيء كان تغيره، جاز التوضؤ به؛ لأنه باق على أصل التطهير، وتغيره يجوز أن يكون بطول المكث.

وإن رأى حيواناً يبول في ماء كثير فوجده متغيراً و لم يعلم بأي شيء كان تغيره نظرت، فإن غلب ظن المتوضئ أن تغيره إنما كان من جهة البول لم يتوضأ به، وإن كان الماء كثـــيراً وبول ذلك الحيوان قليلاً مما لا يجوز أن يتغير به الماء جاز التوضؤ به؛ لأن ذلك مما لا يتغير به الماء الكثير في العادة، فيجوز أن يكون تغيره لطول المكث لا بالبول كما ذكرنـــاه أولاً، ولا خلاف في هذه القاعدة بين أئمة العترة وفقهاء الأمة.

---

(١) بقية الحديث ((.. أو طعمه أو لونه)) وفي لفظ: ((.. إلا ما غلب على ريحه أو طعمـــه أو لونـــه)). أخرجـــه ابن ماجة. وفي لفظ أخرجه البيهقي: ((.. إلا أن يتغير ريحه أو لونه أو طعمه بنجاسة)).

والحجة عليها: هو أن مبناها على الاستصحاب فيما كان أصلاً حتى يرد ما ينقضه ويزيل حكمه، فالعمل على استصحاب براءة الذمة حتى يرد مغير من جهة الشرع، وهكذا القول في استصحاب الطهارة والنجاسة والعموم وغير ذلك مما يكون أصلاً كما هو مقرر في المباحث الأصولية.

مسألة: إذا ورد على ماء فأخبره رجل بنجاسته، فهل يقبل خبره على الإطلاق أو لابد من أن يسأل بأي شيء تنجس؟ والظاهر من قول أصحابنا هو القبول من غير سؤال، ووجهُ ما قالوه: هو أن الأدلة الشرعية الدالة على قبول خبر الواحد لم تفصل في ذلك، فلهذا وجب العمل عليه من غير فحص ولا سؤال، والأقرب وجوب السؤال؛ لأنه يجوز أن يكون قد رأى سَبُعاً يلغ فيه، فاعتقده نجساً، فأخبر عن نجاسته فيكون قد عدل إلى التيمم مع وجود الماء، فإن بيَّن النجاسة قَبِل منه و لم يجتهد، لأن الخبر مقدم على الاجتهاد كما في أخبار الآحاد مع القياس فإنها مقدمة عليه، ويقبل فيه قول الرجل والمرأة والحر والعبد عند أئمة العترة، وهو رأي الشافعي وأبي حنيفة وأصحابهما.

والحجة على ذلك: هو أن هؤلاء تقبل منهم أخبار الرسول ﷺ في التحليل والتحريم، فهكذا تُقبل أخبارهم فيما ذكرناه من غير تفرقة؛ لأنها كلها مشتركة في كونها أموراً عملية ينقدح لأجلها الظن.

ويقبل فيها قول الأعمى؛ لأن له طريقاً إلى العلم به من جهة الحس والخبر، ولأن خبره يغلب على الظن إذا كان ثقة، فلهذا وجب العمل على قوله.

ولا يُقبل كافر ولا فاسق عند أئمة العترة، وهو قول أبي حنيفة والشافعي؛ لأن أخبارهما غير مقبولة لما يلحقهما من التهمة في الدين فلا يزعهما وازع عن الجرأة على الله تعالى في الكذب.

وهل يُقبل قول الصبي أم لا؟ والأقرب على مذاهب أئمة العترة أنه غير مقبول وهو أحد قولي الشافعي وله قول آخر أنه يقبل.

والحجة على ما قلناه: هو أنه ليس من أهل الشهادة فلهذا لم يُقبل خبره.

مسألة: وإن كان معه إناءان فأخبره رجل أن كلباً ولغ في أحدهما بعينه فإنه يقبل قوله ويترك الاجتهاد كما وجب ذلك في أخبار الآحاد، ويترك النظر والقياس.

وإن أخبره رجل أن كلباً ولغ في هذا دون هذا، وقال آخر: ولغ في ذاك دون هذا، فإن لم يعينا وقتاً بعينه وجب الحكم بنجاستهما جميعاً لجواز أن يكون قد ولغ فيهما في وقتين، فإن عينا وقتاً واحداً فهما متعارضان فيحكم [1] بتساقطهما عند أئمة العترة وهو أحد قولي الشافعي، وله قول آخر أنه يجب استعمالهما إما بالقرعة بينهما وإما بالوقف في حالهما وإما بالإراقة.

والحجة على ما قلناه: هو أنهما قد تعارضا ولا ترجيح لأحدهما على الآخر فلهذا وجب التساقط فيهما، وإذا حكمنا بتساقطهما وجب الرجوع إلى الأصل وهو طهارة الماء فيتوضأ بأيهما شاء؛ لأنه لم يثبت نجاسة واحد منهما.

وهل يحتاج إلى ترجيح واجتهاد أم لا؟ والأقرب أنه لا يحتاج إلى اجتهاد في الاستعمال، وحكي عن الصيدلاني [2] من أصحاب الشافعي: أنه لابد من الاجتهاد في التوضؤ بأحدهما ولا وجه له، لأنا قد حكمنا بطهارتهما جميعاً فأغنى عن الاجتهاد.

وإن قال رجل ثقة: إن هذا الكلب ولغ في هذا الإناء وقت الظهر، وقال آخر: إن ذلك الكلب كان في ذلك الوقت في بلد آخر، فالأقرب على المذهب أنهما متعارضان فيجب الحكم بتساقطهما والرجوع إلى أصل الطهارة في الماء، وهو أحد قولي الشافعي، وله قول آخر أنه يحكم بنجاسته.

والحجة على ما قلناه: هو أن الخبرين قد استويا من غير ترجيح لأحدهما على الآخر،

---

(١) في الأصل: ويحكم الحكم، ويبدو أن كلمة (الحكم) لا لزوم لها.

(٢) أبو بكر محمد بن داود بن محمد المروزي المعروف بالصيدلاني نسبة إلى بيع العطر. كان إماماً في الفقه والحديث، وله مؤلفات منها شرح على المختصر في جزأين. توفي بعد ٤٣٠هـ، ولم نعثر على تحديد للسنة التي مات فيها. (طبقات الفقهاء ٢٣٠، طبقات الشافعية برقم ١٧٥).

وليس محلاً للتحري لتساوي العدة فلم يبق إلا الحكم بالتساقط والرجوع إلى ما هو الأصل كالخبرين والأمارتين إذا تعارضا فإنه يجب الحكم بتساقطهما والرجوع إلى حكم العقل والبراءة الأصلية.

وإن أخبر مخبر بأن هذا الكلب أدخل خرطومه أو رأسه في الإناء ولم يعلم ولوغه فيه، لم يحكم بنجاسة الماء؛ لأن التنجيس إنما يتعلق بالولوغ دون إدخال الرأس والخرطوم فلا حكم لهما، كما لو دخل الكلب داراً، قال: ورأيته دخل هذه الدار، فإنه لا يحكم بنجاسة ما فيها من الماء فهكذا هاهنا. وإن قال: إنه أدخل خرطومه وأخرجه وعلى فيه أثر من الرطوبة ولكني لم أعلم بولوغه بالماء، فالأقرب على المذهب أنه يحكم بالنجاسة وهو أحد قولي الشافعي، وله قول آخر أنه لا يحكم بالنجاسة؛ لأن الأصل هو عدم الولوغ، لكن هذه القرينة وهي حصول الرطوبة على خرطومه تقوي الظن أنها من الولوغ لأن الغالب ذلك من حالها فلهذا حكمنا فيه بالنجاسة.

مسألة: ذهب علماء العترة إلى أن التحري واجب عند الاشتباه في الأواني والثياب على الجملة لا يختلفون فيه، وهو محكي عن الفريقين: أبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه، وذكر الناصر في (الأمالي)[1] أن التحري لا يجوز.

والحجة على ما قلناه: قوله ﷺ: ((إذا أُمرتم بأمر فأتوا به ما استطعتم))[2] ووجه الاستدلال بما ذكرناه من الخبر هو أن الصلاة ثابتة على الذمة بيقين، فلابد من تأديتها بأمر متيقن فإذا تعذر أداؤها باليقين وجب العدول إلى غالب الظن؛ لأن الظن معمول به عند تعذر العلم القاطع لا محالة، فإذا اشتبهت الأواني الطاهرة بالأواني النجسة والأثواب النجسة بالأثواب الطاهرة فلابد فيها من التحري ليحصل تغليب الظن بتأدية الصلاة، فيكون الظن غالباً عند التحري بكونه أدى الصلاة في ثوب طاهر بماء طاهر، وهذا هو مقصود الشرع ومطلوبه.

---

(١) كتاب في الحديث والفقه وهو مفقود حتى الآن.

(٢) ولفظه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: ((دعوني ما تركتكم فإنما أهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم، واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم)) أخرجه البخاري ومسلم. وهو من الأحاديث المشهورة.

وحكي عن المزني من أصحاب الشافعي وأبي ثور، أنه لا معنى للتحري في الأواني ولا في الثياب كما [هو] رأي الناصر ولكن يُعدل إلى التيمم.

وحجتهما على ما قالاه: هو أنه قد وقع الاشتباه بين محظور ومباح فلم يجز التحري فيهما كما لو اختلطت منكوحة بأجنبية وكما لو اختلطت [ميتة] بمذكاة.

وحكي عن ابن الماجشون[1]: أنه يتوضأ بكل واحد من الإنائين ويصلي وكذلك الثياب يصلي في كل واحد منها.

وحجته على هذا: هو أنه إذا كان الفرض يمكنه أداؤه بيقين وجب عليه، ولن يكون إلا بما ذكرناه فلهذا وجب عليه.

والمختار: ما قاله علماء العترة وفقهاء الأمة من وجوب التحري وكونه مشروعاً في الأواني والثياب.

والحجة على ذلك: ما حكيناه عنهم ونزيد هاهنا، وهو قوله عليه السلام: ((دع ما يريبك إلى مالا يريبك))[2]. والشك[3] إذا اعترض فهو ما يريب ويؤلم النفس ولا سبيل إلى إزالته فيما ذكرناه إلا بالتحري وتحصيل غالب الظن، فلهذا كان واجباً لتحصيل العبادة على مطابقة الشرع ووفقه، وقوله ﷺ: ((المؤمنون وقافون عند الشبهات)). فإذا حصل التردد لأجل الشك فلا سبيل إلى إزالة الشبهة إلا بما يحصل من الترجيح وتغليب الظن، ولهذا كان مقصوداً للشرع، ولأن الغرض بالتحري إنما هو إسقاط لزوم الصلاة عن الذمة وبراءتها عنها، وهذا إنما يحصل على الكمال بالتحري والاجتهاد، فيجب أن يكون واجباً فيما ذكرناه كما وجب ذلك في استعمال الماء للوضوء إذا كان صريحاً.

الانتصار على ما قاله المزني: بأنا نقول: القياس جواز التحري فيما ذكره خلا أن الإجماع منع من ذلك، وإذا منع الإجماع في صورة فالقياس جار في غيرها من الصور إذ لا

---

(١) أبو مروان عبدالملك بن عبدالعزيز الماجشون، أكثر ما يعرف ويذكر في كتب الفقه بابن الماجشون، من أعلام مدرسة مالك بن أنس، كان فقيهاً عالماً. قال عنه يحيى بن أكثم: عبدالملك بحر لا تكدره الدلاء.

(٢) رواه البيهقي والحاكم في المستدرك والطبراني والهيثمي في مجمع الزوائد.

(٣) في الأصل: ولا شك.

مانع هناك. وعلى[1] ابن الماجشون أنا نقول: قد روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((لا ظهران في يوم))[2]. وما قاله يؤدي إلى تكرير الصلاة مرتين في الثوبين وفي الإناءين وهو ممنوع بما ذكرناه.

فإذا تقررت هذه القاعدة فاعلم أن هذه فروع تنشأ عنها نذكرها:

الفرع الأول منها: ذهب علماء العترة ومن تابعهم إلى أن التحري في الأواني والثياب عند الاشتباه في أحوالها نجسها بطاهرها، لا يكون إلا إذا [كان] عدد الطاهر أكثر من عدد النجس، وإلى هذا ذهب أبوحنيفة وأصحابه.

والحجة على ذلك: هو أن الأواني إذا كان النجس والطاهر فيها مستويين في العدة فقد استوى جانب الحظر والإباحة كما لو كان أحدهما بولاً، وكما لو اختلطت منكوحة بأجنبية أو ميتة بمذكاة، فإذا كان هاهنا إناءان أحدهما طاهر والآخر نجس، لم يجز التحري فيهما، ووجب العدول إلى التيمم لما ذكرناه من الاستواء وتغليب جانب الحظر.

وذهب الشافعي إلى أن التحري واقع عند الاشتباه فيما ذكرناه سواء كان عدد الطاهر أكثر أو عدد النجس أو كانا سواء.

والحجة على ذلك: هو أن كل ما دخله التحري، إذا [كان] عدد المباح أكثر جاز دخول التحري فيه وإن كانا مستويين، والجامع بينهما[3] وقوع الاشتباه فإنه الأصل في وجوب التحري.

والمختار: ما قاله علماء العترة ومن تابعهم.

والحجة على ذلك: ما قدمناه، ونزيد هاهنا: وهو أن الطاهر إذا كان عدده زائداً على

---

(١) أي: والانتصار على ابن الماجشون.

(٢) قال في حاشية البحر ما لفظه: حكاه في الشفاء، و لم أقف عليه في كتب الحديث لكن قد ورد فيها ((لا وتران في ليلة، ولا تصلوا صلاة في يوم مرتين)). ا.هـ. وأورد ((لا تصلوا صلاة في يوم مرتين)) في الروض النضير، وقال: رواه أبو داود والنسائي وابن حبان من حديث سليمان بن يسار عن ابن عمر مرفوعاً.

(٣) أي بين الحال التي يكون فيها عدد الطاهر أكثر، والتي يكونان فيها مستويين.

النجس كان حكمه أغلب، فهو كالشاهد إذا كانت محاسنه غالبة على مساوئه وحكم الحاكم بشهادته فهكذا هاهنا، ولأنه لما استوى جانب الحظر وجانب الإباحة فلو تحرينا مع استوائهما لكان ذلك خلاف الورع والتقوى، وقد قال ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك».

الانتصار: قالوا: قد ورد الأمر بالاعتبار في قوله تعالى: ﴿**فَاعْتَبِرُواْ يَا أُوْلِي الأَبْصَارِ**﴾[الحشر:٢]. وهذه منه.

قلنا: تَدَّعون فيه عموماً فليس فيه لفظة تدل على عموم الاعتبار، وإنما هو أمر مطلق تدعون أنه أطلق و لم يفصل، فنحن نقول: لفظة الاعتبار إلى الإجمال أقرب، فلا يمكن الاستدلال بظاهره؛ إذ لا ظاهر للمجملات لاشتماله على الاعتبار الفاسد والصحيح، وما يجري فيه القياس وما تَنْسَدُّ فيه مجاري القياس كالعبادات فلا نسلم جري القياس فيما هذا حاله فلا بد من دلالة على جريه فيه وهو أول المسألة؛ لأن الكلام إنما هو فيه، فإذا كان مجملاً فلا حجة فيه إلا ببيانٍ لإجماله.

قالوا: شرط من شروط الصلاة فجاز دخول التحري عند دخول الاشتباه في اثنين منه كالثياب.

قلنا: الثياب جارية على القياس في التحري فلا جرم كانت باقية على الأصل، بخلاف الآنية فإنها خارجة على القياس بدليل خصها فلا يجري فيها التحري، إلا إذا كان الطاهر أغلب كما قررناه، وأيضاً فالثياب مفارقة للآنية، فإنه لو توضأ بالإثنين كليهما، كان متلوثاً بالنجاسة مستعملاً لها بخلاف ما لو صلى في الثوبين فإنه لا يكون مقدماً هناك على محظور، فإذا افترقا من هذا الوجه جاز افتراقهما في العدد كما أشرنا إليه.

قالوا: كلما دخله التحري إذا كان عدد المباح أكثر فإنه يدخله التحري وإن كان عدد المحرم أكثر كالثياب.

قلنا: لا نسلم ما قالوه في الثياب، فإنه لو كان هاهنا خمسة أثواب، واحد منها نجس

والباقي طاهر، فإنه تجب عليه الصلاة في اثنين منها ليكون الفرض ساقطاً بيقين، ثم ولو سلمنا فالفرق بين الأثواب والآنية ظاهر بما ذكرناه من جواز الاستعمال في الأثواب كلها دون الآنية فافترقا.

الفرع الثاني: في كيفية التحري عند الاشتباه في الآنية والثياب.

حُكي عن جماعة من أهل خراسان أن المتحري لا يحتاج إلى نوع استدلال كما يحتاج المجتهد في الأحكام، ولكن يكفيه أن يبني أمره على الطهارة لقوله ﷺ: ((ظن المؤمن لا يخطئ))[1].

وهذا فاسد، فإنه إذا كان لابد من إفادة الظن وتحصيله ليزول به الاشتباه، فلا بد من أمارة وهي لا تكون حاصلة إلا بنوع استدلال ونظر في الأمارات.

والذي عليه أئمة العترة وعليه أكثر فقهاء الأمة أنه لابد من نظر واستدلال في الآنية والثياب لتميز النجس منها عن الطاهر، وذلك يحصل بأمارات ينقدح الظن لأجلها مختلفة، إما بتغير لون أو رائحة أو اضطراب في الماء أو لوقوع الترشش حول الماء، أو بأن يرى أثر الكلب عند الماء، أو بنقصانه إذا كان قليلاً يؤثر فيه الولوغ بأن يكون الإناء ممتلئاً، أو بغير ذلك من الأمارات التي تكون محركة للظن في كونه قد صار نجساً، فإذا حصلت له نجاسته بأي الأمارات التي ذكرناها لم يجز استعماله وجاز له استعمال غيره، وصار الذي غلب على ظنه كونه نجساً حراماً بالإضافة إلى ظنه لا بالإضافة إلى نفس الإناء، فلهذا فإنه لو غلب على ظن غيره طهارته جاز له استعماله، فأما امتحان نجاسة الماء بالذوق فلا وجه له؛ لأنه ربما كان نجساً فلا يحل له ذوقه قبل أن يغلب على ظنه طهارته، وهكذا التحري في الأثواب إما بلون النجاسة وإما بريحها أو وقوعٍ عليها بأن تكون قريبة من النجاسة دون الثوب الآخر، أو غير ذلك من الأمارات المثيرة للظنون فيجب استعماله.

الفرع الثالث: وإن وقعت النجاسة في أحد الإناءين فاشتبها ثم اهراق أحدهما على

---

(١) حكاه في البحر والشفاء، وعن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال: ((اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله)). ثم قرأ: ﴿**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِلْمُتَوَسِّمِينَ**﴾. أخرجه الترمذي.

الأرض قبل الاجتهاد في طهارة أحدهما، ففيه على المذهب احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: أن يتحرى في الباقي ويُعمِل نظره في طهارته أو نجاسته؛ لأن جواز الاجتهاد قد تقرر قبل الانقلاب فلا يسقط بالانقلاب.

الاحتمال الثاني: سقوط التحري، ويجب عليه التيمم للصلاة؛ لأن حقيقة التحري والاجتهاد إنما تعقل بين أمرين.

الاحتمال الثالث: أنه يتوضأ بالباقي من غير اجتهاد، من جهة أن الأصل هو بقاء الماء على الطهارة، وهذا هو أغربها وأعجبها؛ لأنه أصل على الطهارة ولأنه قد انفرد فصار كما لو لم يوجد من أول الأمر غيره.

وإن اجتهد في الإناءين فلم يغلب على ظنه طهارة أحدهما فأراقهما على الأرض ثم إنه تيمم وصلى صح، ولم تجب عليه إعادة لما صلى، لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((لا ظهران في يوم)). فلو أوجبنا عليه الإعادة لكان ذلك مخالفة لظاهر الخبر، فإن صب أحدهما وترك الآخر جاز له أن يتوضأ بالآخر كما ذكرناه من قبل؛ لأنه باق على أصل الطهارة كما لو لم يكن إلا هو.

الفرع الرابع: إذا كان معه إناءان فاشتبه عليه نجاسة أحدهما فتحرى فيهما فأداه اجتهاده إلى طهارة أحدهما، فالمستحب له أن يريق الآخر مخافة أن يشتبه عليه الأمر فيه مرة ثانية، فإن لم يرقه وبقيت من الأول بقية تكفي للطهارة، ثم حضرت صلاة أخرى وهو محدث فهل يجب عليه إعادة التحري أم لا؟

والأقرب أنه لا تجب عليه إعادة التحري كما لو صلى إلى جهة بالاجتهاد، ثم حضرت صلاة أخرى فإنه يجزيه التحري الأول ما لم يتغير، وهو أحد قولي الشافعي، وحكى ابن الصباغ صاحب (الشامل)، والمحاملي: أنه يجب عليه إعادة الاجتهاد ثانياً، ولا وجه له مهما كان الاجتهاد مستمراً على طهارة ما استعمله وعلى تلك الجهة، فإن تغير اجتهاده قبل أن يصلي نظرت، فإن أداه اجتهاده إلى طهارة الأول فلا كلام لمطابقة الاجتهاد الأول للثاني من غير مخالفة، وإن تيقن أن الذي توضأ به هو الطاهر فإنه لا يستحب له إهراق النجس؛

لأنه ربما احتاج إليه في حال عطشه، وإن تيقن أن الذي توضأ به هو النجس فإن الواجب عليه غسل ما أصابه من الماء الأول في ثيابه وبدنه وإعادة ما صلى بالطهارة الأولى، لأنه قد تحقق يقين الخطأ فيما فعله فهو كالمجتهد إذا أخطأ النص ثم وجده، فإنه يبطل اجتهاده فهكذا هاهنا.

وإن أداه اجتهاده إلى أن ما توضأ به نجس وأن الثاني طاهر فكيف يكون الحكم فيه؟ وقد حُكي عن الشافعي في ذلك قولان:

فالقول الأول منهما: حكاه المزني وهو: أنه لا يتوضأ بالثاني ولكنه يتيمم ويصلي ويعيد كل صلاة صلاها بالتيمم، وهذا الذي رواه عنه حرملة أيضاً.

ووجهه: أنا لو أمرناه بأن يتوضأ بالثاني لكان لا يخلو إما أن نأمره بغسل ما أصابه من الأول أولا، فإن لم نأمره بغسل ما أصابه منه فقد صلى وعليه نجاسة بيقين؛ لأنا قد حكمنا في النظر الأول بكونه نجساً، وإن أمرناه بغسل ما أصابه منه كان نقضاً للاجتهاد الأول بالاجتهاد الثاني، ومثل هذا غير جائز؛ لأن هذا يؤدي إلى اضطراب الأحكام وتشويش القواعد.

وهل يلزمه إعادة ما صلى بالتيمم أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه يعيد؛ لأنه قد تيمم ومعه ماء بيقين فالتيمم واقع على فساد، وهذا هو قول العمراني صاحب (البيان).

وثانيهما: أنه لا تجب عليه الإعادة؛ لأن تيممه وقع على نعت الصحة؛ لأنه ممنوع عن هذا بالشرع، وهذا هو المحكي عن أبي الطيب بن سلمة[1].

القول الثاني: حكاه أبو العباس بن سريج[2] وأنكر ما نقله المزني، وقال: إن الواجب

(١) محمد بن المفضل بن سلمة بن عاصم الضبي البغدادي تفقه على ابن سريج، وكان موصوفاً بالذكاء، صنف كتباً عديدة، توفي وهو شاب في المحرم سنة ٣٠٨هـ. (وله تراجم في طبقات الشافعية، وطبقات الفقهاء للشيرازي، ووفيات الأعيان وغيرها).

(٢) القاضي أبو العباس بن عمر بن سريج من فقهاء الشافعية ببغداد وكان يقال له: الباز الأشهب. قيل: إن فهرس كتبه تشتمل على أربعمائة مصنف.

عليه أن يتوضأ بالثاني.

ووجهه: أنه شرط من شروط الصلاة له مدخل في التحري، فإذا تحرى وغلب على ظنه باجتهاد آخر خلاف الأول جاز العمل على الثاني كما لو صلى إلى جهة ثم تغير اجتهاده فإنه يصلي إلى الجهة الأخرى فهكذا هاهنا، وإن لم يبق من الماء الأول شيء فإنه يتيمم؛ لأن ما معه من الماء قد حكم بنجاسته من قبل فلا ينقض، وهل يلزم إعادة ما صلى بالتيمم أم لا؟ فيه وجهان[1]:

والمختار على المذهب: ما قاله المزني من جهة أنه قد حكم بنجاسته فلا يحكم بطهارته فيلزمه التيمم، ولا تجب عليه [إعادة ما صلى] لقوله ﷺ: ((لا ظهران في يوم)) ولأنه ممنوع من استعمال هذا الماء الموجود بالشرع كما لو كانت نجاسته متحققة.

الفرع الخامس: وإن اشتبه عليه ماءان طاهر ونجس، ومعه إناء ثالث طهارته متحققة، فهل يجوز له الاجتهاد والتحري فيما اشتبه أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أن ذلك جائز وهو قول الأكثر من أصحاب الشافعي.

والحجة على ذلك: هو أنه ليس فيه أكثر من العدول عن الماء المتيقن طهارته إلى الماء المحكوم بطهارته من جهة الظاهر، وذلك غير ممتنع في الطهارة ولهذا فإنه يجوز التوضؤ من الماء القليل على شاطئ البحر.

وثانيهما: أن ذلك غير جائز، وهذا يحكى عن بعض أصحاب الشافعي، وهذا هو الأقرب على المذهب والمختار.

والحجة على ذلك: هو أنه يمكنه إسقاط الفرض بيقين بأن يتوضأ مما يتيقن طهارته، فلم يجز الرجوع إلى غلبة الظن كما لا يجوز الاجتهاد في طلب القبلة إذا كانت المعاينة ممكنة.

وإن اشتبه عليه ماء قراح وماء ورد انقطعت رائحته أو ماء شجر، فهل يتحرى أم لا؟ فيه وجهان:

---

(١) أحدهما ما جاء في المختار، وهو عدم وجوب الإعادة، والآخر لم يذكره استغناء بما سبق، وهو أن الإعادة لما صلاه بالتيمم لازمة.

أحدهما: أنه يتحرى، وهذا هو المحكي عن أهل خراسان من أصحاب الشافعي، وذلك أنه قد اشتبه عليه ما يُتطهر به بما لا يُتطهر به فجاز فيه إعمال النظر والاجتهاد بالتحري كالماء الطاهر والنجس.

وثانيهما: أنه لا يتحرى بل يستعملهما جميعاً، وهذا هو قول البغداديين من أصحاب الشافعي وهو رأي الإمام المنصور بالله وهو المختار.

والحجة على ذلك: هو أن ماء الورد وماء الشجر لا أصل لهما في التطهير، فَيُرَدَّ إليهما بالاجتهاد، ولكن يتوضأ بكل واحد منهما ليسقط بيقين.

وإن اشتبه عليه ماء مطلق وبول قد انقطعت رائحته فهل يتحرى أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه لا وجه للتحري ولكن يتيمم، وهذا هو المحكي عن أهل بغداد من أصحاب الشافعي، وذكره بعض أصحابنا للمذهب.

والحجة على ذلك: هو أن البول لا أصل له في الطهارة فيرد إليه الاجتهاد، فلهذا وجب العدول إلى بدله وهو التيمم.

وثانيهما: أنه يجوز فيه التحري وهذا هو رأي أهل خراسان، وذكره القاضي زيد من أصحابنا للمذهب.

والحجة على ذلك: هو أنه قد وقع الاشتباه بين الماء وغيره فجاز إعمال الفكر بالتحري كالماء الطاهر عند التباسه بالنجس.

والمختار: هو الأول؛ لأن التحري إنما يكون داخلاً فيما يطلق عليه اسم الماء، إما مطلقاً كالماء المستعمل، وإما مضافاً كماء الورد وماء الشجر، والبول لا يطلق عليه اسم الماء لا على جهة الإطلاق ولا على جهة الإضافة، ولهذا بطل التحري فيه، ودعوى الإجماع فيه لا وجه له، فإن المسألة خلافية لها مدخل في الاجتهاد، فلا معنى لدعوى الإجماع على بطلان التحري في الماء والبول لما ذكرناه.

الفرع السادس: إذا أخبر الأعمى بأن هذا الماء قد ولغ فيه كلب أو وقع فيه بول، قُبِل

خبره كما يقبل خبر البصير؛ لأنه يحتمل أن يكون قد علم ذلك فيه قطعاً، أو قد أخبره بـه مخبر ثقة؛ فلهذا عُمل عليه. وإذا كان مع رجل إناء طاهر وتغير فغلب على ظنه أن تغـيره بنجاسة لم يحكم بنجاسته، وإن كان معه إناء نجس فغلب على ظنـه طهارتـه لم يحكـم بطهارته، وكان باقياً على نجاسته فيجب التعويل على ما هو الأصل في الطهارة والنجاسـة، ويفارق ذلك ما إذا علم النجاسة في أحد الإناءين فغلب على ظنه طهـارة أحدهمـا أو نجاسته فإنه يعمل عليه؛ لأنه لم يحصل فيهما نجاسة معينة، والأصل في كل واحـد منهمـا الطهارة، و إنما تجدد شك في كل واحد منهما فلا جرم كان زائلاً بالظن، وإذا اشتبه عليـه طعام طاهر وطعام نجس جاز التحري فيهما والعمل على غلبة الظن؛ لأن أصلهمـا علـى الإباحة، فإذا طرأت النجاسة على أحدهما واشتبها عليه جاز إعمال الفكـر في التحـري فيهما، كما لو اشتبه عليه ماء طاهر ونجس، وإذا اشتبه عليه طعام طاهر وطعام نجس ومعه طعام طاهر ثالث من ذلك النجس متيقن طهارته فهل يجوز له التحري أم لا؟ فيه الوجهان اللذان ذكرناهما، وقد ذكرنا توجيههما فأغنى عن الإعادة، والله أعلم.

الفرع السابع: يشتمل على صور أربع:

الصورة الأولى: إذا كان هاهنا رجلان معهما إناءان أحدهما نجس لزمهما التحري، فإن تحريا فأدى اجتهاد كل واحد منهما إلى التوضؤ بكل واحد من الإناءين، فإنـه يلزمهمـا استعمالهما؛ لأنه إذا أدى اجتهادهما إلى ذلك، فإن توضأ كل واحد منهما بمـا أدى إليـه اجتهاده لم يجز لأحدهما أن يأتم بالآخر في الصلاة عند أئمة العترة، وهو قول أكثر الفقهاء: أبي حنيفة وأصحابه والشافعي ومالك.

وحكي عن أبي ثور جواز ذلك.

والحجة على ذلك: هو أن كل واحد منهما لما أعمل فكره في التحري، فإنه يعتقـد أن الآخر قد توضأ بالماء النجس فلا يجوز له أن يأتم بمن يعتقد ويغلب على ظنه أنـه متلـوث بالنجاسة وأنه في غير صلاة.

والحجة لأبي ثور، هو أن كل واحد منهما صحيح الصلاة في نفسه لنفسه، فلم لا يجوز

أن يصلي خلف من صلاته صحيحة لنفسه؟

والمختار: ما قاله أبو ثور.

والحجة على ذلك: هو أن الحق أن الآراء صائبة في الاجتهاد، وإذا كان الأمر كما قلناه فصلاة كل واحد منهما صحيحة عند نفسه لنفسه لا محالة، فلهذا فإنا لا نَأْمُرُهُ بقضائها بعد تأديتها على هذه الصفة، ولا يُعَدُّ تاركاً للصلاة، فالإمام صلاته مجزئة بالاتفاق، والمأموم يجب أن تكون صلاته مجزئة أيضاً؛ لأنه مُصَلٍّ خلف من صلاته صحيحة عند الله تعالى.

الانتصار: قالوا: المأموم يعتقد فساد صلاة الإمام فلا تجوز له الصلاة خلفه.

قلنا: هذا فاسد؛ لأن اعتقاده بفساد صلاة الإمام لا يقطع الائتمام به من جهة أن عنده أن صلاة الإمام صحيحة لنفسه فليس أحد الاعتقادين بالعمل عليه أحق من الآخر، فلا يمتنع من الصلاة خلفه [لاعتقاده] لفسادها، بالإضافة إلى المأموم بأولى من أن يقتدى بصحة صلاته، بالإضافة إليه في نفسه من غير تفرقة، ثم إن ما ذكرتموه يؤدي إلى خرق الإجماع بتقدم المرضي للصلاة ورعاً وديناً، والتخلف عنه لغير موجب يمنع شرعاً. وسيأتي لهذه المسألة مزيد تقرير نكشف الغطاء فيه عن سرها وحقيقتها بمعونة الله تعالى. فإن صلى أحدهما بالآخر على رأي من منع من ذلك، صحت صلاة الإمام لكونه مستقلاً بنفسه من غير متابعة، وبطلت صلاة المأموم لكونه متابعاً.

الصورة الثانية: إذا كانت الأواني ثلاثة نظرت، فإن كان الطاهر منها واحداً وكانوا ثلاثة فتوضأ كل واحد منهم بواحد من الآنية الثلاثة، لم يجز لكل واحد منهم أن يأتم بالآخر على رأي من منع من ذلك، من جهة أن كل واحد منهم يغلب على ظنه أن غيره متوضئ بالماء النجس فلهذا لم تجز الصلاة خلفه. وإن كان الطاهر منها اثنين، جاز أن يؤمهم أحدهم، فإذا صلى بهما الصبح صحت صلاتهم جميعاً، من جهة أن كل واحد منهم يظن أنه توضأ بالماء الطاهر، ولا يُخَطِّىء إمامه في اجتهاده ولا يقول: إنه قد توضأ بالنجس، فلهذا صحت صلاتهم أجمع لمّا ذكرناه، لأنهم لما قدّموا الإمام حكموا بصحة صلاته، وهما إناءان طاهران فواحد استبد به الإمام وواحد كل واحد من الرجلين يظن في نفسه

أن متطهر به، فلأجل هذا التقرير حكمنا بصحة صلاتهم معاً[1]. وإن صلى بهم رجل منهم الظهر صحت صلاة الإمام؛ لأنهم لما قدموه فقد حكموا بصحة صلاته وصحة صلاة إمام الصبح؛ لأنها قد صحت من قبل فلا يتغير حكمها بعد ذلك، وتفسد صلاة الثالث لأنهما إناءان طاهران وقد استبد كل واحد من إمام الصبح وإمام الظهر بكل واحد منهما، وتعين حكم النجاسة على الثالث ففسدت صلاته، فإن صلى بهم الثالث العصر صحت صلاته لنفسه؛ لأنهم لما قدموه حكموا بصحة صلاته؛ ولأنه مستقل بنفسه غير مقيد بغيره، وبطلت صلاة الآخَرَين خلفه لأجل اقتدائهما بمن قد تعينت النجاسة في وضوئه، فلهذا بطلت لأجل الاقتداء.

الصورة الثالثة: أن تكون الأواني أربعة، فإذا كان كذلك نظرت، فإذا كان الطاهر منها واحداً لم يجز لكل واحد منهم أن يأتم بالآخر من جهة أنه لا فسحة للظن في صحة طهارة واحد منهم وتجويزها، إذ الطاهر ليس إلا واحداً منها كما فرضناه على رأي المانعين من ذلك، وإن كان الطاهر منها اثنين وصلى كل واحد منهم صلاة بالآخرين فصلاة الصبح صحيحة لهم جميعاً، لأنهم لما قدموا الإمام حكموا بصحة صلاته وأنه متوضئ بالماء الطاهر، وبقي إناء واحد، كلٌّ واحد منهم يجوز أنه توضأ به فلا جرم كانت صحيحة في حقهم معاً لظهور الاحتمال والتجويز في الصحة، وصلاة الظهر صحيحة لإمام الصبح؛ لأنها لا تتغيّر عما هي عليه في الصحة، وصلاة إمام الظهر صحيحة؛ لأنهم لما قدموه فقد حكموا بصحة صلاته، وصلاة العصر والمغرب صحيحتان لإمامهما دون المقتديين، لأن الإناءين الطاهرين قد استكملا في حق إمام الصبح والظهر وليس هناك طاهر سواهما، فبطلان صلاة المأمومين حاصل لأجل الاقتداء؛ لأنهما مصليان خلف من يظنان أنهما متلوثان بالنجاسة غير متوضئين فبطلا. وإن كان الطاهر منها ثلاثة وصلى كل واحد منهم بأصحابه، فصلاة الصبح والظهر صحيحة لكل واحد منهم؛ لأنهم لما قدموهما فقد حكموا بصحة صلاتهما وبقي إناء واحد طاهراً، كل واحد من المأمومين يمكن أن يتوضأ به فلأجل هذا حكمنا

---

(١) هكذا في الأصل: والمراد (صلاتهم جميعاً) واستخدم المؤلف كلمة (معاً) بعد الجمع كما يستخدم التأكيد بكلمة (جميعاً) بعد المثنى. وقد جاءت الأخيرة في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا**﴾ و(معاً) في الأولى ربما جاءت باعتبار الطرفين، والله أعلم.

بصحة صلاتهم أجمعين. وأما صلاة العصر فإنها صحيحة لإمامي الصبح والظهر ولإمام العصر أيضاً، من جهة أنهم لما قُدِّموا فقد حُكِم بصحة صلاتهم واستُكملت الآنية في الطهارة، وتبطل في حق المؤتمين في صلاة العصر لأجل الاقتداء؛ لأنهم مؤتمون بمن عندهم أنه غير مُطَهَّر.

الصورة الرابعة: إذا كانت الآنية خمسة نظرت، فإذا كان الطاهر منها واحداً والباقي نجس، لم يجز أن يأتم كل واحد منهم بصاحبه؛ لأن كل واحد عنده أن صاحبه متطهر بالماء النجس إذ لا طاهر منها سوى واحد، وإن كان الطاهر منها اثنين فصلاة الصبح صحيحة في حق الجميع وصلاة الظهر صحيحة في حق إمامها وإمام الصبح، وتبطل في حق الباقين من أجل الاقتداء، وأما صلاة العصر والمغرب والعشاء فتصح لكل واحد ممن كان إماماً فيما قبلها وتبطل في حق المؤتمين لأجل الاقتداء. فإن كان الطاهر منها ثلاثة صحت صلاة الظهر والعصر للجميع منهم، وتصح صلاة العصر لإمامها وإمام الظهر وإمام الصبح وتبطل في حق المؤتمين في المغرب والعشاء. وإن كان الطاهر منها أربعة فصلاة الصبح والظهر والعصر صحيحة في حق الجميع منهم وتبطل صلاة المؤتمين في المغرب والعشاء من أجل الاقتداء.

فكلما كان الطاهر من الأواني واحداً فلا وجه للاقتداء بحال، وإن كان الطاهر اثنين جاز لكل واحد أن يصلي خلف واحد لا غير، وإن كان الطاهر منها ثلاثة جاز لكل واحد منهم أن يصلي خلف اثنين منهم وهلم جرا، وإن كثرت.

فالمعيار الضابط للمسألة: أن الطاهر إذا كان واحداً امتنع الائتمام مطلقاً؛ إذ لا مساغ للظن في طهارة من عدا هذا الواحد بخلاف ما إذا كان الطاهر اثنين، فواحد يستبد به الإمام وواحد كل من المؤتمين يجوز أن يكون متطهراً به، فلهذا صحت في حق الجميع، فصلاة من قُدم للإمامة تكون صحيحة بكل حال؛ لأنه لما قُدم حكم على صلاته بالصحة، وأن النجاسة حاصلة في حق غيره، وأما المؤتمون فإن كان في عدة الأواني الطاهرة فسحة تكفي للإمام والمأمومين، صحت صلاتهم جميعاً وإن كانت غير كافية صحت صلاة المقتدى به وبطلت صلاة المقتدين.

مسألة: تشتمل تنبيهات ثلاثة:

التنبيه الأول: في بيان كيفية ورود التعبد في الأحكام.

اعلم أن التعبد في الأحكام التكليفية ربما كان بالعلم اليقيني، وربما كان بالظن، فهذان مجريان نذكر ما يتوجه في كل واحد منهما؛ لأن لهما تعلقاً خاصاً بما نحن فيه:

المجرى الأول منهما: أن يكون التعبد وارداً بطريق العلم دون الظن، وهذا يكون تارة في المسائل الدينية وتارة في المسائل الأصولية، ومرة يكون في المسائل الفقهية، فلا ينفك عن هذه الأمور الثلاثة:

فأما الدينية: فنحو العلم بالله تعالى وصفاته، وما يجب له وما يجوز له وما يستحيل عليه من الصفات، ونحو العلم بصدق الأنبياء وأحوال المعاد الأخروي، وغير ذلك من المسائل الدينية. فهذه الأمور كلها مستندها العلم القطعي لا يقوم غيره مقامه.

وأما الأصولية: فنحو العلم بوجوب العمل على الأخبار الآحادية، وكون الأقيسة النظرية معتمدة في تقرير الأحكام الشرعية، ونحو أن في اللغة لفظة موضوعة للعموم، وأن الأمر للوجوب، إلى غير ذلك من المسائل الأصولية.

وأما الفقهية: فنحو الشهادات، فإن مستندها العلم القاطع فلا تجوز الشهادة إلا بما يعلمه ويتحققه مشاهدة، أوغير ذلك من طريق العلم، ولا تجوز الشهادة بالظنون إلا في بعض الصور سنقررها في باب الشهادات بمعونة الله تعالى. ونحو النكاح فإنه لا يجوز الوطء إلا بعلم أنها غير محرمة عليه.

والأصل في هذه القاعدة أن كل ما كان الوصول فيه إلى العلم ممكناً وجب تحصيل العلم به، وكل ما لا سبيل إلى العلم به فغلبة الظن كافية فيه.

قال المؤيد بالله: ومن كان معه عشرة أثواب وعلم أن فيها ثوباً نجساً فإنه تجب عليه الصلاة في ثوبين منها ليكون الفرض ساقطاً بيقين. وهكذا نقول فيمن كان معه عشرة

أثواب نجسة وفيها ثوب طاهر؛ فإنه يجب عليه أن يصلي فيها أجمع ليكون الفرض ساقطاً عن ذمته بيقين وقطع، فهذه المسائل كلها، التعبد فيها بالقطع والعلم دون الظن، وهي مستوية في ذلك كما أوضحناه.

المجرى الثاني: ما كان التعبد فيه وارداً بالظن.

وهذا هو معظم أحكام الشريعة فإنها جارية على الظنون في أكثر العبادات والمعاملات. وهذا نحو الحكم بالشهادة فإن مستندها الظن بصدق الشاهدين، ونحو مراعات الظنون في طهارة الأشياء ونجاستها، ونحو الأخبار المعول عليها في جميع الأحكام الشرعية فإنها مثمرة للظن لا غير، في الصلوات والحج والصيام وغير ذلك.

وهكذا الكلام في الأقيسة فإنها معمول بها في تقرير الأحكام الفقهية، والعمل على الأخبار الآحادية والأقيسة قد قال به الأكثر من الأمة، و لم ينكر العمل عليهما إلا شواذ من الأمة لا يُلتفت إلى كلامهم، والمنكرون للأقيسة أكثر من المنكرين لأخبار الآحاد؛ لأن الأخبار الآحادية مستندها الشارع، والأقيسة النظرية مستندها نظر القائسين، وكلها معمول عليها عند أئمة العترة والنظار من علماء الأمة، والكلام على هاتين القاعدتين قد قررناه في الكتب الأصولية.

التنبيه الثاني: في بيان الظن المعمول عليه في الأحكام الشرعية.

واعلم أن ماهية الظن هو تغليب في القلب على أحد المُجَوَّزَين ظاهري التجويز.

فقولنا: تغليب، نحترز به عن سائر الاعتقادات فإنها جزم وليست تغليباً.

وقولنا: في القلب؛ ليكون عاماً لمن قال: إن الظن أمر يفعله الإنسان في قلبه، ولقول من قال: إن الظن أمر يوجبه القلب عند حصول الأمارة.

فالأول: مذهب الشيخ أبي هاشم وأصحابه.

والثاني: مذهب أبي الحسين البصري وأصحابه.

فإذا قلنا فيه: تغليب في القلب، كان شاملاً لهما جميعاً.

وقولنا: على أحد المجوزين؛ لأن الظن إنما يكون متعلقاً بصفات الشيء وأحكامه ولا يكون متعلقاً بأصل حقيقته أصلاً، فالأمران المجوزان إنما يكونان في الصفات والأحكام، ولهذا فإن زيداً يمكن أن يكون في الدار ويمكن أن يكون في المسجد، فإذا أخبرك مخبر بكونه في أحدهما فقد غلب خاطرك على ما كان ممكن الوقوع وهو كل واحد من الأمرين.

وقولنا: ظاهري التجويز، نحترز به عن اعتقاد التقليد فإن المقلد وإن كان يجوّز خلاف ما هو عليه من التقليد، لكن تجويزه ليس ظاهراً جلياً، بل هو مصمم على ما قد اعتقده من ذلك، وإن جوز خلافه فإنما هو من حيث كونه ممكناً في ذاته لا أن المقلد يعتقده ويظهر اعتقاده، وإنما تجويزه يكون خفياً غامضاً، فهذه ماهية الظن.

فإذا تمهدت هذه القاعدة، فاعلم أن الظن المراعى في تقرير الأحكام الشرعية والتكاليف العملية ضربان، نذكر ما يتعلق بحقائقهما بمعونة الله تعالى:

الضرب الأول منهما: الظن المطلق، وهو ما يكون تغليباً لأحد مُجَوِّزيه من غير أن يكون فيه قوة تقارب العِلْم، وهذا نحو أن يخبر مخبر ثقة، بأن زيداً في الدار، فإن ما هذا حاله من الأمارات محرك للقلب في إثارة الظن وإحداثه، لمكان هذه الأمارة، وعلى مثل هذا تجري الأخبار المستعملة في أحكام الشريعة في الإيجاب والندب والكراهة والإباحة وأنواع التحليلات والتحريمات في جميع الفتاوى والأقضية والأحكام المستنبطة من تلك الأحكام.

الضرب الثاني: الظن الذي يقارب العلم، وهذا نحو أن يخبر مخبر ثقة بأن زيداً في الدار، ثم يخبره بعده مخبر آخر بأنه فيها، فما هذا حاله قد حصل الظن المطلق بخبر الثقة الأول، ثم إنه ازداد قوة بالخبر الثاني، فصار مقارباً للعلم بهذا المعنى، ومعنى كونه مقارباً للعلم، هو أنه ربما تقوت هذه الأخبار من جهة الثقات وبالقرائن حتى صار ذلك الظن عِلْماً، وخرج عن كونه مظنوناً؛ فالمخبر الأول يورث الظن المطلق ويبعث عليه، والمخبر الثاني يقوي الظن ويزيده قوة، ولا تزال هذه القوة تزداد بحسب المخبرين حتى ترتقي إلى درجة الذي لا يجوز خلافه، وربما ازداد قوة أيضاً بعد حصول القطع بمخبره إلى أنه يصير ضرورياً لا يجوز ورود الشبهة فيه. فهكذا يكون حصول الظن في موارد الشريعة ومصادرها لا محالة.

وأما الشك: فهو عبارة عن تصور ماهية الشيء وحقيقته من غير أن نحكم عليها بنفي أو إثبات، فمن تصور ماهية العالم وحقيقته من غير أن يحكم عليه بقدم ولا حدوث، فهو شاك فلا تحصل له هذا الصفة إلا متى تصور الماهية وخلا عن اعتقاد حكم من أحكامها، فمتى علم حدوث العالم بالنظر أو بالضرورة أو بالاعتقاد أو بالظن، فقد خرج عن كونه شاكاً وكان عالماً أو معتقداً أو ظاناً، وبطل الشك لانتفاء ماهيته. فقد وضح لك بما ذكرناه ماهية كل واحد من الظن والشك ومعرفة الظن المطلق والظن المقارب.

التنبيه الثالث: في الكلام على الشيخ علي بن الخليل[1] والقاضي أبي مضر[2] من أصحابنا.

واعلم أنهما قد ذكرا: أن الظن الوارد على المكلف على ثلاثة أقسام:

أحدها: الظن المطلق الذي ليس بغالب.

والثاني: هو الظن الغالب لكنه غير مقارب للعلم.

والثالث: الظن المقارب للعلم.

فإذا كان التجويز الوارد على الشيء والاحتمال الواقع فيه يستوي طرفاه، فإن كل واحد من الاحتمالين ظن، إلا أنه ليس بظن غالب، وإنما هو ظن مطلق، فإذا وُجد الرجحان في أحد الاحتمالين على الآخر فإن أرجح الاحتمالين ظن غالب والاحتمال الآخر شك، فإن قوي الرجحان في أحد الاحتمالين وضعف الشك في الاحتمال الآخر فهو ظن غالب مقارب للعلم. ثم جعلا مثال الظن المطلق وهو الشك، الظن بنجاسة سراويل المجوسي. ومثال الظن الذي ليس مقارباً للعلم: أن يخبر مخبر بنجاسة سراويل المجوسي وأنها قد أصابتها نجاسة. ومثال الظن الذي يكون مقارباً للعلم: نحو أن يخبر مخبران وثالث بأن

---

(١) علي بن محمد الخليلي الزيدي، الجيلي، الشيخ الجليل، قال في المستطاب: هو من أتباع المؤيد بالله. أخذ عن القاضي يوسف، وله مؤلفات منها: (الجمع بين الإفادة والإفادات)، وله المجموع المشهور (المعروف بمجموع علي خليل). وهو مجلدان، كما روي عن الإمام المهدي، كان في أوائل المائة الخامسة. هكذا جاء في مقدمة الأزهار، ولم نعثر له على تاريخ محدد.

(٢) شريح بن المؤيد القاضي الجيلي أبو مضر، من أتباع المؤيد بالله من أعلام الزيدية، وله مؤلفات في الفقه منها: (أسرار الزيادات). عاش في المائة الخامسة للهجرة. وكتابه (شرح الزيادات) أحد مراجع الأزهار.

سراويل المجوسي قد أصابتها نجاسة، فإذا اجتمع هذا الخبر إلى الخبر الأول قوي هذا الاحتمال وضعف الاحتمال الآخر جداً، فصار هذا الاحتمال الأرجح والأقوى، ظناً غالباً مقارباً للعلم إلى آخر ما ذكراه في تقرير هذه القاعدة.

واعلم [أن] كلامهما هاهنا، قد وقعت فيه استدراكات عليهما، ونحن نذكرها ونفصل ما قالا فيه بمعونة الله تعالى:

الإستدارك الأول: قولهما: إن الشك من قبيل الظنون، وهذا فاسد لوجوه ثلاثة:

أما أولاً: فلأن الشك من قبيل التصور وهو العلم بحقائق الأشياء وماهياتها والكف عن اعتقاد شيء من أحكامها كما مر تقريره، والظن جنس برأسه ليس من قبيل الاعتقاد والتصور.

وأما ثانياً: فلأن الظن لا حكم له في جلب النفع ودفع الضرر، إلا إذا كان صادراً عن الأمارات، فإن لم يصدر عنها كان لاحقاً بالظنون السوداوية التي لا يعول عليها عاقل، بخلاف الشك فإنه لا يفتقر إلى أمارة؛ لأنه في الحقيقة كف عن الحكم على الشيء بنفي أو إثبات فلا يفتقر إلى أمارة من أجل ذلك.

وأما ثالثاً: فلأن الظنون الصادرة عن الأمارات يعول عليها في جميع التصرفات العرفية في جلب المنافع ودفع المضار، وعليه تبتني أكثر الأحكام الشرعية في العبادات والعادات والمعاملات، والشك لا يرد في هذه الموارد ولا يعول عليه في شيء من الأحكام بحال. فحصل من مجموع ما ذكرناه مخالفة الشك للظن في حكمه ولفظه، فكيف يقال: إنه من قبيل الظنون!.

الاستدراك الثاني: قولهما: إن الظنون منقسمة إلى ثلاثة. وهذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأن من حق مورد التقسيم أن يكون شاملاً لجميع الأقسام ليصح تقسيمها عليه، ولهذا فإنه يقال: الحيوان ينقسم إلى إنسان وفرس، ولا يقال: الحيوان ينقسم إلى إنسان وحجر، لما كان مورد القسمة وهو قولنا: الحيوان، ليس شاملاً لقولنا: حجر ولا هي مندرجة تحته، فيبطل التقسيم لعدم اندراجها تحته، فلما كان الشك غير داخل في حقيقة

الظن ولا يطلق عليه اسمه، بطل تقسيمه عليه لعدم اندراجه تحته، ونُزِّل ذلك منزلة من يقول: العلم منقسم إلى: نظري وظني، فلما كان هذا باطلاً فهكذا ما ذكراه من التقسيم، ولكن يقال: العلم منقسم إلى: نظري وضروري لا غير.

وأما ثانياً: فلأن الظن حقيقة مغايرة للشك ومخالفة له في لفظه ومعناه كما أشرنا إليه، وما هذا حاله فلا يقال بأنه أحد أنواع الظن وقسم من أقسامه. ومن العجب أنهما لقباه بالظن المطلق وجعلاه أول أقسام الظن الوارد على المكلف، وبينهما من المغايرة والمخالفة في الحقائق واللوازم والألفاظ ما لا يخفى، وفي ذلك ضعف ما قالاه وسقوطه.

الإستدراك الثالث: قولهما: فإذا كان التجويز الوارد على الشيء والاحتمال الواقع فيه يستوي طرفاه، فإن كل واحد من الاحتمالين ظن، إلا أنه ليس بظن غالب وإنما هو ظن مطلق، وهذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأن ظاهر كلامهما هذا يقتضي بأن التجويز هو الشك، وهذا فاسد، فإن حقيقة الشك مخالفة لحقيقة التجويز، فإن الشك كما ذكرناه تصور الحقائق والماهيات مع الكف عن اعتقاد شيء من أحكامها اللازمة لها.

وأما التجويز: فهو العلم بأن ليس في العقول ما يحيل هذا الحكم في الثبوت ولا نقيضه. فإذا علمنا العالم نفسه، وكففنا عن اعتقاد قدمه وحدوثه، فهذا هو الشك، وأما إذا علمنا بأنه ليس في العقول ما يحيل إثبات قدمه وإثبات حدوثه، فهذا هو التجويز. ثم إن التجويز هو مستند للشك فلا شك في الأمرين جميعاً: القدم والحدوث، إلا إذا كان مجوزاً وكانا ممكنين، فأما الأمور المستحيلة فلا يمكن تجويزها، وهو أيضاً مستند للظن فإنه لا يمكن ظن حكم من الأحكام في ثبوته ونفيه، إلا إذا كان مجوزاً له، فعرفت بما ذكرناه مغايرة حقيقة الشك للتجويز وأن الشك لا يكون تجويزاً بحال.

وأما ثانياً: فقولهما: إن كل واحد من الاحتمالين ظن.

فظاهر هذا الكلام دال على أن محتملي التجويز ظن، وهذا فاسد، فإن التجويز في نفسه ليس ظناً، فكيف يكون احتمالاه ظنين، وإنما التجويز لابد من مصاحبته للظان، كما أنه

يصاحب الشاك؛ لأن قاعدة التجويز هو العلم بإمكان تلك الصفة في الثبوت والانتفاء، وإذا كان مصاحباً أعني التجويز للظن، فكيف يقال بأنه نفس حقيقته!.

الاستدراك الرابع: قولهما: فإذا وجد الرجحان في أحد الاحتمالين على الآخر، فإن أرجح الاحتمالين صار ظناً غالباً، والاحتمال الآخر شك، فإن قوي الرجحان في أحد الاحتمالين وضعف الاحتمال في الآخر فهو ظن غالب مقارب للعلم.

واعلم أن كلامهما دال هاهنا على أن الرجحان إذا كان حاصلاً في أحد الاحتمالين فإنه يكون ظناً غالباً، والاحتمال الآخر شك، فظاهر هذا الكلام يُشعر بأنه يطلق عليه اسم الشاك، مع كونه ظاناً وهذا فاسد، فإنه إذا قوي ظنه على أحد الاحتمالين فإنه بالظن يكون خارجاً عن حقيقة الشك بكل حال، ولا يُطلق عليه اسمه بعد كونه ظاناً، سواء كان ظنه غالباً أو مقارباً؛ لأن الشك كما ذكرناه خلو عن كل ترجيح، فلا يكون مصاحباً للرجحان أصلاً.

فأما التجويز: فإنه مخالف لما ذكرنا من الشك، فإنه يكون مصاحباً للرجحان، سواء كان ذلك الرجحان بعلم أو ظن أو اعتقاد؛ لأن حقيقتة لا تنافي هذه الأمور بل تكون باقية معها، فلا جرم صاحبتها، بخلاف الشك فإن حقيقته منافية للرجحان فلا تصاحبه، فَتَنَخَّلَ من مجمرع ما ذكرناه تباين هذه الأشياء في الحقائق والأحكام، أعني الشك والظن والتجويز، وأنه لا سبب للوقوع في مثل هذه المضائق إلا عدم الإحاطة بهذه الدقائق والمميز بينها، وهو مسلك دقيق لا يدرك إلا بالفكرة الصافية، والقريحة المُتَّقِدَة، وما وقعا فيما وقعا فيه إلا لعدم الوطأة في المباحث الكلامية، والإحاطة بدقائقها، والغوص على أسرارها وغوامضها وحقائقها.

الاستدراك الخامس: قولهما: مثال الظن المطلق – الذي هو الشك على زعمهما وتوهمهما – ما نقلاه عن المؤيد بالله فيمن صلى في سراويل المجوسي، فإنه يحتمل أن يكون المجوسي قد نجسه لسبب من الأسباب، إما بترك الاستنجاء أو بغيره، ويجوز خلاف ذلك وهو أن لا يكون أصابه شيء من النجاسات، وليس لأحد الاحتمالين رجحان على الآخر،

وكل واحد من الاحتمالين ظن.

واعلم أن ما ذكره المؤيد بالله إنما أورده لمقصدين:

المقصد الأول: لبيان أن الأصل في الأشياء كلها التطهير، ولا يُقدم على تنجيسها إلا بأمارة قوية تنقلها عن حكم أصلها، ومَثَّله بسراويل المجوسي فإنه باق على أصل الطهارة لا يُقدم على القول بتنجيسه إلا بأمارة.

المقصد الثاني: أن يكون غرضه بيان جواز الصلاة في سراويل المجوسي مع الكراهة لها؛ لأنها باقية على أصل الطهارة، وكونه مستحلاً للنجاسات متلوثاً بها في أكثر حالاته، لا تبطل الصلاة فيها ولكنه يكره لما ذكرناه، فهذا هو مقصد الإمام بما أورده من المثال. فأما إيراده مثالاً للشك وأن الشك من جملة الظنون، فالمؤيد بريء من عهدته وإنما هو من كيسهما، وحاشا لفكرته الصافية وذوقه المعتدل عن أن يلتبس عليه حكم الشك بالظن، والتجويز بالشك فلا يميز بين حقائقها، فقدرُهُ أجل وأعلا من ذلك. وقد قال المؤيد بالله: والأقرب أنه يحصل الظن بنجاسة سراويل المجوسي. ولكن لما لم يقارب العلم لم يحكم بنجاسته، وهذا يُصدّق ما ذكرناه من حمل كلامه على ما حملناه من إيراد المثال، لا على ما ظناه وتوهماه.

الاستدراك السادس: قولهما: إن الظن المطلق وهو الشك على زعمهما، يجوز العمل عليه بشرط أن تنضم إليه قرينة أخرى، وجعلا مثاله ما ذكره المؤيد بالله في المتاعات، وهو: أنه إذا كان الشيء في يد إنسان فقال: هو لفلان وكلني ببيعه أو رهنه، فإنه يجوز أن يُشترى منه لمجرد هذا القول، وفي مثل ذلك جاز العمل على مطلق الظن لأجل القرينة، وهي اليد القائمة، وهكذا حال المرأة إذا قدمت من الغيبة، وقالت: طلقني زوجي وانقضت عدتي. جاز أن يُؤخذ بقولها ويُعمل عليه.

واعلم أن ما ذكرناه [عنهما] هاهنا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأن الشك لا يجوز العمل عليه أصلاً، ولا يكون مستنداً لشيء من التكاليف

العملية، ولا يعول عليه في أمر من الأمور الشرعية، والتعبد إنما وقع مع غلبات الظنون، بقوة الأمارات والاعتماد عليها، فأما الشك فهو خلي عما ذكرناه فلا تعويل عليه، ولهذا قالا في آخر المثال: فأما إذا لم تكن مع الظن المطلق هذه الأمارة والقرينة، فإنه لا يجوز العمل عليه؛ لأنه يكون شكاً صرفاً.

وأما ثانياً: فلأن ما ذكره المؤيد بالله في المثالين إنما أوردهما مثالاً في حصول الظن والعمل عليه، ولم يوردهما مثالاً للشك كما زعماه وتوهماه، فالأمارة للظن هو حصول اليد واستيلاؤها على ملك الشيء، فلهذا جاز العمل عليها في كونه ملكاً لمن هو في يده ويجوز الشراء منه، وهكذا حال المرأة فإنها حاصلة في يد نفسها، فلهذا قُبل قولها فيما تقول من نكاح، وطلاق، وعدة، ووفاء العدة؛ لأنه لا مخاصم لها، فيجوز إنكاحها على هذه الأمارة، فإن قامت بينة على خلاف ذلك عُمل عليها. وقد عملنا أولاً على ظاهر الحال، وله مساغ من جهة الشرع، فما ذكره المؤيد بالله من المثال هو مطابق للممثول لكن الوهم جاء من جهتهما حيث جعلاه مثالاً للشك، وهو جَعَلَه مثالاً للظن بالقرينة. ومن العجب أنه قال: إنه يكون شكاً؛ لكنه يجوز العمل عليه للقرينية، فبطل ما توهماه.

الاستدراك السابع: حكيا عن الإمام المؤيد بالله التفرقة بين الظن الغالب وبين الظن المقارب، وهو أن انتقال الشيء عن حكم أصله لا يجوز العمل فيه إلا على الظن المقارب دون الظن الغالب، وأوردا ما ذكره المؤيد بالله في المثال لذلك، وهو أن كل من غلب على ظنه نجاسة الماء فإنه ينظر في ذلك الظن، فإن كان الظن مقارباً للعلم وجب العمل به، وإن كان الظن غالباً لم يجز العمل عليه؛ لأن الماء على الطهارة فلا ينتقل عن حكم هذا الأصل إلا بما يكون من الظنون مقارباً للعلم دون غيره، وكمن غلب على ظنه أنه طلق امرأته وأعتق عبده، فإنه لا يعمل فيه إلا بالظن المقارب؛ لأن الأصل هو استقرار عقد النكاح وثبوت الرق، فلا ينتقل عنهما إلا بما يكون مقارباً دون ما كان غالباً.

والحجة على ذلك: هو أن العمل على غلبة الظن قد تقرر كونه مُعَوَّلاً عليه في العمل على الشهادات والحكم بها، فلا وجه لدفعه وإنكاره، فإذا كان الشيء معلوم الأصل فلا يجوز الانتقال عنه إلا بما يكون مقارباً له في التحقق، وهذا إنما يكون في الظن المقارب للعلم

لقوته، فلهذا وجب اشتراطه فيما يكون انتقالاً عن حكم الأصل.

والمختار في ذلك: تفصيل نشير إلى أسراره، وهو عدم التفرقة في الظنون بين ما يكون منها غالباً وبين ما يكون مقارباً، والعمل عليهما على جهة الإطلاق من غير تفرقة بينهما.

والحجة على ذلك: هو أن الأدلة الشرعية التي دلت على العمل على غلبات الظنون في المواضع التي لا سبيل فيها إلى القطع بالعلم، لم تفصل بين ما يكون غالباً، وبين ما يكون مقارباً، فلا وجه للتفرقة من غير دلالة عليها.

ومن وجه آخر: وهو أنه إذا جاز العمل على الظن الغالب في باب العبادات كلها وأحوال المعاملات الدينية والدنيوية، جاز أيضاً العمل عليه فيما يكون انتقالاً عن حكم الأصل إجراء للظن مجرى واحداً من غير تفرقة.

ومن وجه ثالث: وهو أنه لا حقيقة للظن المقارب للعلم إلا قوة أمارته، إما بتكرر المخبرين، وإما بغير ذلك من القرائن والأسباب المقوية له، والظن الغالب لابد فيه من مزيد قوة في أمارته، فإذا كان كل واحد منهما يفتقر إلى مزيد قوة في أمارته، فيجب استواؤهما في العمل من غير خصوصية المقارب على الغالب وفي ذلك ما نريده.

قالوا: إن حكم الأصل معلوم فلا يجوز الانتقال عنه إلا بما يكون مقارباً له في التحقق والقطع، وذلك لا يكون إلا في الظن المقارب.

قلنا: قد أقررتم بجواز الانتقال عن حكم الأصل بالأمور المظنونة لكنكم اشترطتم كونه مقارباً فلابد عليه من دلالة. فأما الانتقال بالظن فقد سلمتموه فلا نحتاج فيه إلى دلالة. فأما الهادي فقد جرى على القياس في أنه لا يجوز الانتقال عن حكم الأصل المعلوم إلا بدلالة علمية، ولم يراع في ذلك ظناً سواء كان غالباً أو مقارباً، وسيأتي تقرير الكلام على ذلك في نواقض الوضوء بمعونة الله تعالى.

الاستدراك الثامن: وقالا: الظن إذا كان غالباً فحكمه إذا وقع في تحريم أنه لا يجب الأخذ به ولكن يستحب الأخذ به، ومثاله في الماء، وهو أنه إذا حصل الظن الغالب بكونه

نجساً و لم يكن مقارباً للعلم فإنه لا يجب التجنب له، ولكن يستحب تجنبه، وهكذا الحكم في نظائره، كالطلاق والعتاق مما يكون له أصل معلوم مستقر، فإن كان واقعاً في تحليل فإنه إذا لم يكن مقارباً للعلم لم يجز العمل عليه، ومثاله: أن يرد الظن على الصائم أنه قد دخل عليه الليل وحل له الإفطار فإنه إن كان الظن مقارباً للعلم جاز الأخذ به، وإن كان دون ذلك لم يجز الأخذ به.

قلنا:إن ما ذكرتموه فيه نظر من وجهين:

أما أولاً: فلأن التفرقة بينهما تَحَكُّم من غير دلالة شرعية تشير إلى تفرقة بينهما، فإن الظن إذا كان غالباً فهو العذر عندالله تعالى في جواز العمل عليه سواء كان تحليلاً أو تحريماً.

وأما ثانياً: فلأن المراد باشتراط كون الظن مقارباً للعلم إنما [هو] مزيد قوة، فالظن الغالب لابد فيه من مزيد قوة.

وإن كان الغرض قوة مخصوصة تقارب العلم، قلنا: هذا رد إلى عماية، فإن تلك الغاية غير معلومة فلا يجوز اشتراطها في التكليف؛ لأن من حق ما كان مكلفاً به أن يكون ظاهراً متحققاً ممكناً تحصيله، واشتراط المقاربة لا وجه له، وإنما الغلبة للظنون هي المشترطة الشاملة لجميع أساليب الظنون في جميع الأفعال الشرعية.

الاستدراك التاسع: قال الشيخ علي بن الخليل: قد ينتقل الإنسان من اليقين إلى الشك في العقليات، ومثاله: إذا علم رجل بأن زيداً في الدار بطريق المشاهدة ثم غاب عنه وتخلل هناك وقت وزمان، فإنه لا يجوز الاعتقاد على القطع بأنه في الدار لجواز أن يكون قد غاب، ولا بأنه حي لجواز أن يكون قد مات، وكما لا يجوز الاعتقاد فلا يجوز الإخبار.

واعلم أن ما ذكره في هذا الفصل ليس وراءه كثير فائدة ولا تحته جدوى نافعة، فليس يخلو غرضه بما ذكره فيه، إما أن يريد أنه لا يجوز العمل على الشك والانتقال إليه فهذا فاسد لا قائل به، فإنه لا يجوز العمل على الشك في شيء من أحكام الشريعة مقطوعها ومظنونها، ولا ورد تعبد بالشك بحال، وإن كان غرضه أن كل من علم بأن زيداً في الدار بطريق المشاهدة والإدراك ثم غاب عنه و لم يشاهده فإنه لا يحصل العلم به من تلك

الطريق فهذا صحيح، فإن كل من لم يدرك لم يحصل العلم بالإدراك، وكل من لم يعلم فإنه جاهل به، وليس وراء هذا مزيد فائدة، وإن كان الغرض أن الواحد لا يجوز له الاعتقاد لما لا يعلم حقيقة حاله ولا يجوز له الإخبار عما لا يأمن كونه كذباً، فهو ظاهر لا مرية فيه وليس مختصاً بهذا الموضع ذكره، وموضعه كتب الكلام.

الاستدراك العاشر: قوله: إنه يجوز الانتقال من اليقين إلى الشك في الشرعيات، ومثاله أنه لو كان معه إناء من ذهب موزون، ثم وقع فيه سبب يجوز أن يكون قد نقص وزنه نحو أن يقع على الأرض أو يسرقه سارق أو غير ذلك، فإنه إذا أراد أن يبيعه بدينار لم يجز له أن يبيعه إلا بأن يعيد وزنه، وقام هذا الشك الجائز مقام القطع بأنه قد نقص وزنه.

قلنا: إن كان الغرض من هذا الكلام هو أن الشك قد عمل به فهذا فاسد، فإن الشك لا يكون مستنداً لحكم من أحكام الله تعالى على خلقه بحال، وإن كان الغرض هو إبانة التعبد في الذهب بمثله والفضة بمثلها، أنه لا بد من اعتبار المساواة فيهما علماً فهذا مسلم، فمهما لم يحصل العلم لم تصح المعاوضة، فما هذا حاله ليس عملاً على الشك أصلاً، وهكذا حال المكيل بمثله والموزون بمثله، لا يجوز بيعه إلا بعد إعادة كيله أو وزنه للحديث الوارد، فهو تعبد لا يعقل معناه، فإذا كان العلم مشترطاً فيها وزال لم يجز العمل لبطلان الشرط، لا لأجل العمل على الشك والجواز المحتمل، وهكذا لو كان لرجل عشرون بنتاً فارتضعت منهن واحدة لبن من لا يجوز له نكاح بنتها حرمن عليه، لأن التعبد في حقه أن لا ينكح إلا من يعلم أنها تحل له، فإنما حرمن عليه لعدم العلم الذي ذكرناه وهو الشرط في النكاح، لا من أجل حصول الشك والجواز، ولأجل كونه وارداً على جهة التعبد لم يجز الإلحاق بها إلا ما يكون في معناها، سواء كانت العلة مظنونة أو مقطوعة، فإذا ورد في الذهب قسنا عليه الفضة، وإذا ورد في المكيل قسنا عليه الموزون، وإذا ورد في الحرائر قسنا عليه الإماء. ولا يقاس عليه ما يخالفه في جنسه إذ لا علة هناك تجمعهما، فحيث يكون مضطرب النظر هو طلب الجامع فإنه غير جار فيه، وحيث يكون مضطرب النظر فيه التعرض للفارق فإنه جار فيه.

فهذا ما أردنا من التنبية على كلام القاضي والشيخ، وليس الغرض نقصاً من فضلهما

فهما الجَوَّابان لأسرار المسائل والخريتان[1] في دقيق الأنظار، ولكـــن الغـــرض التـــذرب في أساليب الأنظار الفقهية، وتكرير المحاورة في الأسرار الشرعية؛ فإنها لم تعدم فائدة يدريهـــا الأذكياء، ويتقاعد عن فهمها الأغمار الأغبياء، والله أعلم بالصواب.

فحصل من خلاصة هذا التقرير الذي أطلنا فيه بعض الإطالة، أن الشك لا يطلق عليـــه اسم الظن، وأنه لا يعمل على الشك، وأن الأمارتين إذا تعارضتا وجب الحكـــم عليهمـــا بالسقوط، ولا يقال بأن ما هذا حاله ظن مطلق، إذ لا ظن بعد تساقط الأمارتين، وإن الظن الغالب والمقارب سواء في صحة العمل من غير تفرقة بينهما كما مر بيانه، والله الموفق.

الفصل الرابع: في ذكر الآنية وما يجوز استعماله وما لا يجوز

وسبب ذكره في هذا الموضع لما له من التعلق بالطهارة في الوضوء والاغتسال.

مسألة: ولا يحل أكل الميتة ولا الانتفاع بها، وسيأتي تقريره في النجاســـات. والـــذي نذكره هاهنا هو ما يتعلق بالكلام فيما يجوز التوضؤ فيه عند دباغها.

واعلم أن هذه المسألة فيها خلاف بين العلماء في جلود الميتة هل تطهر بالدبـــاغ أم لا؟ وخلافهم فيها على ستة مذاهب:

المذهب الأول: أنها نجسة وأنها لا تطهر بالدباغ، وهذا هو قول علماء العترة لا يختلفون فيه، وهو محكي عن عُمَرَ وابن عُمَرَ وعائشة، وبه قال أحمد بن حنبل في إحـــدى الروايتـــين عنه، وإحدى الروايتين عن مالك، ورواية أخرى أنه يطهر ظاهره دون باطنه، ويُصلى عليـــه ولا يصلى فيه.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**﴾[المائدة:٣].

ووجه الاستدلال بهذه الآية: هو أن الله تعالى حرم الميتة، والسابق إلى الفهم من هـــذا

(١) الخِرِّيتُ، كسكيت: الدليل الحاذق. ا.هـ. قاموس.

الكلام من طريق العرف في اللغة، إنما هو الانتفاع بالأكل والوضوء وغير ذلك من سائر وجوه الإنتفاعات؛ لأن التحريم لا يتعلق بالأعيان وإنما يتعلق التحريم بأفعالنا والنهي عنها، وهي عامة بالإضافة إليها، فيجب القضاء بتحريمه إلا لدلالة خاصة تدل على حلها، وفيه حصول المقصود.

الحجة الثانية: ما رواه زيد بن علي عن آبائه عليهم السلام عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: ((لا تنتفعوا من الميتة بشيء))[1]. وهذا عام في جميعها لا يجوز تخصيصه إلا بدلالة. وروى عبدالله بن عكيم[2] قال: أتانا كتاب رسول الله قبل موته بشهر ونحن في أرض جهينة قال: ((لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب))[3]. وهذا عام.

الحجة الثالثة: من جهة القياس فنقول: جزء من ميتة فلا يتطهر بالدباغ كاللحم، أو نقول: جلد ميتة فكان نجساً كما كان قبل الدباغ.

المذهب الثاني: أن جميع الجلود تطهر بالدباغ وجلد الكلب، فأما الخنزير ففيه ثلاث روايات:

الأولى منها: أنه يطهر بالدبغ.

والثانية: لا يطهر به.

والثالثة: بأنه لا جلد له، وإنما ينبت شعره على لحمه، وهذا هو رأي أبي حنيفة، وهكذا

---

(١) روي عن جابر قال: بينما أنا عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذ جاءه ناس فقالوا: يا رسول الله إن لنا سفينة انكسرت، وإنا وجدنا ناقة سمينة ميتة، فأردنا أن ندهن بها سفينتنا، وإنما هي عود على الماء. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ((لا تنتفعوا من الميتة بشيء)). هكذا جاء في البحر وفي أصول الأحكام.

(٢) أبو معبد عبدالله بن عكيم الجهني الكوفي، أدرك عهد رسول الله ولم يصحبه كما يفهم من ترجماته. من رواة الأحاديث، روى عن عدد من الصحابة، منهم: أبو بكر، وعمر، وحذيفة، وعائشة. قال البخاري: أدرك زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا يعرف له سماع صحيح، وقال نحو هذا أبو نعيم وابن حبان. قال ابن سعد: كان إمام مسجد جهينة، وأنه مات في ولاية الحجاج (مات الحجاج أميراً على العراق عام ٩٥هـ) ولم يذكر الحافظ ابن حجر ولا صاحب الطبقات تاريخاً محدداً لوفاته. (تهذيب التهذيب ٢٨٣/٥).

(٣) لفظه: عن عبدالله بن عكيم قال: قرئ علينا كتاب رسول الله بأرض جهينة وأنا يومئذ غلام شاب، يقول فيه: ((لا تستمتعوا من الميتة بإهاب ولا عصب)). وفي رواية: أن رسول الله كتب إلى جهينة قبل موته بشهر وفي نسخة بشهرين: ((أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب)). أخرجه أبو داود وللترمذي والنسائي نحوه. ا.هـ. جواهر ج١٤/٢، هامش البحر.

جلد الإنسان عنده لا يطهر بالدباغ.

والحجة على ما قاله: ما روي عن النبي ﷺ أنه مر بشاة ميمونة[1] وهي ميتة فقال الرسول ﷺ: «هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به»؟ فقالوا: يا رسول الله إنها ميتة. فقال: «إنما حرم من الميتة أكلها»[2].

الحجة الثانية: قوله ﷺ: «أيما إهاب دُبغ فقد طهر»[3]. وهذا عام في جميع الحيوانات كلها. وروي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: سمعت رسول الله يقول: «أيما إهاب دبغ فقد طهر» وروت عائشة (رضي الله عنها) عن النبي ﷺ أنه قال: «دباغ الميتة طهورها»[4].

الحجة الثالثة: من جهة القياس، وهو أن الدباغ فعل لا تصاحبه الحياة فكان مؤثراً في التطهير كالذكاة الشرعية، فأما الخنزير وجلد الإنسان فهما خارجان عن هذه العمومات التي أوردناها، وعلى رأيه: الكلب داخل فيها كما قلناه، وخروج جلد الخنزير عنده؛ لأنه لا جلد له، وخروج جلد الإنسان لأنه لا نفع فيه، والعمومات مشيرة إلى الانتفاع به.

المذهب الثالث: أن جلود الميتات كلها تطهر بالدباغ إلا جلد الكلب والخنزير وما كان متولداً منهما أو من أحدهما، وهذا هو رأي الشافعي، وحكاه ابن الصباغ، والعمراني صاحب (البيان) عن أمير المؤمنين، وابن مسعود، فأما جلد الإنسان فلأصحاب الشافعي فيه وجهان.

والحجة على ذلك: ما رويناه من العمومات التي أوردناها حجة لأبي حنيفة، فإنها حجة

---

(١) أم المؤمنين ميمونة بنت الحارث العامرية، زوج النبي ﷺ، تزوجها سنة سبع، روت عن النبي ﷺ، وعنها: ابن اختها عبدالله بن العباس، وآخرون. وقيل: كان اسمها برة. فسماها رسول الله ﷺ ميمونة. توفيت بسرف حيث بنى بها رسول الله ﷺ، وهو مكان بين مكة والمدينة سنة ٥١هـ على ما صححه الحافظ ابن حجر، وصلى عليها عبدالله بن العباس. (تهذيب التهذيب ج١٢/٤٨٠).

(٢) عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ مر بشاة ميتة، فقال: «هلاّ انتفعتم بإهابها»؟ قالوا: إنها ميتة، قال: «إنما حرم أكلها». هذه إحدى روايات البخاري ومسلم وله روايات أخر بألفاظ مختلفة.

(٣) أخرجه النسائي.

(٤) قال في الاعتصام: هذا الحديث رده البعض؛ لأن في بعض طرقه عكرمة مولى ابن عباس، وروي عن ابن حنبل أن عكرمة روى أحاديث منكرة، وقال ابن سعد: ليس بحجة، وربما جاء بالشيء المنكر.

لهما فلا حاجة إلى تكريرها، وخروج الكلب على رأيه بالقياس، وهو أنه حيوان نجس في حال حياته فأشبه الخنزير، أو لأنه حيوان مستقذر في نظر الشرع فلم يطهر جلده بالدباغ كالخنزير، وأبوحنيفة يعارض هذا القياس بقوله: حيوان ينتفع به حال الحياة، فطهر جلده بالدباغ عند الموت كالشاة والبقرة.

المذهب الرابع: أن الجلود كلها تطهر بالدباغ إذا ماتت، وهذا هو المحكي عن داود من أهل الظاهر، ويروى عن أبي يوسف أيضاً.

والحجة على ذلك: ما رويناه من الأحاديث العامة في طهارة جلود الميتة؛ فإنها لم تخص شيئاً عن شيء، ولا شك أن العموم ظاهر فيما كان دالاً عليه ولا يُخص إلا بدلالة منفصلة.

المذهب الخامس: أنه يطهر بالدباغ جلود ما يؤكل لحمه، ولا يطهر جلود ما لا يؤكل لحمه، وهذا شيء يحكى عن الأوزاعي وأبي ثور.

والحجة على ذلك: هو أن حديث شاة ميمونة إنما كان فيما يؤكل لحمه دون ما لا يؤكل لحمه، فلا جرم قصرناه عليه، ولأنها أكثر ما ينتفع بأُهُبِها في العادة.

المذهب السادس: أنه يطهر ظاهر الجلد بالدباغ دون باطنه، وعلى هذا تجوز الصلاة عليه ولا تجوز فيه، ويجوز الانتفاع به في الأشياء اليابسة دون الأشياء الرطبة. وهذا شيء يحكى عن مالك.

والحجة على ذلك: هو أن باطن الجلد هو الملاقي للنجاسة والمباشر لها عند الموت، فلهذا لم يؤثر الدباغ في طهارته بخلاف ظاهر الجلد فإنه لم يلاق نجاسة الميتة، فلا جرم أثر فيه الدباغ.

وحكي عن الزهري: أنه أنكر الدباغ، وقال: بأنه يجوز الانتفاع بجلود الميتات على كل حال. فهذا تقرير المذاهب بأدلتها بحسب الوسع.

والحجة للزهري: حديث ابن عباس رضي الله عنه وهو أنه عليه السلام مر بشاة ميتة

فقال: ((ما على أهل هذه لو أخذوا إهابها فانتفعوا به))[1]. ولم يذكر الدباغ ولا شرطه.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة ومن وافقهم من الصحابة (رضي الله عنهم) والتابعين، من نجاسة الجلود في الميتة دبغت أو لم تدبغ.

والحجة على ذلك: ما حكيناه عنهم ونزيد هاهنا حجتين:

الحجة الأولى: ما روى جابر بن عبدالله عن النبي ﷺ أنه قال: ((لا يُنْتَفَعُ من الميتة بشيء)). فلما كان من الغد خرج فإذا نحن بسخلة مطروحة على الطريق، فقال عليه السلام: ((ما كان على أهل هذه أن ينتفعوا بإهابها)). فقلت: يا رسول الله أين قولك بالأمس؟! فقال: ((ينتفع منها بيسير)). وأراد باليسير: ما لا تحله الحياة كالشعر والضلف والقرن، فإن ما هذا حاله يكون طاهراً كما سنوضحه بعد هذا بمشيئة الله تعالى. فظاهر هذه الأحاديث دالة على بطلان الانتفاع من الميتة بشيء لأجل عمومها؛ كالآية التي تلوناها في تحريم الميتة، وكالأخبار التي أوردناها.

الحجة الثانية: قياسية، وتقريرها أنا نقول: الميتة صارت نجسة لمعنى لا يرفعه الدباغ، فوجب أن لا يطهر كجلد الخنزير عند أبي حنيفة والشافعي، ونحو جلد الكلب على رأي الشافعي، ونحو جلد الإنسان على رأي أبي حنيفة.

وقولنا: لمعنى لا يرفعه الدباغ، تقرير لقاعدة القياس وهو: انتفاء الحياة عنه؛ لأن ذلك هو السبب في نجاسة الميتة، وهو ملازم لعينها، فلا يزال بأمر عارض وهو الدباغ، ومهما بقي الجلد فهو باق على النجاسة كالخمر فإنها لا تطهر مهما كانت خمراً، بخلاف ما إذا انقلبت خلاً، وكالنجاسة مهما بقيت عينها فإن نجاستها باقية حتى تزول العين، وعين الجلد باقية على النجاسة بالموت فلا تزول بما ذكروه من عارض الدبغ.

---

(١) روى زيد بن علي، عن آبائه عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: ((لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب)). فلما كان من الغد خرجت أنا وهو فإذا نحن بسخلة مطروحة على الطريق فقال ﷺ: ((ما كان على أهل هذه...إلخ)) فقلت: يا رسول الله أين قولك أمس؟ فقال: ((ينتفع منها بالشيء)). رواه في شرح التجريد من طريق محمد بن منصور، عن أحمد بن عيسى، عن حسين بن علوان عن أبي خالد. وكذا في الاعتصام، وفي أصول الأحكام. وجاء في الاعتصام ما لفظه: قد قيل: إن المراد بالشيء الصوف، وقيل: إن المراد أن تذكى قبل أن تموت فينتفع بإهابها.ا.هـ. ولا يظهر من الحديث إلا أن المراد هو الإهاب كما جاء بنصه في ((..لو انتفعوا بإهابها)). وقد أورد المؤلف الحديث عن جابر بن عبدالله كما سيأتي.

ويؤيد ما ذكرناه: هو أن الماء ورد مطهراً لجميع النجاسات كلها، والدباغ ليس له هذه المزية فإنه قاصر عنه ولا يكون مطهراً إلا للجلد لا غير[1] فإذا كان الماء لا يُطهر جلد الميتة مع استيلائه على التطهير لجميع الأقذار والنجاسات فالدباغ أحق وأولى بأن لا يكون مطهراً.

ثم نقول: الذكاة في التطهير أقوى من الدباغ، ولهذا فإنها تؤثر في طهارة الجلد واللحم وتؤثر في محلها وغير محلها، والدباغ لا يؤثر إلا في طهارة الجلد لا غيره، ولا يؤثر في غير محله، ثم إن الذكاة في حق الميتة لا تُطَهر جلدها، فالدباغ أحق بأن لا يطهره لما قررناه، ولا جلد حيوان غير مذكى، فوجب تحريم الانتفاع به كما كان قبل التذكية. فهذه الأقيسة كلها متطابقة على نجاسة جلد الميتة وإن كان مدبوغاً وأن دباغه لا يؤثر في طهارته.

الانتصار على من خالفنا في هذه القاعدة إنما يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم.

قالوا: والأخبار التي رويناها عن عائشة (رضي الله عنها) وعن ابن عباس وعن جابر، كلها دالة بعمومها على أن الدباغ مطهر، وهي ظاهرة في العموم، وهو أدنى متمسك في حق المجتهد حتى يدل دليل على خلافه.

قلنا: هذه الأخبار مُعَارَضَة بمثلها، ومهما كانت الأمارات الظنية متعارضة، فلابد من الرجوع إلى الترجيح؛ لأن الترجيح تغلب على الظن قوته، ويصير كأنه غير معارض، وأخبارنا قد ظهر ترجيحها من أوجه ثلاثة:

أما أولاً: فلأن أخبارنا دالة على الحظر، وما أوردوه من أخبارهم فهو دال على الإباحة، ولا شك أن الحاظر أحق بالاتباع من المبيح من جهة ما في الحاظر من الاحتياط في الدين، وقد قال عليه السلام: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك». وفي حديث آخر: «المؤمنون وقافون عند الشبهات».

وأما ثانياً: فلأن أخبارنا مؤرخة؛ لأنه قال قبل موته بشهر أو شهرين: «لا تنتفعوا من

(١) على رأي القائلين بأن الدباغ يطهر جلد الميتة.

الميتة بشيء)). فهي دالة على التأخر وأخباركم مطلقة وظاهرها التقدم، فلهذا تطرق إليها ظن كونها منسوخة، وما يُظن كونه ناسخاً فهو أحق بالعمل عليه مما يكون منسوخاً.

وأما ثالثاً: فلأن أخبارنا لم يخرج من عمومها إلا ما كان لا ينجس بالموت كالقرن والضلف والشعر والصوف، فهو طاهر في حال الحياة والموت، فكان كالخارج عن الميتة بخلاف عمومات أخباركم، فإنه قد خرج منها جلد الكلب والخنزير والإنسان، وما هذا حاله فإنه يُضعف العموم؛ لأنه إذا خرج هذا الجنس من الجلود عن العموم بأدلة منفصلة، جاز إخراج جلد كل ميتة بأدلتنا ويبقى متناولاً لجلد ما ذكي، فإذا دبغ طهر عن الدم والفرث وسائر الأقذار التي تتعلق به.

قالوا: إن الله تعالى قال: ﴿**وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُوْدِ الأَنْعَامِ بُيُوْتاً**﴾[النحل:٨٠]. فأورد هذه الآية على جهة الامتنان، و لم يفصل بين المذكى منها وغير المذكى، بل هي عامة في الأمرين جميعاً، وهذا هو مطلوبنا.

قلنا: هذا فاسد لأوجه ثلاثة:

أما أولاً: فلأنه كما لم يفصل بين المذكى منها وغير المذكى، فهكذا لم يفصل بين المدبوغ منها وغير المدبوغ، فيلزم جواز تطهير ما ليس مدبوغاً عملاً على عمومها وأنتم لا تقولون به، فالذي به خرج عن المدبوغ من العموم على زعمكم يخرج عن المذكى على مذهبنا.

وأما ثانياً: فلأن (مِنْ) هاهنا دالة على البعضية، وهذا مسلم في أن بعض الجلود يكون كِنّاً لنا وهو ما كان مذكى فلا يكون فيه حجة لكم على ما زعمتم.

وأما ثالثاً: فهب أنا سلمنا عموم هذه الآية على ما ادعيتموه، لكن قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**﴾[المائدة:٣] خاصة، فتكون هذه حاكمة على تلك فيخرج ما تناولته هذه وهو تحريم الميتة، وتبقى الآية الأولى دالة على ما عدا هذه الخاصة، وفيه حصول غرضنا من تحريم الميتة كلها.

قالوا: روت عائشة عن النبي ﷺ: ((دباغ الميتة طهورها)). وهذا ظاهره القضاء بأن

الدبغ يُطهر الجلد فلا حاجة إلى تأويله.

قلنا: لو دبغ بالأشياء النجسة، أو دبغ بالطاهرة لكنها وقعت عليها نجاسة، أليس لابد من تأويله بأنه إنما يطهر إذا دبغ بالأشياء الطاهرة دون الأشياء النجسة؟ فقد خرجت هذه الصورة عما قالوه من العموم، فهكذا نقول: إنما يطهر بالدبغ ما كان ميتاً بالذكاة دون ما مات حتف أنفه، لأجل الدلالة كما أخرجتم الأول بالدلالة فلا تفرقة بينهما.

قالوا: روي عن النبي ﷺ أنه قال: «دباغ الأديم طهوره». وفي رواية أخرى: «يطهرها الماء والقرض».

ووجه الدلالة: هو أنه لم يفصل بين أديم مذكى وغير مذكى.

قلنا: إن ادعيتم فيه العموم وجب أن يكون مخصوصاً بأدلتنا، وإن ادعيتم أنه لم يفصل بين مذكى وغير مذكى وجب تأويله على المذكى جمعاً بين الدلالتين، وهذه طريقة مستقيمة، أعني أنه إذا أمكن الجمع بينهما كان مستحباً من غير حاجة إلى الحكم بتعارضهما، وقد تناكد في قبولها أبو إسحاق الشيرازي صاحب (المهذب)، وزعم أنه لا حاجة إلى الجمع بينهما بل يحكم بتعارضهما إذا لم يكن هناك ترجيح، أو ترجيح أحدهما على الآخر من غير حاجة إلى الجمع بينهما.

والمختار: هو أنه إذا لم يكن الجمع بينهما وموضعه الكتب الأصولية.

قالوا: في الدباغ فعل لا تصاحبه الحياة، فيجب أن يكون مؤثراً في التطهير كالذكاة الشرعية.

قلنا: نفرق بينهما ونقول: التطهير حصل في المذكى بنفس التذكية الشرعية بدليل قوله تعالى: ﴿**إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ**﴾[المائدة:٣]. ولم تسبقه نجاسة، بخلاف الدباغ فإنه مسبوق بالنجاسة فلهذا لم يكن رافعاً لها فافترقا. وسيأتي بقية الكلام على ما يكون نجساً في أبواب النجاسات، وإنما ذكرنا ما يتعلق بالآنية في الوضوء لا غير.

فأما الزهري: فلا يبعد أن تكون مقالته هذه مخالفة للإجماع من جهة أن الأمة فيها على أقوال:

فمنهم من قال بنجاسة جلود الميتة على كل حال دبغت أم لم تدبغ.

ومنهم من قال بطهارتها إذا دبغت.

ومنهم من قال بطهارة بعضها دون بعض، كما فصلناه من الخلاف في ذلك.

ولم نعلم أن أحداً من الأمة ذهب إلى طهارتها أجمع على كل حال؛ لأن ما هذا حاله يؤدي إلى فوات الحق عن أيديهم وإلى ذهابهم عنه؛ لأن القول بطهارة جلود الميتات من دون دبغ لم يصر إليه صائر منهم، فلهذا كان مخالفاً للإجماع خارجاً عنه، لأن الصحابة (رضي الله عنهم) قد خاضوا في المسألة ولم يقل أحد منهم بهذه المقالة. فأما تردد الفقهاء في إخراج بعض الجلود عن العموم، وإدخال بعضها في العموم كإخراج الشافعي جلد الكلب، وإدخال أبي حنيفة له تحت عموم الطهارة بقوله: ((أيما إهاب دبغ فقد طهر)) وإخراجهما جميعاً لجلد الخنزير، وإخراج من أخرج جلود ما لا يؤكل لحمه، وإدخال جلود ما يؤكل لحمه، وكإخراج مالك لباطن الجلود دون ظاهرها، فإنها كلها تصرفات في العموم بالإدخال والإخراج بالأقيسة المعنوية والأمور العرفية، وهم إنما بنوها على صحة هذه الأحاديث العامة، وتصرفهم فيها بالإدخال والإخراج وقد أبطلناها، فلا وجه لتكرير الإبطال، فإن إبطالها قد اندرج تحت ما ذكرناه.

مسألة: الحيوان المأكول إذا ذبح على شرط الشرع في الذكاة فإنه يحل أكله ويطهر جلده، ويجوز جعله مطهرة للماء، سواء دبغ أو لم يدبغ، عند أئمة العترة، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه، ولا يُعرف فيه خلاف.

والحجة على ذلك: قوله تعالى:﴿**فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا**﴾[الحج:٣٦]. ومعنى قوله تعالى: ﴿**وَجَبَتْ جُنُوبُهَا**﴾: سقوطها. وليس سقوطها إلا بالذبح والذكاة الشرعية.

فأما غير المأكول من الحيوانات، كالكلب والحمار وسائر السباع والخيل، فإن ذكاته لا تؤثر في طهارة جلده، وهي ميتة، وينجس عند أئمة العترة، ونص عليه الشافعي في (الأم).

والحجة على ذلك: هو أنها ذكاة لا تبيح اللحم، فلا تكون مُطَهرة للجلد، دليله ذكاة المجوسي، ولأن[1] المقصود من الذكاة هو الأكل، والطهارة تابع لأنها هي التابع فإذا لم يكن المقصود حاصلاً فالتابع له أولى لعدم الحصول.

وذهب أبوحنيفة ومالك إلى أن الذكاة يطهر بها جلد جميع ما لا يؤكل لحمه ما خلا الخنزير والإنسان.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ**﴾[المائدة:٣]. فظاهر الآية دال على أن كل ما حصلت في حقه [الذكاة] فهو طاهر وحلال أكله؛ لكن قام الدليل الشرعي على كون لحمه حراماً فبقي الدليل على طهارة جلده؛ لأن أحدهما منفصل عن الآخر.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة.

والحجة عليه: ما ذكرناه ونزيد ههنا وهو أنه حيوان لا يؤكل لحمه فلم تكن الذكاة مؤثرة في تطهيره كالخنزير، ولا حل اللحم طهارة الجلد، لأنه قد يؤكل مع اللحم في المسموط[2]، فهو تابع له وقد اتفقنا على تحريم اللحم ونجاسته. فهكذا حال الجلد يكون نجساً لا محالة، فإذا عُمل من هذا الجلد النجس مطهرة أو حوض فإنه ينظر فيه[3]، فإن كان متغيراً بالجلد فهو نجس باتفاق، وإن لم يكن متغيراً فمن قال بأن القليل لا ينجس إلا مع التغير فإن ما هذا حاله يكون طاهراً كما هو رأي القاسم ومالك، وهو الذي اخترناه من قبل، ومن قال بأن القليل ينجس من غير تغير فإن كان دون القلتين فهو نجس على رأي الناصر والمنصور بالله والشافعي وإن كان فوقهما لم ينجس. فأما إذا كان كثيراً فهو لا ينجس بحال.

الانتصار: قالوا: الآية دالة على طهارته.

قلنا: هذا فاسد، فإن قوله تعالى: ﴿**إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ**﴾[المائدة:٣]. ورد عقيب ذكر الحيوانات

(١) في الأصل: من المقصود.
(٢) المسلوق ومنه المرق وكل ما طبخ من اللحوم. راجع القاموس ج٢/٥٤٠.
(٣) أي: في الماء الذي يصب في تلك المطهرة أو الحوض.

التي يَحل أكلها، وعرض الموت من غير ذكاة، فظاهر الآية دال على تحريمها إذا ماتت من أجل تلك الأسباب، الخنق والوقذ(1) والنطح والتردي، فهذا يكون حراماً إلا ما أُدرك بالذكاة الشرعية فلا حجة لكم فيه.

قالوا: الذكاة أقوى من الدباغ، من جهة أنها تفيد الطهارة في الجلد، ثم إن الجلد قد طَهُر بالدباغ فتكون طهارته بالذكاة أحق وأولى.

قلنا: هذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأنا لا نقول بطهارة الجلد بالدبغ فلا يلزمنا ذلك وقد مر بيانه فأغنى عن الإعادة.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا طهارته بالدباغ كما هو على رأي الشافعي، فله أن يقول: بل طهارة الدباغ أقوى؛ لأنه يزيل نجاسةً حالَّةً، والذكاة تدفع نجاسةً غير حالَّة، فالتأثير في الموجود بدفعه أقوى من التأثير في دفع ما لم يكن موجوداً، وأيضاً فإن الدباغ أوسع مجالاً وتصرفاً لعمومه، من جهة أنه لا يختلف حاله في كونه مطهراً باختلاف حال من يدبغه، فلهذا لم يختلف حاله فيما يؤكل وما لا يؤكل، بخلاف الذكاة فإنها تختلف حالها باختلاف حال المُذَكِّي من كفر وإسلام، فلا جرم اختلف حالها بالإضافة إلى ما يؤكل وما لا يؤكل.

قالوا: ما طهر جلده بالدباغ طهر بالذكاة كالشاة.

قلنا: هذا لا يلزمنا وإنما يلزم الشافعي، وله أن يجيب بأن الشاة صادفت الذكاة محلها فأثرت في طهارة الجلد كالذبح في المذبح، وفي هذا لم تصادف الذكاة محلها فلم تكن مؤثرة في طهارته كالذبح في غير المذبح فافترقا، ولأن ذبح الشاة يفيد المقصود وهو حل الأكل؛ فلهذا كان مفيداً للطهارة، وهذا الذبح لا يفيد المقصود فلا جرم لم يكن مفيداً للطهارة كذبح المجوسي.

فأما جلد الكلب فهل يطهر بالدبغ أم لا؟ فالذي ذهب إليه علماء العترة: أنه لا يطهر كسائر الجلود. وقد قدمنا الكلام عليه وهو رأي الشافعي، وذهب أبوحنيفة إلى

---

(1) شدة الضرب. ا.هـ. قاموس.

طهارته بالدبغ.

والحجة على ذلك: هو أنه حيوان نجس في حال حياته، فلم يطهر جلده بالدباغ كالخنزير، أو نقول: حيوان يُغسل الإناء من ولوغه، فأشبه الخنزير، ولأنه ينجس الماء بولوغه فيه، فكيف نجعل جلده مطهرة يُتوضأ فيها؟ هذه مناقضة، وقد مضى الكلام على أهل الدباغ فلا نعيده.

مسألة: نهى رسول الله عن استعمال الآنية الذهبية والفضية في الوضوء والأكل والشرب وغير ذلك من الاستعمالات، واعتمد هذا الخبر أئمة العترة، وهو قول الفرق الثلاث: الحنفية، والشافعية، والمالكية.

والحجة على ذلك: ما روى حذيفة، قال سمعت رسول الله يقول: «لا تلبسوا الحرير ولا الديباج، ولا تشربوا في آنية الذهب والفضة، ولا تأكلوا في صحافها فإنها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة»[1]. فنص على هذه الاستعمالات، ثم قسنا عليها ما عداها من سائر وجوه الاستعمالات.

وحكي عن داود: أنه لا يحرم إلا الشرب فيها، وهو إنما قال بهذه المقالة لإنكاره الأقيسة المعنوية المخيلة منها والشبهية، وعول على ظواهر الأحاديث وجمد عليها من غير تعرض لمعانيها الرائقة وأسرارها المفيدة الفائقة، ومنكرو القياس جهال لمحاسن الشريعة، عتاة عن[2] التطلع إلى دقائقها وأسرارها، قد جمدوا على ظواهر فما أحرزوها ولا وصلوا إلى غايتها، ولا رعوها حق رعايتها.

وقد حكي عن ابن سريج أنه ناظره يوماً وقال له: أنت لا تقول إلا بالظواهر.

فقال: نعم.

فقال: ما تقول في قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ**﴾[الزلزلة:٧،٨]. فما تقول فيمن يعمل مثقال ذرتين؟

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، ومسلم وغيرهما بعدة روايات.

(٢) في الأصل إلى.

فقال له: الذرتان ذرة وذرة، فقد اندرج تحت الظاهر.

فقال له ابن سريج: فما تقول فيمن يعمل مثقال ذرة ونصف؟

فتبلّد ولم يجب بحلوة ولا مرة، والذي أوقعه في ذلك هو إنكاره للقياس و[عدم] الاطلاع على دقائقه، والاحتواء على مكنون أسراره.

وهل يكون النهي عنها نهي تنزيه أو تحريم؟ والأقرب أنه نهي تحريم، وهو [القول] الجديد للشافعي، وقال في القديم: إنه نهي تنزيه.

والحجة على ما قلناه: ما روته أم سلمة[1]، عن الرسول ﷺ أنه قال: ((الذي يشرب في آنية الذهب والفضة فإنما يجرجر في بطنه نار جهنم))[2]. ويُروى: يجرجَر، بفتح الجيم على فعل ما لم يسم فاعله، وبكسرها على ما سمي فاعله، يقال: جرجر فلان الماء في حلقه، إذا جرعه جُرَعاً لها صوت، والجرجرة: حكاية ذلك الصوت، وجرجر الجمل في هديره: إذا ردّه في شقشقته، قال الشاعر:

وهو إذا جرجر بعد الهبّ جرجر في حنجرة كالجُبّ[3]

والجب: هو دن الماء.

وهل كان تحريم استعمال الآنية الذهبية والفضية لأجل الزينة والفخر والخيلاء، أو لعين الذهب والفضة؟ فيه وجهان:

أحدهما: أن ذلك من أجل العين، وهذا هو الذي تشير إليه الظواهر الشرعية.

---

(١) أم المؤمنين هند بنت حذيفة بن المغيرة المخزومية، تزوجها الرسول ﷺ سنة ٤هـ على الصحيح بعد استشهاد زوجها أبي سلمة بن عبدالأسود في أُحد، وهي من أشهر أمهات المؤمنين، وأوفرهن فضلاً وعلماً ورواية للحديث، توفيت في شوال سنة ٥٩هـ، وصلى عليها أبو هريرة، كما نقل ابن حجر عن الواقدي. (التهذيب ج١٢/٤٨٣).

(٢) رواه أحمد في مسنده، وجاء في سنن البيهقي وابن ماجة ومصنف عبدالرزاق بلفظ: ((إن الذي شرب)) وفي رواية البخاري ومسلم والموطأ: ((الذي يشرب...إلخ)). قال في حاشية البحر: والجرجرة: صوت وقوع الماء في الجوف.

(٣) أورده ابن منظور في مادة جر، ونسبه إلى الأغلب العجلي يصف هدير الفحل:

وهو إذا جرجر بعد الهب جرجر في حنجرة كالجب

وهامة كالمرجل المنكب

اهـ. لسان ج٤/١٣١

وثانيهما: أنه من أجل الفخر والخيلاء؛ لأن استعمالها في الأكثر إنما هو من أجل ذلك، وفائدة التوجيه الذي ذكرناه أنه لو اتخذ إبريقاً، أو طاساً من ذهب أو فضة، ثم غشاه بالرصاص أو بالنحاس.

فإن قلنا: إنه للفخر والخيلاء جاز ذلك، إذ لا فخر هناك ولا خيلاء؛ لأن الذي يبدو منه هو الرصاص والنحاس.

وإن قلنا: إنه لأجل العين لم يجز استعمال ذلك؛ لأن العين حاصلة فيه.

وإن خالف النهي وتوضأ في الآنية الذهبية والفضية كان عاصياً، ولم يحرم المأكول ولا المشروب، وصح وضوؤه؛ لأن المنع إنما كان لمعنى يعود إلى الإناء لا إلى ما فيه، بخلاف ما إذا توضأ بماء نجس أو بماء مغصوب، فإن ذلك لا يصح من جهة أن النهي راجع إلى معنى في الماء.

وإذا كان استعمالها حراماً فهل يجوز اقتناؤها أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: [أنه] يجوز، لأنه إحراز لمالٍ[1]، والشرع إنما ورد بتحريم الاستعمال، والقنية ليست استعمالاً.

وثانيهما: أنه لا يجوز، وهو المختار؛ لأن فيه نوعاً من الخيلاء والزينة، ولأن كل ما لا يجوز استعماله لا يجوز اتخاذه واقتناؤه، كالملاهي، كالطنبور والمزمار والربط[2].

فأما الآنية المتخذة من غير الذهب والفضة، كالياقوت والزمرد والفيروزج والبلّور، فهي نوعان: نفيس، وغير نفيس.

فالنفيس: ما ذكرناه من هذه الأحجار، فهل يجوز استعمالها أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه لا يجوز؛ لأن فيه سرفاً وخيلاء فأشبهت الذهب والفضة.

---

(١) في الأصل: المال.

(٢) هكذا في الأصل، وفي هامش الأصل ما لفظه: هو عود الغناء.ا.هـ

وثانيهما: أنه يجوز؛ لأن السرف فيها غير ظاهر ولا يكاد يعرفها إلا الخواص من الناس، فلا يكون استعمالها مؤدياً إلى الفتنة والفخر.

فالأول: حكاه حرملة عن الشافعي.

والثاني: حكاه المزني. والأقرب هو الأول، لأنها في القيمة أغلى من الذهب والفضة، والفخر والخيلاء بها أكثر لا محالة.

وأما غير النفيس، فينظر فيه، فإن كانت صيغة نفيسة كالآنية المخروطة من الزجاج، والخشب، وأواني الصفر المنقوش، فهل يجوز استعمالها أم لا؟ فيه الوجهان اللذان ذكرناهما في الأحجار النفيسة.

وإن كانت صيغتها غير نفيسة، أو كان ذلك متخذاً من المدر جاز استعمالها واتخاذها إذا لا سرف فيها ولا خيلاء.

فأما الآنية المتخذة من العنبر والكافور والعود الرطب، ففيها الوجهان اللذان ذكرناهما في الياقوت والزمرد.

وإذا قلنا بتحريم استعمالها فهل يجوز اقتناؤها أم لا؟

والمختار: أنه لا يجوز لما فيها من الفخر والخيلاء والسرف، وكل هذه الأمور منهي عنها، فلهذا كان مكروهاً حراماً؛ لأن أصحابها والمقتنين لها ينسبون إلى التكبر والفخر والخيلاء فلهذا منع.

ويكره استعمال الآنية من النحاس والرصاص المطعمة بالذهب والفضة والمموهة بهما، والتوضؤ فيها كالإبريق، والطشت، والدواة، والمكحلة، وغير ذلك من الآلات، لما في استعمالها من الفخر والخيلاء، والتشبه بالأعاجم، والذهب أشد كراهة من الفضة، لما روي عن النبي ﷺ أنه قال في الذهب والحرير: «هذان حرامان على ذكور أمتي حل لإناثها»[1].

---

(١) رواه البيهقي في سننه، وفي جامع المسانيد لأبي حنيفة.

والتنزه عن جميع ذلك أفضل لقوله عليه السلام: ((دع ما يريبك إلى ما لا يريبك)). ولأن أدنى ذلك الوقوع فيما كره الله ورسولُه، وأعلاه الوقوع فيما حرم الله ورسوله، فلا حاجة إلى ما هذا حاله، ولقوله عليه السلام: ((من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه))[1].

ويكره التوضؤ من الإناء المضبب بالذهب؛ لأن الضبة تكون على شُرَفِ الإناء وربما شرب منها فيكون شارباً في آنية الذهب، ويكره التوضؤ منه لما فيه من استعماله آنية الذهب.

فإن دعت الضرورة إلى استعماله جاز ذلك، لما روي أن عرفجة بن أسعد[2] أصيب أنفه يوم الكُلاب، بضم الكاف مخففاً، يوم كان للعرب، وهو ما وقعت فيه حرب عظيمة، فاتخذ أنفاً من فضة فأنتن عليه، ((فأمره الرسول ﷺ أن يتخذ أنفاً من ذهب))[3].

فأما التضبيب بالفضة فهو واقع على أربعة أوجه:

أولها: يكون مباحاً غير مكروه، وهو أن يكون قليلاً للحاجة تدعو إليه، وهذا نحو حلقة القدح والقصعة وضبة الشفرة، والضبة التي تكون في قائم السيف وقبيعته، وهي رأس القلة منه، لما روي أن حلقة قصعة رسول الله كانت من فضة، وقبيعة سيفه كانت من فضة.

ومعنى قولنا: **لحاجة**، أي أن الحاجة داعية إليها وإن كان غير الفضة يقوم مقامها من جهة أن الحاجة ربما تدعو إلى الفضة نفسها.

وثانيها: كثيرٌ للحاجة إليها، فيكون مكروهاً لكثرته، ولا يكون محرماً لأجل الحاجة إليه. وحَدُّ الكثير: أن يكون جزءاً من الإناء كاملاً من الفضة، نحو أن يكون كل أسفله أو جميع أطرافه من فضة، أو يكون جنبه من فضة، فإن كانت الفضة مستولية عليه كله فهو محرم

---

(١) رواه البيهقي في السنن الكبرى.

(٢) عرفجة بن أسعد بن كريب، وقيل: ابن صفوان التميمي، العطاردي، له صحبة، روى عنه ابنه طرفة، وابن ابنه عبدالرحمن بن طرفة، أنه أصيب أنفه يوم الكلاب، وفي إسناد حديثه خلاف. ا.هـ. (تهذيب ج٧/١٥٩).

(٣) في الاعتصام: في الشفاء خبر: وروي أن رجلاً ذهب أنفه فاتخذ أنفاً من فضة فأنتن عليه فأمره رسول الله ﷺ أن يتخذ ذلك من ذهب. وروي أن اسم هذا الرجل عرفجة بن أسعد. قطع أنفه يوم الكُلاب. وأخرج أبو داود والترمذي والنسائي عن عبدالرحمن بن طرفة أن جده عرفجة بن أسعد قطع أنفه يوم الكلاب فاتخذ أنفاً من ورق فأنتن عليه فأمره رسول الله فاتخذ أنفاً من ذهب. ا.هـ. ج٤/٤١٢.

لكونه استعمالاً لآنية الفضة فلا يجوز التوضؤ منه ولا استعماله بحال.

وثالثها: قليلٌ لغير حاجة، فلا يحرم لقلته ويكون مكروهاً لعدم الحاجة إليه، وهذا نحو ضبة القلم فإن ما هذا حاله قليل مستغنى عنه.

ورابعها: كثير لغير حاجة، وهذا يكون محرماً لعدم الحاجة إليه، وهذا نحو أن تكون الأعمدة التي على ظهر الدواة من فضة أو تكون الأقلام فضة، أو تكون الدواة ملبسة كلها من الفضة، فما هذا حاله يكون محرماً؛ لكونه كثيراً لا تدعو إليه حاجة ولا ضرورة.

وإن اتخذ سناً من ذهب أو فضة جاز ذلك، والذهب أولى من الفضة لما ذكرناه من حديث عرفجة، ولأنه لا يصدأ ولا يبلى، فإن قطعت أصبعه لم يجز أن يجعلها ذهباً ولا فضة لا تعمل عمل الأصبع من القبض والبسط فلم يكن فيها إلا مجرد الزينة لا غير بخلاف الأنف فإنه لا عمل لها في القبض والبسط فلهذا جاز اتخاذها، وإن قطعت أنملته جاز أن يعملها ذهباً أو فضة؛ لأنها تعمل عمل الأصبع في القبض والبسط، فافترقا.

ويستحب تغطية الآنية وإيكاء الأسقية، وإغلاق الأبواب، وتطفئة السراج عند النوم، لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «خَمِّروا آنيتكم وأوكوا قِرَبَكُم»، والإيكاء: هو ربط أفواهها لئلا يهراق ما فيها من الماء أو يدخل فيه شيء من الحشرات. «وأغلقوا أبوابكم لأن الشياطين لا تفتح باباً مغلقاً، وأطفئوا سُرُجَكُم لأن الفُوَيْسِقَة[1] ربما جاءت فسحبت الذبالة فأحرقت البيت». فإن وجد غطاء على الإناء وإلا عرض عليه عوداً لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «فإن لم تجد غطاء فلتعرض عليه عوداً»[2]. لأنه إذا كان كذلك هابت الحشرات أن تقربه.

---

(١) الفأرة.

(٢) عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا استجنح الليل (أو كان جنح الليل) فكفوا صبيانكم فإن الشياطين تنتشر حينئذ، فإذا ذهب ساعة من الليل فخلوهم، وأغلق بابك واذكر اسم الله وأطفىء مصباحك واذكر اسم الله، وخمر إناءك واذكر اسم الله، ولو أن تعرض عليه شيئاً، فإن الشيطان لا يفتح باباً مغلقاً، وأطفئوا المصابيح فإن الفويسقة ربما جرت الفتيلة فأحرقت أهل البيت» أخرجه الستة إلا الموطأ. وعن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «غطوا الإناء وأوكوا السقاء فإن في السنة ليلة ينزل فيها وباء لا يمر بإناء ليس عليه غطاء أو سقاء ليس عليه وكاء إلا نزل فيه من ذلك الوباء» أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود. ا.هـ. جواهر.

دقيقة: اعلم أن جميع ما أوردناه في هذا الباب من الكلام في تنجيس الماء، وإن لم يكن متغيراً، وما يجوز الوضوء به من ذلك وما لا يجوز، والكلام في تحري الآنية عند الاشتباه فيها بين النجس منها والطاهر، والكلام في الآنية التي يحرم استعمالها من أجل تنجيسها للماء وإن لم تكن مغيرة له، إنما كان على رأي كثير من أئمة العترة وأكثر فقهاء الأمة في تنجيسهم للماء وإن لم يكن متغيراً إذا كان قليلاً، فأما ما حكيناه من ظاهر كلام القاسم بن إبراهيم وهو المحكي عن مالك، ورأي الشيخ أبي حامد الغزالي وهو الذي اخترناه كما مر تقريره، فلا وجه لهذه التفريعات من جهة أن المعيار الضابط لنجاسته إنما هو تغيره لا غير، كما هو الظاهر من نصوصات الشرع وعمومات الأخبار الواردة في الماء وأنه لا يكون نجساً إلا بغلبة النجاسة عليه واستيلائها على تغيير أوصافه أو بعضها، فأما اتصال المطهرات به فلا تؤثر في تطهيره إلا إذا أزالت عنه اسم الماء كالمرق، أو كان مزيلاً لمطلق الماء عنه، نحو ماء الورد وماء الشجر وغير ذلك مما يزيل مطلق الاسم عنه، وقد فصلنا من قبل وأتينا على جميع هذه المسائل كلها وفصلناها، والله الموفق للصواب.

الباب الثاني: في بيان الأعيان النجسة وبيان كيفية إزالتها وحكم مجاري الاجتهاد فيها

يقال: نَجِس الشيء – بالكسر –. ينجَس.– بالفتح – مثل: علِم يعلم، والمصدر منه: نَجَساً، والاسم: النجاسة، ويقال: شيء نَجَس، مثل: حَسَن، ونَجِس مثل حَذِر، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ﴾[التوبة:٢٨]. أي: ذوو نَجَس. فوصفهم بالمصدر مبالغة في وصفهم بالنجاسة، وجمعه: أنجاس.

واعلم أن هذا الباب قد اشتمل على بيان أعيان هذه النجاسات وإيضاحها بالدلالة، وعلى كيفية إزالتها عند وقوعها، وعلى التنبيه على حكم مجرى الاجتهاد فيها. فهذه فصول ثلاثة قد اشتمل عليها هذا الباب نفصلها بمعونة الله تعالى.

الفصل الأول: في بيان أعيان هذه النجاسات

مسألة: رجيع بني آدم نجس، وهو عبارة عما يخرج من أدبارهم. والرجيع: اسم لكل ما يكون متراجعاً، وسمي المطر: رجعاً لتراجعة مرة بعد أخرى، وسميت الجرَّة: رجيعاً؛ لأنها ترجع إلى فم البعير بعد نزولها عنه، والأصل في إطلاق الرجيع أن يكون حقيقة في كل ما كان يتردد كالجرة، لكنه أطلق على ما يخرج من أدبار بني آدم على جهة المجاز؛ لأنه غير متراجع، ثم غلب حتى صار حقيقة فيه؛ لكونه سابقاً الى الفهم عند إطلاقه، كما كان في الغائط فانه يطلق حقيقة على المكان المطمئن، وعلى قضاء الحاجة على جهة المجاز، ثم غلب في قضاء الحاجة حتى صار حقيقة لسبقه إلى الفهم عند إطلاقه.

ونجاسته معلومة عند أئمة العترة وفقهاء الأمة لا يعرف فيه خلاف بينهم.

والحجة على ذلك: قوله ﷺ لعمار رضي الله عنه[1]: ((إنما تغسل ثوبك من البول والغائط)).وسيأتي تقرير ما يعفى وما لا يعفى عنه في باب الاستنجاء نفصله هناك بمعونة الله تعالى.

مسألة: أبوال بني آدم كلها نجسة عند أئمة العترة، صغاراً كانوا أو كباراً، طعموا الطعام أو لم يطعموه، وهو قول الكافة من الفقهاء، إلا ما حُكي عن داود فإنه قال: إن بول الغلام الذي لم يطعم طاهر، وهذا القول قد حُكي عن الشافعي في أحد قوليه، وقد بحثت عنه في كتب أصحابه فما وجدت أحداً حكاه عنه، وغالب ظني أن خلافه إنما هو في كيفية التطهير منه، وهو أنه يُرَشُّ على بول الغلام ويُغسل بول الجارية، وأما طهارة البول فلم يؤثر عنه بحال .

والحجة على نجاسته: قوله ﷺ : ((تنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه))[2]. وقوله ﷺ لعمار: ((إنما تغسل ثوبك من البول)).

والحجة لداود: هو ما رواه أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) عن النبي ﷺ أنه قال: ((يُغسل الثوب من بول الصبية ويُنضح من بول الغلام))[3]. والنجاسة إنما تطهر بالغَسل دون النضح، فلما فرق بينهما دل على ذلك على أن بول الغلام مخالف لبول الصبية، وليس ذلك إلا بكونه طاهراً؛ لأنه لوكان نجساً لفُعل به كما فُعل ببول الصبية، وفي ذلك صحة ماقاله من طهارته.

---

(١) عمار بن ياسر بن عامر بن مالك العنسي، ثم المذحجي، القحطاني نسباً، المخزومي حلفاً وولاءً، كان هو وأبوه وأمه سمية من السابقين الأولين إلى الإسلام، المعذبين في الله حتى استشهد أبواه. شهد عمار جميع المشاهد مع رسول الله ﷺ، وكان مخصوصاً بالبشارة والترحيب، وهو أحد الأربعة الذين تشتاق لهم الجنة. وفي الحديث الشريف: ((اهتدوا بهدي عمار)). وقال له رسول الله ﷺ : ((تقتلك الفئة الباغية)). ولاه عمر على الكوفة. وشهد صفين مع أمير المؤمنين واستشهد بها. (مقدمة الأزهار).

(٢) والحديث عن أنس، رواه الدار قطني، ورواية أخرى عن ابن عباس مع تقديم وتأخير في اللفظ. رواه البزار والطبراني، وروى أحمد بن حنبل، وابن ماجة، والحاكم عن أبي هريرة مرفوعاً: ((أكثر عذاب القبر من البول)).

(٣) حكاه في البحر وجاء في جواهر الأخبار عن أبي السمح قال: كنت أخدم رسول الله ﷺ فأتي بحسن أوحسين فبال على صدره فجئت أغسله فقال: ((يغسل من بول الجارية ويرش من بول الغلام)). أخرجه أبو داوُد. ا.هـ. ونحوه عن لبابة بنت الحارث. وجاء في الروض النضير: وعند الأئمة ومالك وأبي حنيفة أنه لابد من الغسل دون فرق بين الصغير والكبير والذكر والأنثى قياسا على سائر النجاسات وأولوا الحديث بالغسل غير المبالغ فيه.ا.هـ ملخصاً.

والمختار: ماعول عليه علماء العترة وفقهاء الأمة من نجاسته، لما تقدم من الحجة، ونزيد هاهنا، وهو ماروي عن النبي ﷺ أنه مر بقبرين فقال: «إنهما ليعذبان وما يعذبان بكبير، كان أحدهما يمشي بالنميمة والآخر كان لايستنزه من بوله»[1]. ولأنه خارج من أحد سبيلي ابن آدم فكان نجساً كالسبيل الآخر.

الانتصار: قالوا: لو كان نجساً لأمر بغسله كما أمر بغسل بول الجارية.

قلنا: هذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلو كان طاهراً لكان لا حاجة إلى نضحه كما في سائر الأمور الطاهرة.

وأما ثانياً: فلأن النضح هو خفيف الغسل، فالتفرقة بينهما إنما هو في خفة النجاسة وثقلها لا في كونه طاهراً، ويجوز أن يكونا متفقين في التنجيس، وإن كان أحدهما أدخل في النجاسة من الآخر، فلاجرم نُضِحَ أحدهما وغُسل الآخر.

لا يقال: فهل يمكن أن يكون داود مخالفاً للإجماع أم لا؟

لأنا نقول: إن كان الصحابة (رضي الله عنهم) قد خاضوا في هذه المسألة، وأفتوا بعدم التفرقة بينهما، فلاشك في كونه مخالفاً للإجماع، وإن لم يكن من الصحابة ولا من جهة التابعين خوض فيها فلا وجه لكونه خارقاً للإجماع.

لا يقال: فهل يكون معدوداً من علماء الشريعة مع إنكاره للقياس، وجموده على الظواهر أو لا ينعقد إجماع من دونه؟

لأنا نقول: قد قال فريق من علماء الأمة بأن منكري القياس لايعدون من علماء الشريعة، وهم عوام بالإضافة إلى القائلين بالقياس الخائضين لغماره، المحرزين لأسراره، ولايعد خلافهم، وهذا فاسد، فإن الحق أنهم معدودون من جملة العلماء، ولاينعقد الإجماع ممن في عصرهم مع مخالفتهم، وكيف لا وقد بلغوا منصب الاجتهاد وأحرزوا علومه، ولم ينكروا إلا العمل على المعاني والأشباه في مواضع، وهذا لا يخرجهم من عدهم من جملة العلماء.

---

(١) وهو مروي عن ابن عباس. أخرجه الستة بروايات متعددة.

مسألة: أبوال ما لا يؤكل لحمه نجسة عند عامة العلماء العترة، وهو محكي عن محمد بن الحسن وزفر والثوري، ومالك والأوزاعي، وهو قول أبي حنيفة والشافعي.

والحجة على ذلك: ماروي عن النبي ﷺ أنه قال لعمار: ((إنما تغسل ثوبك من البول)). ولم يفصل بين بول وبول، وما خرج عن ذلك فإنما يخرج بدليل، وهكذا بول الفأرة وبول الأوزاغ، وبول الخفاش، وبول الهر، كلها نجسة؛ ولأنه بول خارج من أحد سبيلي مالا يؤكل لحمه، فكان نجساً كبول بني آدم.

وذهب إبراهيم النخعي إلى أن جميع الأبوال كلها طاهرة في حق البهائم، وحكي عن داوُد أنه قال: الأبوال كلها طاهرة إلا بول بني آدم.

والحجة لإبراهيم: أنه بول حيوان لعابه وعرقه طاهران فكان بوله طاهراً كالحيوان الذي يؤكل لحمه.

وأما الحجة لداود: فهو أن جميع الأبوال كلها هي الأمواء التي تشربها، ولم يعرض لها إلاحصولها في أجوافها، ولم تدل دلالة على تنجسها في أجوافها، فلهذا كانت باقية على الطهارة كما لوكانت موضوعة في الآنية، وبول بني آدم خرج بالدلالة، وبقي ما عداه على أصل هذا القياس الذي قررناه.

والمختار: ماقاله علماء العترة وفقهاء الأمة من الحكم بنجاسته.

والحجة عليه: ما ذكرناه من قبل، ونزيد هاهنا، وهو أنه بول مستحيل إلى نتن خارج من حيوان لا يؤكل لحمه كالكلب والخنزير، هذا رد على إبراهيم، أو نقول: إنه بول مالا يؤكل لحمه، فوجب الحكم بنجاسته كبول بني آدم، هذا على داود، ولأن أصلها جميعاً على التقذير، أعني بول ما يؤكل لحمه ومالا يؤكل لحمه، لكنا خصصنا بول مايؤكل لحمه بدلالة شرعية نذكرها بعد هذا، فبقي ماعداه على حكم التقذير والنجاسة.

الانتصار: ليس معتمدكم فيما قلتموه سوى القياس، وقياسنا معارض لقياسكم، وترجيح قياسنا من جهة كونه دالاً على الحظر، وقياسكم دال على الإباحة، فلا جرم كان قياسنا أحوط فوجب الاعتماد عليه، ثم إنا نؤيده بالفرق، وهو أن المعنى في الأصل: أنه

حيوان يؤكل لحمه فافترقا، هذا على إبراهيم، وعلى داود قال: إن الأصل أنها أمواء ودخولها في بطونها لا تنجسها.

قلنا: هذا خطأ فإنها لا تكون أبوالاً إلا بدخولها في البطون، فما ذكرتموه يؤيد الحجة ويقررها، ثم إن هذا باطل بأبوال بني آدم؛ فإنها في الأصل طاهرة؛ لكونها أمواء فسقط ما قاله.

مسألة: أبوال ما يؤكل لحمه وأرواثها طاهرة عند أئمة العترة، ومحكي عن محمد بن الحسن، وزفر، ومالك، والأوزاعي، والزهري، والنخعي.

والحجة على ذلك: ماروى زيد بن علي، عن آبائه عن النبي ﷺ أنه قال: ((ولا بأس بأبوال الإبل والبقر والغنم))[1]. ولايريد بالتطهير له، إلا أنه لا حرج في استعماله وإصابة الأثواب له ولا معنى له سوى ذلك.

والحجة الثانية: ما روى البراء بن عازب[2] عن رسول الله أنه قال: ((ما أُكل لحمه فلا بأس ببوله))[3].

الحجة الثالثة: ماروى عبدالله بن الحسن[4] عن النبى ﷺ أنه قال: ((كل شيء يجتر فلحمه حلال ولعابه وسؤره وبوله حلال))[5]. ومعنى كونه حلالاً أنها طاهرة.

---

(١) جاء في الروض: حدثنا إبراهيم بن نافع، عن عمر بن موسى، عن زيد بن علي، عن آبائه، عن علي عليه السلام عن النبي ﷺ قال: ((لا بأس بأبوال الإبل والبقر والغنم وكل شيء يؤكل لحمه إذا أصاب ثوبك)). وهو مروي من عدة طرق. رواه في شرح التجريد وفي أمالي أحمد بن عيسى.

(٢) أبو عمارة البراء بن عازب بن الحارث الأنصاري، صحابي جليل، لم يشهد بدراً لصغر سنه، روى كثيراً من الأحاديث، كان مع علي في الجمل وصفين والنهروان. مات بالكوفة عام ٧١هـ. (در السحابة ٧٥٦).

(٣) حكاه في البحر وأصول الأحكام والشفاء من حديث جابر ومن حديث البراء بن عازب، وقال في جواهر الأخبار: إنه عزاه في التلخيص إلى الدارقطني ثم قال: وإسناد كل منهما ضعيف جداً. ا.هـ. وزاد في الروض: لا تقوم بهما الحجة.

(٤) يظهر أن المقصود هو عبدالله بن الحسن المعروف بالكامل، وهو عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام، من أشهر علماء أهل البيت في عصره، وعرف بلقب الكامل؛ لما اجتمع فيه من صفات الكمال من علم وعبادة وزهد وجود وعقل ورأي، حبسه أبو جعفر المنصور مع إخوته سنة ١٤٤هـ في سرداب تحت الأرض حتى توفي سنة ١٤٥هـ. راجع الفلك الدوار، وطبقات الزيدية، وتاريخ الإسلام، وتاريخ بغداد، ومقاتل الطالبيين. ا.هـ. فلك (بتصرف).

(٥) حكاه في البحر والشفاء والاعتصام.

وحُكي عن أبي حنيفة، وأبي يوسف أنها نجسة، وهو محكي عن ابن عمر، فأما الشافعي فالظاهر من قوله أنها كلها نجسة، وحكى بعض أصحابه: طهارتها.

والحجة لهم على ماقالوه: قوله تعالى: **﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيْكُمْ مِمَّا فِي بُطُوْنِهَا مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنَاً خَالِصَاً سَائِغَاً لِلشَّارِبِيْنَ﴾**[النحل:٦٦].

ووجه الحجة: هو أن الله تعالى امتن علينا بأن أخرج لبناً طاهراً من بين نجسين، الفرث والدم.

والمختار: ماقاله علماء العترة ومن وافقهم لما ذكروه من الحجج ونزيد ههنا حججاً [ثلاثاً]:

الحجة الأولى: ماروي عن النبي ﷺ «أنه طاف على جمل بالبيت»، فلولا أن بوله وروثه طاهران لما طاف عليه مخافة أن ينجس المسجد.

الحجة الثانية: ماروى أنس بن مالك أن أناساً من عرينة قدموا على الرسول ﷺ فقال لهم: «اخرجوا إلى إبل الصدقة فاشربوا من أبوالها وألبانها»[1]. لأجل ما أصابهم من الوباء، فلو كان نجساً لما أمرهم بشربه.

الحجة الثالثة: من جهة القياس، وهو أنه مائع خارج على جهة الاعتياد من مخرج معتاد من حيوان يؤكل لحمه، فوجب الحكم بطهارته كاللبن، أو خارج من حيوان يؤكل لحمه فوجب أن يكون طاهراً كاللعاب والعرق.

الانتصار: قالوا: الآية دالة على ما نقوله.

قلنا: هذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأنه ليس في الآية ما يُشعر بالطهارة والتنجيس فضلاً عن أن يقال: إنها دالة على ما تَدَّعونه من النجاسة، وإنما هي دالة على مطلق الامتنان لا غير، فما برهانكم على

(١) أخرجه الستة إلا الموطأ. والرواية: أن أناساً من عرينة اجتووا المدينة بمعنى: استوخموها. وقال في الروض: بأن هذا الحديث مدفوع بأنه محمول على التداوي أو منسوخ بالنهي عن المثلة.

ما تقولونه؟

وأما ثانياً: فلأن الامتنان حاصل بأن الله أخرج لنا لبناً خالصاً سائغاً للشاربين من بين أمرين كل واحد منهما لايصلح أن يكون شراباً، وهما الفرث والدم.

ثم نقول: لو استدللنا بهذه الآية على الطهارة لكنا أسعد حالاً منكم، وبيانه: أن الله تعالى وسَّط اللبن، بين الفرث والدم، وساق الآية على جهة الامتنان، وتعظيم القدرة الباهرة، بأن أخرج هذا اللبن الخالص من هذين الأمرين اللذين هما في غاية البعد من الغذاء وقوام الأجسام، فاقتران اللبن بهما فيه دلالة على طهارتهما؛ لأن الشيء إنما يقترن بمثله وجنسه، وهذه الطريقه لانرتضيها، خلا أن فيها غرضاً، وهو معارضة الركيك بمثله في الركة والضعف، وهذا مثل استدلال الشافعي على وجوب الترتيب في الوضوء، أن الله تعالى قد وَسَّطَ ممسوحاً بين مغسولين، فدل على مراعاة الترتيب، فهكذا نقول: وسّط اللبن بين الفرث والدم، فدل على كونهما مثله في الطهارة، و لم أعرف أحداً من أصحاب الشافعي استدل بهذه الآية على ما ذكرناه سوى العمراني صاحب (البيان)، فلهذا أوردناها.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه قال: ((تنزهوا عن البول)). وقوله لعمار: ((إنما تغسل ثوبك من البول)). وقوله ﷺ: ((أكثر عذاب القبر من البول)). فلفظة البول عامة لكونها جنساً فتكون مستغرقة لجميع الأبوال، وهذا هو مقصودنا.

قلنا: هذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأنا لا نسلم أن اللام هذه للجنس، وإنما هي منصرفة إلى العهد؛ لأن المعهود في هذه الأحاديث إنما هو بول بني آدم فيجب صرفه إليه لأن الواحد إذا قال: فلان لايستنزه من البول، فإنما يعني بول نفسه فهو السابق إلى الفهم فيجب حمله عليه.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا كونه جنساً لكنا نبني العام فيه على الخاص فيخرج بأحاديثنا بول ما يؤكل لحمه، وتبقى أبوال ما لا يؤكل لحمه داخلة تحت هذا العموم؛ فيكون عملاً بالعام في عمومه، والخاص في خصوصه، وهذه طريقة مرضية بين الفقهاء والأصوليين؛ لأن

فيها عملاً بالدليلين جميعاً.

قالوا: أخبارنا حاظرة، وأخباركم مبيحة، فيجب العمل على أخبارنا لكونهـــا أحـــوط في المنع.

قلنا: هذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأنه إنما يترجح الحاظر على المبيح إذا كانا مستويين في كونهمـــا عـــامين أو خاصين، فإذا اختص أحدهما بالحظر كان راجحاً لا محالة، فإذا كان أحدهما عاماً، والآخر خاصاً فإن الحكم للمخصص لا محالة؛ لأن في ذلك عملاً عليهما جميعاً بهذه الطريقـــة، وفي العمل على الحاظر إسقاط المبيح بلا مزية، فلهذا كان العمل على المخصص أحق وأولى.

وأما ثانياً: فلأن في العمل على المبيح تخفيفاً وتيسيراً ورفع الجناح، وقد قال الله تعـــالى: ﴿**يُرِيْدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾[البقرة:١٨٥].

قالوا: بول مستحيل إلى نتن، وفساد وقذر فأشبه بول بني آدم.

قلنا: هذا فاسد لأمور ثلاثة:

أما أولاً: فبالفرق وهو أن بول ما يؤكل لحمه إنما كان طاهراً من جهة أن لبنه طـــاهر، وبول ما لا يؤكل لحمه نجس لما كان لبنه نجساً فافترقا.

وأما ثانياً: فبالنقض على أبي حنيفة بذرق الحمام وسباع الطير، فإنها طاهرة مع كونها قذرة ومستحيلة إلى نتن وفساد، وعلى الشافعي بالمني، فإنه مستحيل إلى نتن وفساد ومـــع ذلك فإنه قضى بطهارته.

وأما ثالثاً: فمن جهة القلب للعلة، وهو أنا نقول: إذا قالوا: بول مستحيل فكان نجساً.

قلنا: حيوان فاستوى بوله ولبنه، وهذا من القلب المبهم، وهو مفســـد للعلـــة فيبطـــل ما توهموه.

فأما أبوال الضفادع ففيه ثلاثة أوجه:

أولها: أنه يكون نجساً، وهذا هو رأي المؤيد بالله.

والحجة على ذلك: هو أنه حيوان لا يؤكل لحمه فكان بوله نجساً كبول بني آدم، وهذا رأي أكثر الفقهاء أبي حنيفة والشافعي.

وثانيها: أن بولها طاهر، وهذا هو الذي ذكره السيد أبوطالب.

والحجة على ذلك: هو أنه حيوان لايعيش إلا في الماء فأشبه السمك في ذلك.

وثالثها: أنه مكروه، وهذا هو الذى حصله السيد المؤيد بالله من مذهب الهادي.

والحجة على ذلك: هو أن البول معتبر باللحم عنده، فإذا كان يُكره لحمه فبوله مكروه، حملاً لأحدهما على الآخر.

والمختار: الحكم بنجاسة بولها؛ لأنها ليست سمكاً لمخالفتها له في الهيئة والصورة، وبولها وإن كان نجساً، فلاينجس به الماء إذا كان قليلاً؛ لأنه مما يتعذر الاحتراز منه فعفي عنه. هذا على رأي من ينجس القليل من غير تغيير، فأما على ما اخترناه من عدم نجاسة الماء القليل بالنجاسة إذا لم تغيره فهو غير مغير له، فلا ينجسه بحال.

مسألة: ما لا يؤكل لحمه إما لحرمته كابن آدم، وإما لنجاسته كالكلب والخنزير، وإما لمنع الشرع منه كالسباع، فأما أرواث بني آدم فقد قدمنا الحجة على نجاستها فلا وجه للاعادة، وأما غيرهم ممن ذكرنا فهي نجسة عند أئمة العترة، وفقهاء الأمة: أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه.

والحجة على ذلك: ماروى عبدالله بن مسعود (رضي الله عنه) أن الرسول ﷺ التمس منه أحجاراً ليستجمر بها، فأتاه بحجرين وروثة، فألقى الرسول ﷺ الروثة، وقال: ((إنها ركس))[1]. والركس: النجس.

---

(١) أخرجه البخاري والترمذي والنسائي. وجاء في حاشية جواهر الأخبار (للعلامة محمد بن يحيى بهران) ما لفظه: قال في النهاية: إنها ركس، هو تشبيه المعنى بالرجيع، يقال: ركست الشيء وأركسته، إذا رددته وأرجعته.ا.هـ.

الحجه الثانية: من جهة القياس، وهو أنه روث ما لا يؤكل لحمه فكان نجساً كروث بني آدم. أو نقول: هو أن كل ما خرج من الآدمي وجب القضاء بنجاسته؛ فإنه اذا خرج من البهائم التي لا يؤكل لحمها فهو نجس كالدم، أو لأنه خارج من مسلك معتاد في سبيل ما لا يؤكل لحمه فكان نجساً كالآدمي.

فأما إبراهيم النخعي فلم يعرف له قول في طهارة أرواث ما لا يؤكل لحمه، وإنما يحكى الخلاف في طهارتها عن داود، وقد قدمنا الكلام جميعاً في طهارة الأبوال والأرواث فأغنى عن تكريره.

والمختار: ماقاله علماء العترة ومن تابعهم من الفقهاء.

والحجة على ذلك: هو ما تضمن من الاستقذار والنتن فأشبه رجيع بني آدم، وقد قررنا كل ما بهما في الانتصار في المسألة الأولى، فأغنى عن الإعادة.

وهل يكون ذرق الدجاج، والبط، والأوز، طاهراً أو نجساً ؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه نجس، وهذا هو الذي عول عليه أكثر علماء العترة: الناصر، والهادى، والمؤيد بالله، وإحدى الروايتين عن القاسم، وهو قول الشافعي.

والحجة على ذلك: هو أنه طعام أحالته الطبيعه والمعدة، فيجب القضاء بنجاسته كالذي يخرج من بني آدم، أو نقول: متغير اللون والرائحه، فيكون نجساً كالعذرة.

المذهب الثاني: أنه يكون طاهراً في نفسه، إلا أن يكون مختلطاً بشيء، فانه يكون نجساً لما خالطه لا من جهة نفسه.

والحجة على ذلك: هو أن لحمه مأكول، فكان ما يخرج منه طاهراً كالبقر والغنم؛ لأن الخارج معتبر باللحم كما أشار اليه الشرع بقوله: «ما أكل لحمه فسؤره وبوله حلال».

والمختار: ما عول عليه الأكثر من علماء العتره من القول بنجاسته لما في الخارج من الديكة، والدجاج، والبط، والطاووس، والأوز من القذر المشبه في لونه وريحه ورقته، لما يخرج من أدبار بني آدم، فلهذا قضينا بنجاسته.

الانتصار: قالوا: قد تقرر في قواعد الشرع وتمهد في مطالبه، أن الخارج معتبر باللحم، فاذا كان اللحم حلالاً فالخارج طاهر لا محالة كما في الحيوانات المأكولة كلها، فإن جميع مايخرج منها طاهر، فلهذا وجب أن تكون هذه الحيوانات مردودة إلى هذه القاعدة في طهارة ما يخرج منها.

قلنا: هذه القاعدة لا ننكرها، لكنه عرض ماهو أخص منها، وهي المشابهة لما يخرج من هذا الحيوان لما يخرج من بني آدم في تلك الخصال التي ذكرناها، فلاجرم كان العمل على حكم المشابهه، أخص وأولى لا محالة.

ومن وجه آخر: وهو أن العمل على نجاستها هو الأحوط في الطهارة، وأبعد عن التلوث بالقاذورات مع ما أشار إليه الشرع من البعد عن ذلك حيث قال عليه السلام: ((إن الله نظيف يحب النظافة وجميل يحب الجمال))[1].

قالوا: لو كان نجساً لَنُزه منه المسجد الحرام وسائر الجوامع العظام، فإن ذرق الحمام وغيرها من الطيور المأكولة حاصلة في المساجد، و لم يحكم بنجاستها، وفي ذلك دلالة على ما قلناه من كونها طاهرة.

قلنا: إنما لم تنزه منه المساجد والجوامع العظام لتعذر الاحتراز منها، وما تعذرالاحتراز منه رفع حكمه فى النجاسة كالأفواه، وغبار السرقين[2] في الطرقات وغير ذلك، وأيضاً فإن لم تكن المساجد منزهة لما ذكرناه من التعذر، وجب تنزيه اللباس والأبدان عن ذرقها؛ لكونه ممكناً، وفي هذا دلالة على كونه نجساً.

قالوا: كل ما استحال إلى غير نتن وقذر وجب الحكم بطهارته كالذي يخرج من النحل من العسل.

قلنا: هذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأنا لانسلم قياسهم على النحل فإنه قد قيل: إنها تعسل من أفواهها، وقيل:

---

(١) حكاه في الدرر للسيوطي، والمشهور: ((إن الله جميل يحب الجمال)). رواه أحمد بن حنبل، والطبراني، والهيثمي.
(٢) الأرواث اليابسة.

إن الأمر في أمرها مبهم من الله تعالى فلا ندري كنه حالها في ذلك ولانعرف حقيقتة، ولهذا روي أن سليمان بن داود عليه السلام أراد أن يعرف حقيقة أمرها في العسل هل يخرج من أفواهها أو من أدبارها، فاتخذ آنية من زجاج، وجعلها فيها لرقتها فيعرف حقيقة الأمر فيها، فلطخت وجه الآنية بطين حتى أنه لم يعرف كيف تعسل العسل، فلا يصح الرد إليها.

وأما ثانياً: فلا نسلم أن ما يخرج منها لا يستحيل إلى غير نتن، بل القذر والنتن ملازم لما يخرج منها، ويعرف ذلك من خبر حالها في أبراج الحمام وأماكن الدجاج التي تبيت فيها، فإن القذر فيها مستحكم في الرائحة الخبيثة والنتن الظاهر، وتقذيرها للأماكن الطاهرة مما لا يخفى حاله، فحصل من مجموع ماذكرناه: أن قياسها على النحل غير صحيح لما ذكرناه من جهة أن العسل طيب خروجه من أفواهها فهو كالريق في طهارته وطيبه، وهذه الذروق كلها خارجة من الأدبار، فأشبهت رجيع بني آدم، فبطل ماتوهموه.

مسألة: ذرق سباع الطير كالبازي والشّاهين والصقر وغير ذلك، نجس عند أئمة العترة، وهو قول الشافعي.

والحجة على ذلك: هو أنها حيوانات لا يؤكل لحمها، فوجب أن تكون ذروقها نجسة كالآدمي، أو نقول: حيوان يستحيل ذرقه الى قذر ونتن فكان نجساً كالرجيع، أو خارج من سبيل ما لا يؤكل لحمه، فكان نجساً كالغائط، وإلى هذا ذهب محمد بن الحسن من أصحاب أبي حنيفة.

وحكي عن أبي حنيفة وأبي يوسف: أنها لاتفسد شيئاً، ولو كان فاحشاً كثيراً، وحكي عن أبي حنيفة أنه قال: من صلى وعلى ثوبه ذرق من سباع الطير التي لا يؤكل لحمها وهو أكبر من قدر الدرهم فإنها تجزئه ولاتلزمه إعادتها.

والحجه على ذلك: ما يُعلم من مطرد العادة من حصول ذرقها في الأماكن الطاهرة كالجوامع والمساجد، و لم يعلم أن أحداً من العلماء في الأمصار والأقاليم أمر بتطهير المساجد والجوامع من ذرقها ولا أنكره، وفي هذا دلالة على أنها طاهرة، وقد قال عليه السلام:

«مارآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن». وهذا كاف في كونها طاهرة.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة، ومن وافقهم من فقهاء الأمة من القول بنجاسته.

والحجة على ذلك: هو أنها ذروق أحالتها الطبيعة في البطون، فوجب القضاء بنجاستها، دليله: العذرة، أو نقول: ذروق خبيثة في اللون والرائحة فكانت نجسة كالغائط الذي يخرج من بني آدم.

الانتصار: قالوا: اطَّرد في العادة أن العلماء لم يأمروا بغسل المساجد من ذرقها مع علمهم بوقوعها فيها.

قلنا: إنما لم يأمروا فيها بالغسل ليس من أجل ظنهم بطهارتها، ولكن من جهة عموم البلوى بها؛ فإنها لا يمكن الاحتراز منها، فلما تعذر الاحتراز منها اغتفر الشرع نجاستها، فهذا هو السبب المانع من أمرهم بغسلها لا من جهة الحكم بكونها طاهرة، ثم نقول: إنا لا نُسَلِّم أيضاً أنهم ساكتون عن غسل ما تفاحش من ذلك، وإنما السكوت عما كان قليلاً يتعذر الاحتراز منه، فأما ماكان كثيراً فلا يسقط الشرع حكمه ويجب غسله فافترقا، والسيد أبوطالب وإن كان قد قال في ذرق الدجاج والبط ما قال من طهارته إذا لم يكن مخالطاً للنجاسة، فإنه لا يخالف هاهنا في نجاسة ذرق سباع الطير، وهكذا إحدى الروايتين عن القاسم في ذرق الحمام وغيرها، فإنه لا يخالف هاهنا أيضاً في النجاسة؛ لأن لحومها غير مأكولة عنده، فهما لا يخالفان في نجاسة ما يخرج منها.

والانتصار عليهم فيما يوردون من الكلمات الدالة على ذرق الدجاج، يعود هاهنا، وقد أبطلناه فلا حاجة إلى تكريره، والله أعلم بالصواب.

مسألة: والدماء الخارجة من الكلب والخنزير والميتة والكافر، كلها نجسة عند أئمة العترة وفقهاء الأمة: أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه، وغيرهم من العلماء قليله وكثيره، ولا يعرف فيه خلاف من جهة الصدر الأول من الصحابة والتابعين (رضي الله عنهم) وإنما يحكى الخلاف عن بعض الفقهاء سنذكر مقالته، ونظهر فسادها بمعونة الله تعالى.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ**﴾[المائدة:٣]. فهذا عام، وقوله ﷺ في حديث عمار: ((إنما تغسل ثوبك من البول والغائط والدم))، ولم يفصل بين دم ودم، فيجب القضاء بنجاسة كل دم إلا ما خصته دلالة على حياله، ولأن الدم كاف في كونه نجساً؛ فكيف إذا كان متصلاً بهذه النجاسات، أعني: كونه كلباً وخنزيراً وميتة وكفراً، فهذه كلها مزيدة قوة في النجاسة لامحالة.

وهل يكون دم السمك طاهراً أو نجساً ؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه طاهر، وهذا هوا المحكي عن السيدين أبي العباس وأبي طالب وهو قول أبي حنيفة ومحمد بن الحسن.

والحجة على ذلك: هو أنه يؤكل بدمه، فوجب الحكم عليه بالطهارة كالدم الذي يبقى في العروق بعد الذبح؛ فإنها لما كانت تؤكل بدمائها دل على طهارتها.

الحجة الثانية: أنه لاينجس الماء بموته فلو كان دمه نجساً لكان ينجس الماء بموته كالشاة وغيرها.

المذهب الثاني: أنه يكون نجساً، وهذا هو رأى المؤيد بالله وهو قول (ف) وأحد قولي الشافعي وقوله الآخر: أنه طاهر.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ**﴾[المائدة:٣]. وحديث عمار: ((إنما تغسل ثوبك من البول والغائط والدم)). فهاتان دلالتان على العموم لا يخرج عنهما خارج إلاَّ بدلالة.

والمختار: ماقاله المؤيد بالله ومن وافقه في كونه نجساً ويدل عليه ماقدمنا ونزيد هاهنا حجتين:

الحجة الأولى: قوله تعالى:﴿**أَوْ دَمَاً مَسْفُوْحَاً**﴾[الأنعام:١٤٥]. وهذا من جملة الدماء المسفوحة؛ لأنا لا نريد بالمسفوح إلا ما كان سائلاً، وهذا مختص بالسيلان لا محالة فيجب

الحكم بتنجيسه.

الحجة الثانية: أنا نقول حيوان له دم سائل، فوجب كونه نجساً كسائر الحيوانات كلها، أو نقول: دم سائل، فأشبه ما يسيل من الدماء.

الانتصار: قالوا: يؤكل بدمه، فكان طاهراً كالعروق الباقية[1].

قلنا: هذا فاسد، فإنا لا نسلم أن فيه دماً عند موته، فيقال: إنه يؤكل بدمه، ولكنه يذهب، ولو كان فيه دم لكان نجساً كدم الميتة من الحيوانات، ولكن لما دل الشرع على أنه لاذكاة له فلهذا حكمنا بطهارته، وإن كان ميتاً لأجل نص الشرع عليه، ولكن كلامنا في الدماء اذا كان سافحاً منه، ما يكون حكمه؟

قالوا: لا ينجس الماء بموته.

قلنا: إنما لم ينجس الماء بموته لما كان لا ذكاة له؛ فلهذا لم يكن ميتة بخلاف غيره من الحيوانات فإن له ذكاة في الحلق والنحر، فاذا لم يحصل واحد منهما فهو ميتة، فلا جرم نجس الماء بموته فافترقا.

قالوا: جزء من أجزاء السمك فكان طاهراً كاللحم.

قلنا: هذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأن ما يحكم بطهارته من السمك فهو مأكول بدليل قوله ﷺ: «أحل لنا ميتتان ودمان»[2]. فالميتتان: السمك والجراد، والذى يؤكل هو لحمه دون دمه، فلهذا لم يكن طاهراً.

وأما ثانياً: فبالفرق، وهو أن المعنى في الأصل، هو كونه مما يُدخر ويُقتات بخلاف الدم

---

(١) أي: كالدم الباقي في العروق بعد الذبح.

(٢) رواه ابن حبان بلفظ: «أحل لكم ميتتان ودمان» وفي سنن الدار قطني بلفظ: «أحل لنا من الدم دمان...إلخ». وعزاه في أطراف الحديث إلى تاريخ بغداد للخطيب، والضعفاء للعقيلي بلفظ: «أحل لنا من الميتة ميتتان...إلخ».

فإنه لا يدخر ولا يقتات فلا يكون طاهراً.

قالوا: لو كان دمه نجساً لم يحل حتى يسفحه سافح كالشاة، فلما لم يحتج في حل أكله إلى سافح دل على طهارته.

قلنا: هذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأنا لا نسلم أن حاجة الشاة إلى ذبحها ليسفح دمها من أجل نجاسة فيلزم ما قالوه، وإنما كان ذلك لأجل الاستعجال لإزهاق الروح، والسمك يموت بإخراجه من الماء، فلهذا لم يكن محتاجاً إلى سفح سافح.

وأما ثانياً: فلو كان طهارتها من أجل سفح الدم، لكان يلزم أنه لو ذبحها من غير منحرها أن تكون حلالاً، والأمر على خلاف ذلك، فسقط ماتعلقوا به، وصح أن دم السمك نجس؛ لكونه سافحاً سواء كان سائلاً قبل موته أو بعده.

مسألة: البق والبراغيث والكتان، حيوانات لَدَّاغة للجسم تقع على الأجسام فتمص الدم بمناقيرها وتمتلي أكراشها منه، فأما ما يخرج من أدبارها، فلا يقع خلاف بين العلماء في طهارته؛ لكونه ذرقاً خارجاً عن صفة الدم في لونه وغلظه، وإنما تردد الفقهاء وخلافهم إذا قصعت بعد مصها [للدم]، فهل يكون ما يخرج منها من الدم طاهراً أو نجساً فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه طاهر، وهذا هو المحكي عن السيدين أبي العباس وأبي طالب، ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على ذلك: من جهة القياس، وهو أنه ليس بدم سائل فوجب الحكم بطهارته كالدم الذي يبقى في العروق بعد الذبح، أو نقول: إنه غير سافح، فوجب أن لا يحكم بنجاسته كالكبد والطحال؛ فإنهما في الأصل دمان، بديل قوله ﷺ: «أحل لنا ميتتان ودمان». فأما الميتتان: فالسمك والجراد، وأما الدمان: فالكبد والطحال، فسماهما دماً؛ لأن أصلهما من الدم، لكنه انعقد وصار جامداً على هذه الكيفية، أو نقول: قد إتفقنا على أن موته في الماء لاينجسه فلو كان دمه نجساً لنجسه كالشاه لما كان دمها سائلاً فإنها تنجس الماء بموتها فيه. فهذه حجج مناسبة تدل على طهارته.

المذهب الثاني: أنها نجسة. وهذا هو المحكي عن الشافعي، فأما المؤيد بالله فلم يختلف قوله في دم البق أنه نجس إذا كان سافحاً، وأما دم البراغيث فقال أولاً: إنه يكون نجساً. وقال آخراً: إنه يكون طاهراً.

والحجة للمؤيد بالله والشافعي في نجاسة البق قوله تعالى ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ**﴾[المائدة:٣]. وهذا عام في جميع الدماء إلا ماخرج عنه بدلالة، ولأنه دم سائل فوجب أن يكون نجساً، دليله: دم سائر الحيوانات السافحة، أو نقول: حيوان له دم سائل فوجب القضاء بنجاسته، دليله: جميع الدماء السافحة. فأما تردد المؤيد بالله في البراغيث فوجه الحكم بنجاسته: هو أنه دم فأشبه سائر الدماء السائلة، ووجه كونه طاهراً: هو أنه قد خرج بكونه في أكراشها عن صفة الدم، فلهذا لم يكن نجساً.

فأما الكُتَّان فلم يذكروه وأظنه غير واقع في ديارهم، وهو في معنى البق؛ لأنه يغرس منقارهُ في الجسم ويمص الدم حتى يملأ كرشه، وله لدغ شديد أشد من لدغ البق والبراغيث، وضرره أعظم في الإيلام والأذيَّة، فلهذا كان الخلاف فيها واحداً، فهذا تقرير هذه المذاهب بأدلتها.

والمختار هاهنا: تفصيل نشير إليه، وتقريره أنا نقول: إن الشرع قد ورد دالاً على نجاسة الدم على جهة العموم والإطلاق كقوله تعالى:﴿**إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ**﴾[النحل:١١٥]. إلى غير ذلك من الآيات المطلقة. وكالحديث الوارد من طريق عمار وهو قوله: ((إنما تغسل ثوبك من الدم)). إلى غير ذلك من الأخبار، وورد أيضاً نجاسته على جهة التقييد، كقوله تعالى: ﴿**أَوْ دَماً مَسْفُوْحَاً**﴾[الأنعام:١٤٥]. فقيد نجاسته بالسفح و لم يطلقه، فإذا كان الأمر فيه كما قررناه وجب الجمع بين الأدلة، وحمل المطلق على المقيد، فلا ينجس من الدم إلا ما كان سافحاً، والسفح: الصب، من قولهم: سفح الماء إذا صبه، وسفح الدم إذا سفكه، وأقل السفح ما جاوز محله؛ لأنه يكون سافحاً لا محالة، فخرج من هذا ما كان على حد رؤوس الإبر وحب الخردل، ولا يحرم أكله إلا ماكان كذلك[1]. فيخرج عن هذا

(١) أي: سافحا.

الدم الذي يبقى في العروق بعد الذبح وعلى الحلقوم عند الذبح، وعلى هذا يكون المعيـــار الضابط في الطهارة والتنجيس وحل الأكل وتحريمه، إنما هو السيلان كما أشار إليه الشرع، وفيه وفاء بالجمع بين الأدلة والعمل بها، ويؤيد هذا الاختيار، ماروى زيد بن علـــي عـــن آبائه عليهم السلام عن أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) أنه قال: خرجت مع رسول الله «وقد تطهر للصلاة فأمس إبهامه أنفه فإذا هو قد رأى دماً فأعادها أخرى فلم يرَ شيئاً وجف في إبهامه، فأهوى بيده إلى الأرض فمسحها و لم يحدث وضوءاً ومضى إلى الصلاة»[1]. فهذا فيه دلالة على أنه إذا كان غير سافح لم ينجس وأن ما دون السفح يكون يسيراً يعفى عنـــه، ولهـــذا فإنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يغسل يده ولا أنفه من ذلك الدم فدل على طهارته، ولأنه لما تعذر الاحـــتراز منه رفع الشرع حكمه كما رفع كثيراً من النجاسات لما تعذر الاحتراز منها.

الانتصار: يكون على من قال: إنه طاهر على الإطلاق، وعلى من قال: إنه نجس على الإطلاق، فهذان فريقان:

الفريق الأول: من قال: بطهارته مطلقاً، كالسيدين: أبـــي العبـــاس وأبـــي طـــالب، وأبي حنيفة.

قالوا: دم غير مسفوح فأشبه الكبد والطحال في طهارتهما.

قلنا: هذا هو الذي نرتضيه مذهباً، أعني اشتراط السفح لنجاسته كما مر تقريره، وهو يرد إبطالاً لما ذهب إليه الشافعي من نجاسته وإن لم يكن سافحاً.

قالوا: حيوان لا ينجس الماء بموته فكان دمه طاهراً كالسمك.

قلنا: إن عنيتم أنه طاهر وإن سفح فهذا لا نسلمه، وقد قررنا الكـــلام في نجاســـة دم السمك لما كان سافحاً، وإن عنيتم أنه إذا كان غير سافح فهو طاهر، فهذا هـــو مرادنـــا ولا ننكره.

قالوا: حيوان تعظم البلوى به فرفع الشرع حكمه في النجاسة كالهر.

قلنا: إنما تعظم البلوى بوقوعه في الطعام والشراب، فأما قصع دمه فى الثوب فلا يرفـــع

(١) في جواهر الأخبار ومجموع الإمام زيد والشفاء.

الشرع حكمه إذا كان سائلاً، فحصل من ذلك أنه إذا كان سافحاً وجب غسله من الثوب؛ لأنه يكون نجساً، ولا يرفع الشرع حكمه، وإن كان غير سافح فقد رفع الشرع حكمه بالقلة فبطل الحكم على دمه بالطهارة بالإطلاق كما أردناه، والله أعلم.

الفريق الثاني: الذين قالوا: بنجاسته على الإطلاق كما [هو] محكي عن الشافعي وأصحابه.

قالوا: حيوان فكان دمه نجساً كالشاة والبقرة.

قلنا: تعنون بكونه نجساً إذا لم يسل أو إذا كان سائلاً؟ فالأول: ممنوع لانسلمه: لأنه إذا كان غير سائل فهو غير سافح، والتنجيس إنما يتعلق بنص الشرع بالسافح، والثاني: مُسَلَّم ولا يضرنا؛ لأن ما دون السفح فهو طاهر عندنا، وأيضاً فإنه لا فرج لكم في التعلق بالشاة والبقرة، فإن دمهما سافح باتفاق بيننا وبينكم وهو نجس باتفاق، وإنما كلامنا إنما هو في غير السافح كالبق والبراغيث، فإذن الخلاف يرتد في كونها عند قصعها دماؤها سافحة أو غير سافحة، فإن كانت سافحة فهي نجس بلا مرية ولا تردد منا ومنكم، وإن كانت غير سافحة فهي طاهرة، لكنا نقول: إن دماء هذه الحيوانات غير سافحة فهي طاهرة، وأنتم تزعمون أنها سافحة وأنها نجس، فإذن الخلاف مردود إلى ماذكرناه. والله أعلم.

قالوا: دم فوجب أن يكون نجساً كما لو كان سائلاً.

قلنا : المعنى في الأصل كونه سائلاً، فالسيلان وصف في العلة التي للنجاسة فلا ينبغي إهمالها وهو الأصل في التنجيس كما سبق تقريره. فأما السيد الامام المؤيد بالله، فلم يختلف قوله في نجاسة دم البق لما كان سافحاً، وإنما اختلف كلامه في البراغيث، فمرة قال: بأنها طاهرة، ومرة قال: بأنها نجسة، وكلامه في تردد نظره إنما تعويله على السفح وعدمه، فحيث كان السفح حاصلاً فالنجاسة متحققة، وحيث عدم السفح فالطهارة متيقنة، وحيث جاز عدمها ووجودها فالتردد واقع، فعلى قدر ما يغلب من الظن عن الأمارة الشرعية يكون الحكم فيها كما في غيرها من المسائل الخلافية والأنظار الفقهية.

مسألة: ودم الأوزاغ والحَلَم وما يكون في معناها في الخلقة والصورة، نجس عند أئمة

العترة، وفقهاء الأمة: أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه، ومالك.

والحجة على ذلك: هو أن هذه الحيوانات كلها دماؤها سافحة والسافح نجس. وإنما قلنا: إن ما هذا حاله من الحيوانات فدماؤها سافحة فهذا ظاهر، فإنا لا نعني بالسفح إلا ماكان سائلاً ودماؤها سائلة عند قتلها وجرحها، وإنما قلنا: إن كل ماكان سائلا فهو نجس، فهذا هو قول أئمة العترة وفقهاء الأمة لا يختلفون في ذلك، أعني أن كل ماكان سائلاً سافحاً من الدماء فهو نجس، ويدل على ذلك حجج [ثلاث]:

الحجة الأولى: قوله تعالى: ﴿**إِلاَّ أَنْ يَكُوْنَ مَيْتَةً أَوْ دَمَاً مَسْفُوْحَاً**﴾[الأنعام:١٤٥]. وأقل السفح هو السيلان كما مر تقريره. وقوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ**﴾[المائدة:٣].

الحجة الثانية: حديث عمار وهو قوله ﷺ: ((إنما تغسل ثوبك من الغائط والبول والدم)).

والحجة الثالثة: القياس على دم الحيض بجامع كونه دماً سائلاً فوجب القضاء بنجاسته كدم الحيض فإنه لا خلاف يؤثر في نجاسة دم الحيض وإنما يؤثر الخلاف في غيره من الدماء مما يكون سائلاً منها، هل يكون طاهراً أو نجساً؟

وحكي عن الحسن بن صالح: أن جميع الدماء السافحة كلها طاهرة إلا دم الحيض، فلم يستثن من الدماء إلا ماذكرناه من دم الحيض لاغير، والحسن هذا كان له تقدم وفهم وإليه تنسب فرقة من الزيدية يقال لها: الصالحية، وهم مخالفون للجارودية من جهة أن الجارودية لا يحسنون الظن في أبي بكر وعمر، والصالحية يتولو نهما ويقولون بإمامتهما، والحسن هذا هو صهر عيسى بن زيد[(١)]. هربا من المهدي[(٢)] وطلبهما فلم يقدر عليهما وماتا بالكوفة

---

(١) الإمام عيسى بن زيدبن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، أبو يحيى، كان وصي إبراهيم قتيل باخمراء، وطلبه أبو جعفر المنصور، فاختفى إلى أن مات، وسمي: مؤتم الأشبال؛ لأنه قتل أسداً وأيتم أشباله. خرج مع محمد بن عبدالله النفس الزكية، ومع أخيه إبراهيم، وكان حامل رايته، واستتر أيام المنصور والمهدي والهادي، ومات في أيامه، وهو والد الإمام أحمد بن عيسى بن زيد صاحب الهادي. قال أبو فرج الأصبهاني: كان عيسى أفضل من بقي من أهل بيته ديناً، وعلماً، وورعاً، ويقيناً، وأشدهم في مذهبه، مع علم كثير، ورواية للحديث وطلبه في صغره وكبره، ولد سنة ١٠٩هـ. (انظر طبقات الزيدية (خ) ج٢/١٩٠).

(٢) المهدي العباسي، محمد بن عبدالله بن محمد بن علي بن عبدالله بن العباس، ثالث خلفاء العباسيين، توفي سنة ١٦٩هـ.

(رحمهما الله تعالى).

والحجة له على ما قاله، هو أن الدم خارج أعماق البدن، فلم يكن نجساً كالريق والدمع والعرق، وغيرها من الفضلات.

والمختار: ماعول عليه أئمة العترة، وفقهاء الأمة من الصحابة والتابعين.

والحجة لهم: ما أوردناه لهم على نجاسته، ونزيده ههنا، وهو أن الاجماع منعقد من جهة الصدر الأول ومن بعدهم من التابعين إلى زمن الحسن بن صالح، أن ما كان من الدماء سائلاً فإنه يكون نجساً لا محالة، فما خالف هذا الإجماع وجب القضاء ببطلانه وفساده.

الانتصار: قالوا: الدماء رطوبات حاصلة في البدن، فكانت طاهرة كالدمع والبصاق وغيرهما.

قلنا: هذا فاسد، فإن المعنى في تلك الرطوبات أنها إنما كانت طاهرة من أجل أنها غير مستحيلة، بخلاف الدماء فإنها رطوبات مستحيلة، فأشبهت في الاستحالة البول والغائط، وغيرهما مما يكون مستحيلاً.

قالوا: الآيات الدالة على تحريم الدماء إنما هي دالة على تحريم أكلها لا أنها دالة على نجاستها، وأحدهما بمعزل عن الآخر، ولهذا عقب ذكر الدم بالأشياء المأكولة كما في قوله [تعالى]: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ**﴾[المائدة:٣]. وقوله تعالى: ﴿**قُلْ لاَ أَجِدُ فِيْمَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمَاً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُوْنَ مَيْتَةً أَوْ دَمَاً مَسْفُوْحَاً**﴾[الأنعام:١٤٥].

فنقول: إنه يحرم أكله، ولكنه طاهر؛ فإن المعنى بكونه نجساً هو أنه لا يلابس الصلاة، وتحريم الأكل مخالف لهذا المعنى.

قلنا: هذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأن لفظ الدم في الآيتين عام في جميع وجوه الاستعمال من أكل وملابسة، فلا يجوز تخصيصه من غير دلالة تدل على ذلك.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا ماذكروه في الآية؛ لكن الأخبار دالة على كونها نجسة كخبر عمار، وهو قوله: «إنما تغسل ثوبك من البول والدم». وهذا نص في مقصودنا وغرضنا.

قالوا: دم سائل فكان طاهراً كدم السمك.

قلنا: هذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأنا نمنع الأصل، ونقول: إن دم السمك السائل نجس وقد مر ولا نعيده.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا طهارة دم السمك كما هو مذهب بعض الأئمة والفقهاء، فالتفرقة بينهما ظاهرة؛ فإنه يؤكل بدمه ولا ينجس الماء بموته، بخلاف ما سال من الدماء من الحيوانات، فإنه لا يكون له هذا الحكم بحال، فافترقا، فتنخل من مجموع ما ذكرناه نجاسة كل ماسفح وسال من الدماء كلها.

مسألة: إذا تقرر هذا فهل يكون ما دون السافح طاهراً أو نجساً ؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يكون طاهراً، وهذا هو رأى القاسم والهادي، ومحكي عن السيدين: أبي العباس وأبي طالب، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا**﴾[الأنعام:١٤٥]. فشرط الله في تحريم أكله أن يكون مسفوحاً، فدل على أن ماكان السفح [فيه] فهو مخالف له في الحكم، وإذا لم يحرم أكله فهو طاهر لا محالة.

الحجة الثانية: حديث زيد بن علي «أن الرسول ﷺ أدخل يده في أنفه فأخرج عليها دماً ثم أعادها مرة أخرى فلم ير شيئاً فمسح يده بالأرض و لم يعد وضوءاً و لم يغسل يده». وفي هذا دلالة على كونه طاهراً؛ لأنه لو كان نجساً لغسل يده ولتوضأ، وإنما لم يكن نجساً لما كان غير سائل.

الحجة الثالثة: هو أن ما هذا حاله لما كان الاحتراز منه متعذراً وتلحق المشقة في قليله، فلأجل هذا خفف الشرع الأمر في نجاسته لعظم البلوى به كما خفف الشرع حكم النجاسة

في موضع النجو على رأي الفقهاء وكما رفع حكم النجاسات في صور كثيرة، فتقرر بما ذكرناه كونه طاهراً.

المذهب الثاني: أنه نجس معفو عنه وهذا هو رأي المؤيد بالله، ومحكي عن الشافعي.

والحجة [الأولى]: الآيتان اللتان ذكرناهما في التحريم حيث قال: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**﴾[المائدة:٣]. وقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ**﴾[النحل:١١٥]. ولم يفصل هاهنا بين قليله وكثيره، وخروج القليل بدليل خاص لا يمنع من اندراجه تحت العموم لكنه خرج بدليل، وهذا هو مرادنا بكونه نجساً لكنه عفي عنه.

الحجة الثانية: خبر عمار، وهو قوله ﷺ: ((إنما تغسل ثوبك من الدم والبول)). ولم يفصل بين قليله وكثيره، فدل ذلك على (أن) قليله موصوف بالنجاسة كما كان في الكثير.

الحجة الثالثة: من جهة القياس، وهو أن كل ما كان كثيره نجساً فقليله مثله في النجاسة كالبول والغائط والخمر وسائر النجاسات، ولأنه دم فوجب القضاء بكونه نجساً كالكثير منه وهذا تقرير الدلالة على المذهبين جميعاً. والله الموفق.

والمختار: ماقاله المؤيد بالله ومن تابعه عليه من العلماء.

والحجة على ذلك: ما أوردناه في الاستدلال لهم ونزيد ههنا، وهو أن الأدلة الدالة على نجاسة الكثير منه مسترسلة على جميع الأجزاء وما خرج منه فإنما خرج بدلالة منفصلة وليس يكون مندرجاً تحت العموم إلا والنجاسة شاملة لجميع أجزائه كما في قوله تعالى: ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ**﴾[التوبة:٥]. ثم قال: ﴿**وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ**﴾[التوبة:٦]. فهو وإن خرج بدلالة فالشرك شامل له، ولأنه مائع خرج من البدن يتعلق به نقض الطهارة فوجب أن يستوي فيه حكم قليله وكثيره في النجاسة، دليله: البول. أو نقول: يجب غسل الثوب منه للصلاة، فاستوى فيه القليل والكثير كدم الحيض والاستحاضة حيث قال عليه السلام: ((حتيه ثم اقرصيه ولا يضرك بعد ذلك أثره)). ولم يفصل بين قليله وكثيره فهذه الأدلة قاضية باستواء القليل والكثير فيه، والله أعلم.

الانتصار: قالوا: شرط الله في تنجيسه السفح، فقال: ﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾[الأنعام:١٤٥]. فإذا لم يكن مسفوحاً فلا نجاسة لعدم الصفة، وهذا هو مرادنا بطهارة ما قل منه.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن ما ذكروه استدلال بمفهوم الصفة، ومفهوم الصفة كمفهوم اللقب في عدم الدلالة، فإذا قلت: جاء زيد لم يدل هذا الكلام على عدم مجيء عمرو، وهكذا إذا قلت: جاءني زيد الكريم، فليس دلالة على عدم مجيء البخيل، وعلى ذلك يكون قوله تعالى: ﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾[الأنعام:١٤٥]. فإذا أطلق النجاسة على السفح لم يكن دالاً على التطهير عند عدم السفح، فما قالوه ليس فيه دلالة على ماتوهموه.

وأما ثانياً: فلأن الآية من أولها إنما سيقت من (أجل) بيان المأكولات لا من أجل بيان التطهير والتنجيس، ولهذا قال الله تعالى في أولها: ﴿قُلْ لاَ أَجِدُ فِيْمَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾[الأنعام:١٤٥]. وكلامنا إنما هو في ما يكون طاهراً من الدماء وما يكون منها نجساً فأحدهما بمعزل عن الآخر. فكونها مسوقة من أجل بيان المأكولات يضعف الاستدلال الذي ذكرتموه.

قالوا: فعلُ الرسول في إدخال يده أنفه وإخراج الدم عليها و لم يُعِدْ لها غسلاً ولا وضوءًا، فيه دلالة على طهارته.

قلنا: ليس في هذا الحديث إلا أنه لم يغسل يده ولا أعاد وضوءاً، وهذا لا يدل على كطهارة ما لم يسفح من الدم؛ لأن ما هذا حاله معفو عنه لقلته ، فلهذا لم يغسل يده و لم يعد وضوءاً فهو نجس خلا أنه قليل معفو عنه، وهذا مسلم لا ننكره، وأيضاً فإنه لم يصرح بطهارته فيكون فيه دلالة لكم على ما تزعمون من طهارة القليل، ثم إنا نقول: إن رَدَّ يده إلى أنفه مرة ثانية فيه دلالة لنا على نجاسته؛ لأنه لو أعادها فخرج عليها دم كثير كان الكل سواء في التنجيس ونقض الطهارة، وفي هذا دلالة على ما قلناه من نجاسة ما لم يسل منه لكنه عفي عنه.

قالوا: إن ما هذا حاله، لما كان تعظم البلوى به، خفف الشرع فجعله طاهراً لتعذر الاحتراز منه.

قلنا: تخفيف الشرع فيه هو أنه أسقط حكمه في الغسل ونقض الطهارة به لا في كونه نجساً، فهذا هو الذي وقع فيه النزاع، فد لوا عليه لتصح دعواكم فيه.

واعلم أن التفرقة بين مذهب الإمامين: الهادي والمؤيد بالله في ذلك ظاهرة، وهو أن الهادي لا يفتقر إلى تقدير مايعفى عنه من ذلك؛ لأنه طاهر عنده، ولا عفو فيما كان طاهراً، وأما المؤيد بالله فإنه يفتقر إلى تقدير ما يعفى عنه لما كان نجساً عنده فلابد من التفرقة بين مايعفى عنه منه وما لا يعفى، فهذه هي ثمرة الخلاف بينهما في ذلك وهما متفقان على كونه غير ناقض للطهارة ولا يجب غسله إذا لم يكن سائلاً.

مسألة: الحيوان الذي له نفس سائلة، هو الذي إذا ذبح سال دمه عن موضع الذبح كالشاة، والبقرة، والحمامة، والدجاجة، وما أشبهها، لأن النفس هي الدم، والحيوان الذي لا نفس له سائلة هو الذي إذا ذبح لم يسل دمه عن موضع ذبحه كالذباب والزنبور والجراد وغير ذلك من الحيوانات التي لا نفوس لها، فهذا هو مراد الفقهاء بقولهم في الحيوان: له نفس أو لا نفس له.

فإذا عرفت هذا فالذي ذهب إليه أئمة العترة، وأكثر الفقهاء: أبوحنيفة وأصحابه، ومالك، والشافعي في أحد قوليه أن جميع هذه الحيوانات التى لا نفوس لها سائلة لا تنجس بالموت ولا تكون منجسة للطعام بموتها فيه.

والحجة على ذلك: ماروى زيد بن علي، عن آبائه، عن أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) أن الرسول صلى الله عليه وآله، أتي بجفنة قد أدمت فوجد فيها خنفساء وذباباً فأمر بهما فطرحا ثم قال: «سموا وكلوا فإن هذا لا يحرم شيئاً»[1]. وهذا عام في جميع الحيوانات كلها التي وصفناها، في كل المائعات.

الحجة الثانية: قوله صلى الله عليه وآله: «إذا وقع الذباب في طعام أحدكم فامقلوه فإن في أحد

---

(١) حكاه في البحر وأصول الأحكام.

جناحيه داء والآخر شفاء، وإنه ليقدم الداء على الشفاء)). ولم يفصل هناك بين مقل متلف ومقل غير متلف فلو كان ينجس المائع بموتة لفصل بينهما.

الحجة الثالثة: من جهة القيا س، وهو أنه حيوان ليس له دم سائل ولا نفس سائلة فلا ينجس الماء بموته فيه كدود الخل وكدود التفاح والسمك والجراد.

وحكي عن الشافعي أنه ينجس بالموت، قولاً واحدا، وهل يكون منجساً للطعام؟ فيه قولان.

والحجة له على ماقاله: هو أنه حيوان لا يؤكل بعد موته لا لحرمته، فيجب أن يكون نجساً بالموت كما لو كانت له نفس سائلة.

وقولنا: لا لحرمته. نحترز به عن ابن آدم فإن عنده أنه لا ينجس بالموت.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة ومن وافقهم من علماء الأمة، ويدل على ذلك ماحكيناه عنهم ونزيد ههنا، وهو مارواه سلمان الفارسي [1] عن الرسول ﷺ أنه سئل عن إناء فيه طعام أو شراب فيموت فيه ماليس له نفس سائلة، فقال: ((هو الحلال أكله وشربه والوضوء منه)) [2] ولأن ما هذا حاله تعظم به البلوى ويشتد به الحرج لوكان ينجس الطعام بموته، فيجب أن يكون حكمه مرفوعاً في التنجيس لقوله تعالى: ﴿**وَمَاجَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الْدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[الحج:٧٨]. وقوله تعالى: ﴿**يُرِيْدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾[البقرة:١٨٥]. واليسر ورفع الحرج لا يكونان إلا بطهارته فيجب القضاء بها.

الانتصار: قالوا: نتلوا الآية وهي قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**﴾[المائدة:٣]. وهذا

---

(١) أبو عبدالله سلمان الفارسي، صحابي جليل، اشتهر بهذا الاسم. قال عنه الشوكاني: كان نبيلاً، حازماً لبيباً، عاقلاً، عابداً. توفي في المدائن، وهو أمير عليها سنة ٣٥هـ. وأصله من فارس من أصبهان، استعبده ركب من كليب وباعوه لرجل من بني قريضة فجاء به إلى المدينة فأسلم عندما قدم النبي ﷺ إليها، وكان أول مشاهده الخندق، وهو الذي نصح رسول الله ﷺ بحفر الخندق. قال عنه النبي ﷺ: ((سلمان منا أهل البيت)). ليزيل ما قد يكون علق بنفسه عندما سمع البعض يتفاخرون بقبائلهم وأنسابهم، صحب النبي ﷺ وخدمه، وحدث عنه.

(٢) وفي رواية: ((إن كل طعام وشراب وقعت فيه دابة ليس لها دم فهو الحلال أكله وشربه ووضوؤه)). حكاه في أصول الأحكام وجواهر الأخبار.

عام في كل ميتة فيجب أن يكون نجساً في نفسه منجساً لما وقع فيه.

قلنا: ليس في الآية إلا أنه يحرم أكلها ونحن نساعدكم على ذلك وليس كلامنا فيه، وإنما كلامنا في أنه لا ينجس في نفسه، ولا ينجس ما وقع فيه من المائعات، وما هذا حاله لانسلم تناول الآية له.

قالوا: حيوان محرم اللحم فموته في الماء مفسد له كالكلب والخنزير.

قلنا: قولكم محرم اللحم، وصف عديم التأثير؛ لأن الشاة لو ذبحت في الماء لأفسدته بدمها ومع ذلك فإنه لايحرم أكلها فبطل جعله وصفاً من أوصافها، ثم إن التفرقة بينهما ظاهرة، فإن المعنى في الأصل هو أن لها دماً مسفوحاً بخلاف ما نحن فيه فافترقا.

ثم إنا نقلب عليهم إذا قالوا: حيوان له دم سائل، فوجب أن لا يختلف حلاله وحرامه في أن موته في الماء يفسده.

فنقول: حيوان لا دم له سائل فيجب أن لا يختلف حاله في كونه غير مفسد للماء كالسمك والجراد، وكذلك ما حرم أكله مما لا دم له سائل لا يفسده أيضاً كالذباب والزنبور، وهذا من باب قلب التسوية، وهو مفسد للعلة؛ لأن أصلهم الشاة والبقرة في استواء الحلال والحرام لهما في إفساد الماء،، وأصلنا السمك والجراد فيما يؤكل لحمه والذباب والزنبور فيما لا يؤكل لحمه في كونها غير مفسدة للماء.

قالوا: حيوان لا يؤكل بعد موته لا لحرمته فيجب كونه منجساً للماء كما لا يؤكل لحمه.

قلنا: قولكم: لا يؤكل بعد موته، تحترزون به عن السمك والجراد فإنهما يؤكلان بعد موتهما وهذا جيد، ولكن قولكم: لا يؤكل لا لحرمته، وصف عديم التأثير؛ لأنكم إنما ذكرتموه تحترزون به عن الآدمي فإنه لا يؤكل لحرمته ومع ذلك فإن وقوعه في الماء لاينجسه إذا مات فيه، لأن من مذهبكم أن الآدمي لا ينجس بالموت فلأجل هذا قلنا: إن قولكم لا لحرمته عديم التأثير لا معنى له فإن ذكره يفسد العلة ويبطلها، ثم إنا نقول: إن ما ذكره

الشافعي في تعليل تنجيس ماليس له دم سائل، قياس فاسد الاعتبار؛ لأنه مخالف للإجماع، فإن ما هذا حاله من الأقيسة فإنه لا يعول عليه لفساد وصفه واعتباره. قال ابن المنذر [١]: ولا أعلم أحداً قال: إنه ينجس الماء بموته فيه إلا الشافعي، وعن أبي بكر الرازي [٢] أنه قال: إن الشافعي قد خالف الإجماع في تنجيس الماء بموت ما لا دم له سائل، وما هذا حاله من الأقيسة يكون باطلاً لا جريان له في الأحكام الشرعية والفتاوى الفقهية. قال العمراني في (البيان): وإذا قلنا: لا ينجس الماء بموت ما لا دم له سائل فإنه قول عامة الفقهاء، وحُكي عن أكثر أصحاب الشافعي أنهم قالوا: إنه الأصلح للناس.

مسألة: تشتمل على فروع على هذه القاعدة التي تقدمت وجملتها خمسة:

الفرع الأول منها: الحيوان الطاهر غير الكلب والخنزير إذا مات فإنه ينظر فيه، فإن كان مما ليس له نفس سائلة فإنه طاهر كما مر بيانه لحديث سلمان: ((كل طعام وشراب ماتت فيه دابة ليس لها نفس سائلة)).. الخبر، وقد قدمناه.

وإن كان له نفس سائلة كالحوت على اختلاف أنواعه فهو طاهر، لقوله عليه السلام: ((أُحلَّت لنا ميتتان ودمان، فالميتتان: الحوت والجراد، والدمان: الكبد والطحال)). فإن قطع من السمك قطعة وبقيت السمكة حية فهل يحكم بطهارة تلك القطعة أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنها تكون نجسة لقوله عليه السلام: ((ما أبين من الحي فهو ميت)) [٣]. ولم يفصل.

---

(١) أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، أحد فقهاء خراسان في القرن الثالث الهجري، قيل عنه: إنه صنف كتباً في اختلاف العلماء وتعدد مذاهبهم لم يصنف أحد مثلها، واحتاج إليها الموافق والمخالف، مات بمكة سنة ٣١٠هـ. (طبقات الفقهاء).

(٢) أبو بكر أحمد بن علي الرازي، الحنفي، قال المنصور بالله (عبدالله بن حمزة): لم يكن قبله ولا بعده في الفقهاء مثله، ورعاً وتصنيفاً، وزهداً، وحمل على أن يتولى فأبى من ذلك وتهدد فأبى. وله مصنفات كثيرة، وشرح كتب محمد بن الحسن (الشيباني)، وكان يأمر غيره بكَتْب كتب الفقه، ويكتب كتب الكلام (أصول الدين)، بخطه، ويقول: أتقرب إلى الله بذلك. ذكره المنصور بالله في طبقات المعتزلة، توفي سنة ٣٧٠هـ (مقدمة الأزهار).

(٣) روي عن أبي واقد بلفظ: لما قدم رسول الله ﷺ المدينة وهم يَجُبُّون أسنمة الإبل ويقطعون إليات الغنم يأكلون ذلك، فقال رسول الله ﷺ: ((ما يقطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة لا يؤكل)). أخرجه الترمذي وله روايات أخر.

وثانيهما: أنها تكون طاهرة؛ لأن ميتة السمك طاهرة، وهكذا حال الجراد إذا قطع يكون فيه الوجهان.

والمختار: هو الحكم بطهارة تلك القطعة المبانة، لأن المحذور أن تكون ميتة، وقد دل الشرع على جواز أكل ميتة هذين النوعين بجملته فضلاً عن قطعة من أبعاضه، فلهذا فارق غيره من سائر الحيوانات عند الإبانة، لما ذكرناه.

وإن كان غير الحوت فهو نجس كسائر الحيوانات التي لها دم سائل، لقوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**﴾[المائدة:٣].

الفرع الثاني: القيح والصديد والمِدَّة[١]، نجسة؛ لأنها دماء استحالت إلى نتن وفساد، فإذا كان الدم نجساً كما مر بيانه فهذه تكون أَوْلى، وأما المكو[٢] وهو الذي يلحق الأيدي والأرجل عند شدة الاحتراك والاعتمال فتظهر نفخات منها بماء غير متغير، فهل يكون ماؤها نجساً أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنها نجسة؛ لأنها تلحق الجسم عن فساد وتغير فأشبهت القيح.

وثانيهما: أنها طاهرة؛ لأن ما فيها ماء غير متغير فأشبه العرق والدمع، وهذا هو المختار، وهو الذي ذكره الإمام الحقيني وأبو مضر، والأول ذكره من أصحابنا: الشيخ علي خليل، والقاضي أبو إسحاق.

والحجة على ما اخترناه: أن ماءها رقيق صاف حصل من فضلات الجسم، فهي بالعرق أشبه.

وذرق الحوت والجراد طاهران عندنا، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه والشافعي؛ لأن ميتتهما طاهرة ولحمهما طاهر، فيجب أن يكون الذرق طاهراً إلحاقاً له باللحم من غير فرق.

---

(١) بكسر الميم: القيح. ا.هـ. قاموس ج١/٦٣٦.

(٢) هي من: مكا يمكا. قال في القاموس : ومكيت بدن تمكى مكا: مجلت من العمل.

الفرع الثالث: البِلَّة التي تكون في فروج النساء، ينظر فيها فإن كانت مختصة بلون أبيض فهي نجسة، ويقال له: القذا، وفي الحديث: ((كل فحل يمذي، وكل أنثى تقذي))[1]. أي: يخرج منها القذا، وإن لم يكن له لون نظرت، فإن كان مختصاً بريح خبيث فهو نجس أيضاً على المذهب، وهو أحد قولي الشافعي، وله قول آخر: أنه طاهر.

والمختار: هو الأول؛ لأنه صار متغير الريح فأشبه القيح، وإن كان لا لون له ولا ريح فهل يكون طاهراً أو نجساً؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنها تكون نجسة؛ لأنها رطوبة خارجة من مخرج الحدث فأشبهت البول.

وثانيهما: أنها تكون طاهرة؛ لأنها بلة لا ريح لها فأشبهت العرق.

والمختار: طهارتها من أجل رقتها وصفائها وعدم تغيرها فهي بالريق والعرق أشبه، ولأنها من فضلات البدن لا يلحقها تغير فأشبهت الدمع.

الفرع الرابع: العلقة والمضغة هل يكونان طاهرين أم لا؟ فيهما وجهان:

أحدهما: أنهما طاهران؛ لأنهما دمان غير مسفوحين فأشبها الكبد والطحال.

وثانيهما: أنهما دم خارج من الرحم فهما كالحيض والاستحاضة.

والمختار: هو الأول، لأنهما قد خرجا عن صفة الدم، ولأنهما أحد أطوار الخلقة الآدمية فصارا كالعظم واللحم.

والمشيمة، وهي التي تكون وعاء للولد في بطن أمه، نجسة إذا انفصلت لقوله عليه السلام: ((ما أبين من الحي فهو ميت)).

---

(١) جاء الحديث في سؤال علي عليه السلام المقداد أن يسأل رسول الله ﷺ عن المذي، فقال ﷺ: ((إن كل فحل يمذي فإذا كان المني ففيه الغسل، وإن كان المذي ففيه الوضوء)). ذكره في شرح التجريد والاعتصام وأصول الأحكام، وجاء الحديث في مسند أحمد ومجمع الزوائد للهيثمي بلفظ: ((كل فحل يمذي فتغسل فرجك وأنثييك)). وأخرج أبو داود عن عبدالله بن سعد الأنصاري قال: سألت رسول الله ﷺ عما يوجب الغسل، وعن الماء يكون بعد الماء؟ فقال ﷺ: ((ذلك المني وكل فحل...إلخ)).

والدم الذي ينعقد على رأس الجرح طاهر؛ لأنه قد صار لتصلبه من جملة الجلد، ولو قطع لتألم الحي؛ لأنه لاتصاله به أجري مجراه.

والدم الذي يبقى في العروق بعد ذبح البهائم طاهر يؤكل مع اللحم والمرق لاتصاله به، فعفي عنه لما تعذر الاحتراز منه.

والماء الأصفر الخارج من الأنف طاهر؛ لأنه ليس دماً فلهذا لم يكن نجساً كالدم.

الفرع الخامس: لما كان الدم معظم البلوى فيه لكثرة معالجته وعلاجه في بني آدم والبهائم وسائر الحشرات، لا جرم خفف الشرع حكمه، وعُفيَ عن قليله، وكان يجري الرخصة فيه لما ذكرناه، ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿**يُرِيْدُ الله بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾[البقرة:١٨٥]. وقوله تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الْدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[الحج:٧٨].

ومن هذه القاعدة نعلم أن مبنى الشرع وقاعدته على التساهل في الطهارات وخفة الأمر فيها، وأن خلاف ذلك مجانب لأمر الشريعة وحكمها، ومن قرع سمعه ما كان من ممارسة الرسول ﷺ لأهل الشرك في الآنية والطعامات واللباس، وعرف سيرة الصحابة (رضي الله عنهم) وغيرهم من التابعين وتابعيهم في حال من يعاشرون من الأطفال والعبيد والنسوان وعوام الخلق، تحقق ما قلناه من سهولة أمر الطهارة.

واختلف[1] في مقدار ما يعفى من الدم، فمرة قال: مثل رؤوس الإبر وحب الخردل، وتارة قدر الدرهم.

وأما الهادي فقد جعل العفو منه ما كان دون القطرة وهو الذي لا يسفح فإنه طاهر، وهو المختار كما مر تقريره، وليس في الحقيقة عفو؛ لأنه طاهر عنده بخلاف المؤيد بالله، فإن العفو متحقق فيه؛ لأنه نجس عنده فعفي عن ما ذكره، فإن وقع الشك في هذا القدر وجب غلسله؛ لأن الأصل هو الحظر، والإباحة والرخصة إنما تعلقا بهذا القدر لا غير، وإن وقع

---

(١) هكذا في الأصل، ولعل الصواب إضافة جملة: (رأي المؤيد بالله). التي يدل عليها الكلام ولعلها سقطت من الناسخ.ا.هـ.

الشك في كونه قطرة لم يجب الغسل؛ لأن الأصل هو الطهارة على رأيه. والحظر إنما وقع فيما تحقق حاله من القطرة.

وأما الشافعي فقد حُكي عنه أقوال ثلاثة:

أما أولاً: فيعفى عن دم القمل والبراغيث.

وأما ثانياً: فقال في القديم: يعفى عنه إذا كان دون ملء الكف.

وأما ثالثاً: فحُكي عنه: مثل الدراهم والدنانير.

فكله نجس عنده إلا ما ذكرناه من هذه المقادير، وجميع ما ذكرناه من العفو في الدماء على اختلاف هذه المذاهب، فهو جارٍ في القيح والصديد والمدة وما جرى مجراها لاستوائها جميعاً في عظم البلوى بها، وشدة علاجها في جميع الحيوانات كلها.

والمختار من ذلك: ما قررناه من قبل، من أن تعليق النجاسة إنما هو بالسفح كما أشار إليه الشرع بقوله: ﴿**أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا**﴾[الأنعام:١٤٥]. فأما ما عداه فهو باق على حكم الطهارة كما هو رأي الهادي، فأما ما يعفى عنه من النجاسات فسنذكره في آخر الباب.

مسألة: الآدمي غير الكافر، طاهر في حال الحياة؛ عرقه وسؤره ولعابه، وهل ينجس في حال موته أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يكون نجساً، وهذا هو رأي القاسم بن إبراهيم والهادي وأولادهما، ومحكي عن السيدين الأخوين: المؤيد بالله وأبي طالب وغيرهم من أئمة العترة، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، ومالك، وأحد قولي الشافعي، ولهم على ذلك حجج [ثلاث]:

الحجة الأولى: قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**﴾[المائدة:٣]. ولم يفصل في ذلك بين ميتة وميتة، في ترك الاستعمال والملابسة لها إلا ما قام عليه دليل، والتحريم إنما يتعلق بالأفعال دون الأعيان.

الحجة الثانية: ما روي أن حبشياً وقع في بئر زمزم فأمر ابن عباس وابن الزبير بنزح

مائها، فلولا أنه نجس وإلا لكان الأمر بالنزح لا فائدة فيه.

الحجة الثالثة: من جهة القياس، وهو أنه ميتة غير مذكى له دم سائل، فوجب كونه نجساً كسائر الميتات.

المذهب الثاني: أنه طاهر، وهذا شيء يحكى عن الشافعي في أحد قوليه، له قول آخر مثل مذهب أصحابنا.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ**﴾[الإسراء:٧٠]. ومن الكرامة أن لا يكون نجساً بعد موته.

الحجة الثانية: قوله ﷺ: ((المؤمن ليس ينجس حياً ولا ميتاً)).

والمختار: ما عول عليه أئمة العترة ومن وافقهم على ذلك.

والحجة لهم: ما حكيناه عنهم؛ ونزيد ههنا: وهو أن حيوان فارقته الحياة على جهة الابتداء من غير سبب، وله دم سائل فوجب كونه نجساً كسائر الميتين.

قولنا: فارقته الحياة ابتداء، نحترز به عن الشهيد فإنه طاهر محكوم عليه بالطهارة ولهذا لم يحتج إلى غسل والشهادة في حقه قائمة مقام غسله.

وقولنا: وله دم سائل، نحترز به عما ليس له دم سائل فإنه طاهر كما مر بيانه، ومن وجه آخر وهو أن الموت مؤثر في النجاسة، فلا يجوز رفع هذه القاعدة إلا بدلالة، وما تذكرونه في طهارته معرض للاحتمال فلا ترفع به القواعد المعلومة.

الانتصار: بإبطال ما جعلوه عمدة لهم في طهارته.

قالوا: قد كرم الله بني آدم كما أخبر ومن الكرامة طهارتهم بعد الموت وأن لا يكونوا أنجاساً.

قلنا: عن هذا أجوبة ثلاثة:

أما أولاً: فلأنه ليس في الآية لفظ عموم فيكون حجة لكم على ما ذكرتموه، وإنما أخبر

بأنه قد كرمهم، ومتى حصلت خصلة واحدة في الإكرام صدق عليه قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا**﴾. فمن أين أن ما ذكرتموه هو المراد من الآية؟

وأما ثانياً: فلأنا نقول: الكرامة إنما هي في الحقيقة بالعقل والتكليف وإرسال الرسل، وحفظ الملائكة، والإجلال والتعظيم بالحمل في البر والبحر والرزق كما أشار إليه في الآية، فأين هذه الخصال الكريمة عما ذكرتموه من النجاسة بالموت؟

وأما ثالثاً: فلأن الغرض بالإكرام ما يكون في حال الحياة من تلك الإكرامات؛ لأنها لا تكون إلا متعلقة بالحياة دون الموت، والإكرام بالطهارة إنما يكون بعد الموت فلا يكون مراداً بالآية فبطل ما توهموه.

قالوا: روى ابن عباس: «لا تنجسوا موتاكم فإن المؤمن ليس ينجس حياً ولا ميتاً». وهذا نص فيما نريده.

قلنا: قد ذكرنا أن الموت مؤثر في النجاسة، وهذه قاعدة معلومة لا سبيل إلى رفعها، فإذا ورد ما يعارضها من الظواهر الشرعية وجب تأويله، وخبر ابن عباس رضي الله عنه له تأويلان:

أحدهما: أن يكون المراد منه، لا تعرضوا موتاكم لمباشرة النجاسات، والتضمخ بها، والتلبس بمخالطتها، فإن المؤمن لا ينجس حياً ولا ميتاً نجاسة لا تطهر بالغسل، بل إذا غسلت عنه النجاسة المتصلة به كان طاهراً كما كان في حال الحياة.

وثانيهما: أن يكون المراد من الخبر تفاوت حاله لحال الكافر، وتميزه عنه بإن الكافر نجس في حال الحياة وحال الموت، كما قال تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ**﴾[التوبة:٢٨]. بخلاف المؤمنين فإنهم ليسوا أنجاساً، في حال الحياة وحال الموت على مثل نجاسة الكفار، بل إذا غسلوا بعد الموت طهروا، بخلاف الكافر فإن غسله لا يزيده إلا نجاسة بعد الموت؛ لأنه لا يصلى عليه، فأورد الحديث تفرقة بين حال المؤمن وحال الكفار؛ لأن الغرض هو الحكم بطهارته بعد موته فسقط ما قالوه.

قالوا: آدمي فارقت جسمه الحياة فلا يكون نجساً كالشهيد.

قلنا: المعنى في الأصل هو مفارقة روحه لجسمه بسببٍ هو القتل شهيداً، فلهذا كانت الشهادة قائمة مقام الغسل ففارق حاله حال الموت.

مسألة: مشتملة على فروع عشرة:

الفرع الأول: إذا غُسل الميت فهل يطهر بالغسل أم لا؟ فالذي أشار إليه السيد أبو طالب أنه يكون طاهراً، وهذا هو رأي أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحكي عن مالك، والشافعي.

والحجة على ذلك: هو أنه لا فائدة في التعبد بغسله إلا أنه يصير في حكم الطاهر، ولهذا فإنه يُصَلَّى عليه، فلو كانت النجاسة بالموت باقية فيه لما جازت الصلاة عليه. وذهب سائر العترة إلى أنه لا يعود طاهراً بالغسل.

والحجة على ذلك: هو أن النجاسة إنما حصلت فيه بالموت فهي أمر غير مفارق، وليس يطهر بالغسل إلا ما يصح مزايلته كالنجاسة المنفصلة، فأما ما كانت نجاسته ذاتية فلا تطهر بالغسل كالكلب والخنزير وغيرهما مما نجاسته عينية.

والمختار: ما قاله السيد أبو طالب، ويدل عليه ما ذكرناه عنه، ونزيد وهو أن الطهارة والنجاسة إنما هما حكمان شرعيان متلقيان من جهة خطاب الشرع، ويجب الاحتكام لما قاله في موارد الشرع ومصادره.

فنقول: قد دل الشرع على نجاسة الميتة فلهذا قضينا بنجاسة الميت لأجل الموت، فإذا ورد الشرع بوجوب غسله دل ذلك على أنه يعود طاهراً بالغسل، وإلا فلا فائدة في الأمر به وإيجابه، فيكون في حكمنا بطهارته بالغسل عملاً بموجب الدليلين معاً، وتوفيراً عليهما ما يقتضيه حكمهما من ذلك، فلأجل ذلك حكمنا بطهارته بالغسل بعد الحكم بنجاسته بالموت.

الانتصار: قالوا: النجاسة فيه عينية فلا يعود طاهراً بالغسل كالكلب والخنزير.

قلنا: ما تعنون بكون نجاسته عينية؟ تريدون أنه لا يطهر من غير غسل؟ فهذا مسلم ولا نزاع فيه، أو تريدون أنه لا يطهر وإن غسل فهذا لا نسلمه وفيه وقع النزاع، فلم لا يجوز أن يعود طاهراً بعد غسله؟

قالوا: لو عاد طاهراً بالغسل لجاز أن يعود الكلب والخنزير طاهرين إذا غسلا ولا قائل بهذا القول، فبطل أن يكون غسله موجباً لطهارته.

قلنا: التفرقة بينهما ظاهرة، فإن نجاسة الكلب والخنزير لم يرد الشرع بأنها تزول بالغسل ولا ورد الشرع بغسلهما بحال، فدل ذلك على أن النجاسة باقية فيهما وأن الشرع لم يلحظ فيهما الطهارة أصلاً بخلاف المسلم إذا غُسل بعد موته، فإنه لما ورد الشرع بغسله بان لنا أن الطهارة في حقه ملحوظة بنظر الشرع وحكمه، وتحقق ما ذكرناه من كون الطهارة في حق المسلم ملحوظة شرعاً جواز الصلاة عليه، والصلاة من حكمها الطهارة فيما يصلى فيه وعليه وطهارة الجسم والمكان والأثواب كما سنوضحه، فسقط ما قالوه، والله أعلم.

الفرع الثاني: إذا انفصل من جسم ابن آدم عضو من أعضائه في حال حياته فهل يكون طاهراً أو نجساً؟ فالذي عليه علماء العترة وهو قول أبي حنيفة وأصحابه ومالك، وأحد قولي الشافعي أنه نجس.

والحجة على ذلك: قوله ﷺ: ((ما أبين من الحي فهو ميت)). وحكي عن الشافعي قول آخر: أنه يكون طاهراً، عملاً على أنه لا ينجس بالموت فتصير ميتته طاهرة كانفصال ما ينفصل من السمك والجراد في حال حياته.

والمختار: ما قاله علماء العترة ومن وافقهم، وهو الأصح من قولي الشافعي لما قررناه من أنه ينجس بالموت، ثم إنا لو سلمنا ما زعموه من طهارته عند الموت فالحكم بالطهارة إنما تثبت لجملته دون أبعاضه.

الفرع الثالث: ذهب علماء العترة إلى أن لبن الميتة نجس، وهو محكي عن الشافعي.

والحجة على ذلك: هو أنه مائع غير الماء لاقى نجاسة فوجب الحكم عليه بالنجاسة، كما

لو حُلب في إناء لُطخ بالبول والعذرة، وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أنه طاهر.

والحجة لهم على ما قالوه: وهو أنه إنما يتصل بوعاء اللبن الحاصل في الضرع وليس فيه حياة فينجس بملاقاة ما انفصلت عنه الحياة وإنما ينجس وعاء اللبن بملاقاة الميتة فهو حائل بين الميتة واللبن فلهذا كان طاهراً.

والمختار في ذلك تفصيل: وهو أنه إن صح أن اللبن حاصل في إناء غير الضرع الميت فهو طاهر كما قاله السيد أبو طالب؛ لأنه غير مجاور للميتة، وإنما جاور ما جاور الميتة، وإن كان حاصلا في الضرع نفسه كما قال المؤيد بالله بالمجاورة وهو رأي الشافعي وإذا كان الأمر كما قلناه، ارتفع النزاع في المسألة وصارت وفاقية.

الانتصار: بإبطال ما جعلوه عمدة لهم.

قالوا: مائع لاقى النجاسة فكان نجساً.

قلنا: إذا كان وعاء اللبن أمراً مخالفا للضرع فلا شك في طهارته، فلا نسلم الملاقاة للنجس، وإن كان الملاقي هو الضرع نفسه من غير وعاء فهو نجس لا محالة، فإذاً الخلاف في المسألة ربما كان لفظياً على التفصيل الذي ذكرناه.

الفرع الرابع: إنفحة الميتة نجس عند أئمة العترة وهو قول الشافعي.

والحجة على ذلك: هو أن الإنفحة بكسر الهمزة وفتح الفاء بنقطة من أعلاها وحاء مهملة: هو شيء أصفر يكون في كرش الجدي ما لم يأكل الشجر واتصاله بالنجاسة ظاهر، فلهذا كان نجساً، دليله سائر رطوبات الميتة من دمها وفرثها، يؤخذ فيُفَتُّ على الجبن فينعقد به، فما كان مأخوذاً من الميتة فهو نجس لما ذكرناه من الاتصال بها، وذهب أبو حنيفة إلى طهارته.

والحجة له على ذلك: هو أن الرسول ﷺ خرج إلى غزوة الطائف فأتوه بالجبن، فقال عليه السلام: «أين يصنع هذا»؟ فقالوا له: بأرض فارس، فقال عليه السلام: «اذكروا

اسم الله عليه ثم كلوا))[1]. ولا شك أن ذبائح المجوس نجسة؛ لأنها ميتة، فظاهر الخبر دال على طهارة الإنفحة؛ لأن جبنهم لا ينعقد جبناً إلا بها.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة ومن وافقهم على ذلك.

والحجة على ذلك: ما قدمناه؛ ونزيد ههنا وهو أن الإنفحة نازلة منزلة أعضاء الميتة في كونها متصلة بالميتة، فلهذا حكمنا بنجاستها كنجاسة أعضاء الميتة.

الانتصار: قالوا: الحديث دال على طهارة الإنفحة.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن هذا الحديث منسوخ بقوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ**﴾[الأنعام:١٢١]. ولا شك أن المجوس ليسوا أهل كتاب عندنا، فذبائحهم تكون ميتة لا محالة فلهذا كان منسوخاً.

وأما ثانياً: فلأن المجوس قد قيل: إنهم لا يذبحون لأنفسهم، بل كان يذبح لهم اليهود والنصارى وهم أهل كتاب، ومن منع من ذبائح المجوس لم يمنع من ذبائح أهل الذمة، وهي مسألة خلاف بين أهل القبلة، كما سنوضحه في الذبائح بمعونة الله تعالى.

قالوا: ما جاز أن يؤخذ من الحيوانات في حال حياته، فإنه لا ينجس بالموت كالبيض.

قلنا: [هذا] فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأن الإنفحة لا يمكن أخذها إلا بالذبح فهو مخالف للبيض؛ لأنها من كرش الجدي.

وأما ثانياً: فالتفرقة بينهما ظاهرة، وهو أن للبيض قشراً يمنع من وصول النجاسة إليه بخلاف الإنفحة فإنها متصلة برطوبة كرش الجدي فلهذا لم تفارقه في النجاسة.

(١) رواه في جواهر الأخبار عن الانتصار. وأخرج أبو داود عن ابن عمر نحوه. والجبن: بضم الجيم وتسكين الباء الموحدة وبضمها وتضعيف النون، مفرده جبنه وهو الذي يؤكل. ا.هـ لسان.

الفرع الخامس: ألبان ما يؤكل لحمه طاهرة كالبقر والغنم والإبل؛ لأنها متاع للخلق وفيها قوام لهم كاللحم والشحم عند أئمة العترة وفقهاء الأمة، وألبان الآدميات المسلمات طاهرة عند أئمة العترة وفقهاء الأمة؛ لأنها قوام الأطفال ومتاع لهم، ولو كانت نجساً لما جاز إطعامهم إياها، وإذا حل اللبن فالزبد والجبن والسمن من ذلك طاهر حلال؛ لأن أصلها لبن، فإذا كان طاهراً فهذه طاهرة، وألبان السباع والخيل والحمير نجسة عند أئمة العترة وهو قول فقهاء الأمة، وحكي عن الحقيني أنها طاهرة.

والحجة على ذلك: هو أنها رطوبة منفصلة من حيوان لا يؤكل لحمه فكانت طاهرة كالدمع والعرق.

والمختار: أنها نجسة؛ لأنها فضلة مستحيلة من الدم، فكانت نجسة كالمني منه.

الانتصار: قالوا: فضلة تشبه العرق.

قلنا: إنها بالمني أشبه؛ لأنهما جميعاً يستحيلان من الدم، فلهذا كان إلحاقها بالمني أقرب، ولأنها ألبان ما لا يوكل لحمه فأشبه لبن الكلاب والخنازير، وما كان لبنه نجساً كهذه الحيوانات، فالزُّبْد والسمن والجبن نجس من جميع ذلك كله.

الفرع السادس: شعر الكلب، وفيه مذاهب ثلاثة:

أولها: أن شعره نجس، وهذا هو مذهب الهادي وأجازه الأخوان السيدان، وهو محكي عن الشافعي.

والحجة على ذلك: ما روي عن عبدالله بن المُغَفَّل[1] أن الرسول ﷺ قال: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فاغسلوه سبع مرات وعفروه الثامنة بالتراب». وإنما وجب ذلك فيه لنجاسته، فإذا تقررت نجاستة بما ذكرناه فشعره يجب أن يكون نجساً؛ لأنه شعر حيوان نجس

(١) عبدالله بن مغفل بن عبد نهم المزني، أبو سعيد، صحابي جليل، من أهل بيعة الرضوان، سكن المدينة، وكان أحد العشرة الذين أرسلهم عمر إلى البصره ليفقهوا الناس بها، وهناك مات سنة ٥٧هـ، وقيل: ٦١هـ. وله أحاديث عن النبي ﷺ، وعن أبي بكر، وعثمان، وعبدالله بن سالم. (تراجم در السحابة ٧٩٢ د.العمري).

فأشبه شعر الخنزير.

وثانيها: أنه طاهر، وهذا شيء يُحكى عن الباقر [1]، والصادق، والناصر، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على ذلك: هو أنه شعر نابت على أصل نجس فكان طاهراً كشعر الميتة وصوفها، أو نقول: شعر لا تحله الحياة، فكان محكوماً عليه بالطهارة، دليله: شعر الميتة.

وثالثها: التفرقة بين شعر الكلب والخنزير، وهذا هو رأي أبي حنيفة، فإنه قال بطهارة شعر الكلب، وقال: إن شعر الخنزير نجس.

والحجة له في التفرقة بينهما: هو أن الخنزير لا جلد له وإنما شعره نابت على لحمه فكأنه بعضه فلهذا كان نجساً، بخلاف الكلب فإن له جلداً وشعره نابت على جلده فلهذا كان طاهراً مثل شعر الميتة وصوفها.

والمختار: ما قاله الأخوان من نجاسته لكونه نابتاً على محل نجس، فلهذا كان نجساً كجلده ولحمه، ولما روي أن الرسول ﷺ دعي إلى دار فلم يجب ودعي إلى دار فأجاب، فقيل له في ذلك، فقال: ((إن في دار فلان كلباً)). فقيل له: وفي دار فلان هرة. فقال: ((إن الهرة ليست بنجس)) [2]. فدل ذلك على أن الكلب نجس، ولم يفصل بين شعره ولحمه وعظمه.

الانتصار: قالوا: شعر نبت على محل نجس، أو لا حياة فيه فكان طاهراً كشعر الميتة.

قلنا: المعنى في الأصل: أن النجاسة في الميتة طارئة بخلاف نجاسة الكلب فإنها أصلية، ثم إنا نعلم أن أحداً من المسلمين لم يستعمل شعر الكلب في حالة من الحالات، وفي هذه دلالة على استقذاره، وأنهم إنما تركوه من أجل نجاسته وقذره، وقد قال عليه السلام: ((ما رآه

---

(١) أبو جعفر الإمام الباقر محمد بن علي بن الحسين السبط، الثبت، الثقة، أحد أعلام عصره، علماً، وعبادة، واجتهاداً، وجهاداً في الله، لقب بالباقر لأنه بقر العلم بمعنى شقه، وكشف حقائقه، وأبان خفاياه، كونه من الرواد في علمي الأصول، ولد سنة٥٦هـ، وتوفي سنة ١١٤هـ. عده النسائي وغيره في فقهاء التابعين في المدينة.

(٢) رواه في المهذب والشفاء وجواهر الأخبار.

المسلمون حسناً فهو عند الله حسن)).

الفرع السابع: شعر الخنزير، وفيه مذهبان:

أحدهما: أنه نجس لا يجوز الانتفاع به في الحرز ولا في غيره، وهذا هو رأي أكثر أئمة العترة وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه.

وحُكي عن مالك: طهارة الخنزير كله، وحكي عنه: نجاسته.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ**﴾[الأنعام:١٤٥]. والرجس: هو النجس، فالضمير في قوله تعالى: ﴿**فَإِنَّهُ**﴾. يرجع إلى الخنزير؛ لأنه أقرب المذكورين ومن حق الكناية أن تكون راجعة إلى أقرب المذكورين، و لم يفصل بين شعره ولحمه وجلده.

وثانيهما: أنه طاهر، وهذا هو المحكي عن الصادق والباقر والناصر.

والحجة على ذلك: ما حكيناه عنهم في الاستدلال على طهارة شعر الكلب فلا وجه لتكريره.

والمختار: هو القول بنجاسة شعره؛ لأنه في نظر الشرع كالكلب فهو أدخل في النجاسة والتقذير من الكلب، من جهة أن الكلب يُقتنى للصيد والزرع والماشية ويؤنس به، بخلاف الخنزير فإنه لا يُراد لواحد من هذه المنافع، ولا يكاد يوجد في اليمن، وإنما يوجد في بلاد الروم والصين والديار المصرية، وأكثر من يأكل أولاده المغل[1] ومن لا يؤمن بالله ورسوله واليوم الآخر، وما قررناه في الانتصار عليهم في نجاسة الكلب فهو بعينه هاهنا وارد في الخنزير.

وإذا قلنا بنجاسة شعره فهل يجوز الانتفاع به أم لا؟ فالذي عليه أكثر أئمة العترة أنه لا يجوز الانتفاع به في الحرز ولا في غيره.

والحجة على ذلك: هو أنا قد قررنا نجاسته وتحريم ملابسته و لم تفصل الأدلة، في ذلك، هذا هو رأي الشافعي، وأبي يوسف، وحكي عن الناصر، والباقر، والصادق جواز الانتفاع

---

(١) قال في القاموس: وبنو مغالة: قوم.. ا.هـ.

به؛ لأنه على مذهبهم طاهر، كما قررناه من قبل، وحُكي عن أبي حنيفة جواز الانتفاع بشعر الخنزير للأساكفة، وحُكي عن محمد طهارة شعره كما حكيناه عن الباقر، والصادق، والناصر، وحكي عن القاسم أن ترك الانتفاع بشعره أفضل، وفي هذا تنبيه من مذهبه على الجواز، وعلى كونه غير محرم الاستعمال.

والمختار: هو التنزه عنه؛ لأن الأدلة الشرعية لم تفصل في ذلك بين شعر وعظم ولحم، ولأن شعره جزء من أجزائه فلم يجز الانتفاع به كغيره من أجزائه المتصلة به، والله أعلم.

الفرع الثامن: في شعور بني آدم وأظافرهم، و فيها مذهبان:

أحدهما: أنها طاهرة كلها سواء أُخذَت في حال الحياة أو في حال الموت، وهذا هو رأي أئمة العترة، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على ذلك: هو أنه شعر طاهر نابت على محل طاهر فوجب الحكم عليه بالطهارة كما إذا كان ذلك قبل الموت، وطُرُوُّ الموت لا يوجب تنجيسه؛ لأن الحياة غير حالة فيه فلهذا استوى حالاه قبل الموت وبعده.

وثانيهما: ما حكي عن الشافعي: أنه طاهر في حال الحياة ونجس بعد الموت، وحكي ذلك عن محمد بن يحيى[1] وخطأه السيد أبوطالب في ذلك. وقال: إن مذهب القاسم، ويحيى [ابن الحسين]: أنه طاهر؛ لكونه نابتاً على محل طاهر.

والحجة لهم على ذلك: هو أن الأدلة الشرعية لم تفصل في حق الميتة بين شعر ولحم ودم، فلهذا قضينا بنجاسة ما كان متصلاً بها.

والمختار: ما عليه أكثر أئمة العترة من طهارتها في الحياة والموت.

والحجة: ما ذكرناه؛ ونزيد ههنا، وهو أن هذه الشعور ليست من جملة الحي، ولهذا فإنه

---

(١) الإمام المرتضى محمد بن الهادي يحيى بن الحسين الهادي بن القاسم بن إبراهيم. ولد سنة ٢٧٨هـ، وأخذ عن والده الهادي إلى الحق مؤلفاته وغيرهما، وكان عالماً بالفقه وأصول الدين، وله من المؤلفات: كتاب (الإيضاح)، وكتاب (النوازل) في الفقه، وغيرها في علم الكلام وغيره. وكان زاهداً، ورعاً، قام بالإمامة بعد أبيه، ثم تنحى عنها لأخيه الناصر بعد ستة أشهر، واشتغل بالعلم والعبادة حتى توفي في شهر المحرم سنة ٣١٠هـ. (مقدمة الأزهار).

لا يتألم بقطعها ولا تؤذيه مفارقتها، فوجب أن لا تكون من جملة الميتة؛ لأن ما لا يلحقه حكم الحياة فلا يلحقه حكم الموت كالثوب والقميص.

وقد حُكي عن الشافعي قول ثانٍ: أنه نجس على الإطلاق، وقول ثالث: أنه طاهر على الإطلاق، وحُكي عنه: أنه يتبع الجلد، فإن كان الجلد طاهراً فهو طاهر، وإن كان نجساً فهو نجس.

الانتصار: بإبطال ما جعلوه عمدة لهم.

قالوا: الأدلة الشرعية دالة على تحريم الميتة على جهة العموم، فلا وجه لإخراج شعرها وظفرها من غير دلالة.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلا نسلم اندراج ما ذكرناه تحت العموم، فإن المقصود في تحريم الميتة إنما هو أكلها، فما ذكرتموه دعوى غير مسلَّمة.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا العموم كما زعمتم لكنا نخرج ما ذكرناه بدلالة القياس، والتخصيص بالقياس يكون عملاً بالقياس والظاهر جميعاً، فبقي الظاهر على عمومه ويخرج بالقياس ما تناوله وفيه عمل بالدليلين جميعاً، وما ذكرتموه تعويل على الظواهر وإهمال للقياس وإلغاء، فلا يكون مقبولاً.

الفرع التاسع: عظم الميتة وعصبها، ذهب علماء العترة إلى [أن] عظم الميتة وعصبها نجسة كلها، وهو قول مالك والشافعي.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**﴾[المائدة:٣]. ولا شك أن العظم والعصب من جملة الميتة، وهو تعالى لم يفصل بين جزء منها وجزء، فيجب أن تكون محرمة كلها إلا ما خصته دلالة كما سنقرره في الشعور والأصواف والأوبار، وقد حكينا عن محمد بن يحيى ما قاله في نجاسة الأصواف وتخطئة أبي طالب له، وهذا لا وجه له، فإنه لا وجه لإطلاق الخطأ في المسائل الاجتهادية؛ لأنها كلها حق وصواب، وما هذا حاله فلا

ينبغي إطلاق الخطأ فيه؛ لأنه يُوهم أن هناك حقاً مطلوباً لله تعالى يخطئه بعض المجتهدين ويصيبه آخرون، وهذا لا معنى له في المسائل الخلافية، وقد حققناه في صدر الكتاب فأغنى عن الإعادة، اللهم إلا أن يريد السيد أبوطالب بالخطأ: هو أن ما قاله محمد بن يحيى ليس مذهباً للقاسم ويحيى، فهذا يمكن أن يقال: أخطأ من نسب هذه المقالة إليهما، فأما أن يقال: إن كل من ظن أن شعر الميتة وصوفها نجس فهو مخطئ، فإنه لا وجه لهذه المقالة.

الحجة الثانية: قوله ﷺ: «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب». وفي حديث آخر: «لا تنتفعوا من الميتة بشيء». وهذا عام فلا وجه لمخالفته.

الحجة الثالثة: هو أن العظام فيها حياة بدليل قوله تعالى: ﴿**قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ**﴾[يس:٧٨]. وكل ما كان من الميتة حي فإنه ينجس بالموت لا محالة كالكبد والطحال واللحم وغيرها.

وحكي عن أبي حنيفة وأصحابه: أنها كلها طاهرة.

والحجة لهم على ذلك: هو أن العظام فيها صلابة تمنع من وجود الحياة فيها، وما لا تحله الحياة فلا ينجس بالموت؛ لأن بِنْيَة الحياة لا بد من حصولها على كيفية مخصوصة من الرطوبة والاعتدال في البنية، والعظم والعصب فيهما، قساوة فلا يجوز وجود الحياة فيهما. وإذا كان لا حياة فيهما فإنها لا تنجس بالموت.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة، من القول بنجاستها لما ذكروه. ونزيد هاهنا ونقول: إن كان فيها حياة فهي نجسة بالموت، كالميتة وإن لم يكن فيها حياة فإنها تنجس أيضاً بالمجاورة لما يحتوي عليها من اللحم والدم والبشر وغير ذلك، فلهذا وجب القضاء بنجاستها فإنها لا تنفك من الأمرين جميعاً، ومتى انفصلت وجب القضاء بنجاستها لكونها بعضاً من أبعاض الميتة كاللحم والعروق.

الانتصار: يكون بإبطال ما اعتمدوه.

قالوا: العظام فيها صلابة تبطل حلول الحياة فيها.

قلنا: قد دل الشرع على كونها حية بما تلوناه من ظاهر الآية، وإذا كان ظاهر الآية يقضي بالحياة وجب العمل عليها؛ لأن الشرع يجب التعويل عليه في كل المسائل الاجتهادية من غير تعويل على ما يدل عليه العقل ويقتضيه، فإن تحكيم الشرع أحق في المسائل الاجتهادية الخلافية.

الفرع العاشر: في عظم الفيل: ذهب علماء العترة إلى أن عظام الفيل لا يجوز استعمالها وعاء للأدهان الرطبة.

والحجة على ذلك: هو أنه حيوان لا يؤكل لحمه فلا تلحقه الذكاة الشرعية، وعظم الميتة نجس فلأجل ما ذكرناه يكون عظمه نجساً لا محالة، وهو قول الشافعي.

وحكي عن أبي حنيفة جوازه؛ لما سبق تقريره من أن عظم الميتة طاهر، ولأن من أصله أن الذكاة تطهر اللحم والجلد فيما لا يؤكل لحمه، فلأجل هذين الأصلين جاز استعمال عظمه في الأشياء الرطبة، وكان طاهراً لا محالة.

والمختار: ما قاله علماء العترة.

والحجة على ذلك: ما مهدنا من الأصول من كون الفيل غير مأكول اللحم، وأن الذكاة لا تكون مطهرة لما لا يؤكل لحمه، وأن العظام مما تحلها الحياة بالأدلة الشرعية، وكل هذه الأصول قد مهدناها وقررنا قواعدها بالأدلة النقلية فأغنى عن الإعادة، وما ذكرناه من الانتصار على عظام الميتة فهو وارد ههنا. والله الموفق للصواب.

مسألة: في شعور الميتات وأصوافها وأوبارها والقرن والظفر والسن منها مما لا تحله الحياة، وفيه مذهبان:

المذهب الأول: أنها طاهرة قبل الموت وبعده، وهذا هو رأي القاسم ويحيى وهو رأي أكثر أئمة العترة، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، ومحكي عن مالك.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثاً وَمَتَاعاً إِلَى حِيْنٍ**﴾[النحل:٨٠].

ووجه الاستدلال بهذه الآية: هو أن الله تعالى أوردها على جهة الامتنان علينا بما جعل فيها من المنافع لنا في الرزق واللباس وجميع أنواع المنافع العظيمة فيها، ثم إنه لم يفصل في ذلك بين الميت منها والمذكى بحال، فلو كانت نجسة لكان لا وجه للامتنان بهذا الإنعام، بل يجب تجنبها كما في غيرها من سائر النجاسات التي ورد الشرع بالتنزه عنها وإبعادها.

الحجة الثانية: قول ﷺ، فيما روت أم سلمة، قالت: سمعت رسول الله يقول: ((لا بأس بشعر الميتة وصوفها إذا غسل بالماء))[1]. وهذا نَصٌّ في مرادنا.

وقوله: ((إذا غسل بالماء)) ليس شرطاً في طهارته، وإنما أراد أنه لا يكاد ينفك عن تلوثه بصديدها أو عرقها أو شيء من رطوباتها، فلهذا ندب إلى غسله، ويحتمل أن يكون واجباً لما ذكرناه، وقوله ﷺ: ((إنما حَرُمَ من الميتة أكلها))[2]. فيه دلالة على أن التحريم إنما يتناول ما يتأتى فيه الأكل، والشعر، والصوف، والقرن، والضلف لا يتأتى فيه الأكل، فلهذا لم يكن التحريم متناولاً له.

الحجة الثالثة: قياسية، وهي أن جواز الانتفاع غير موقوف على حصول الذكاة، فوجب أن يكون حكمه بعد الموت مثل حكمه قبله، دليله: البيض والولد.

المذهب الثاني: أنها نجسة، وهذا هو رأي الشافعي.

والحجة له على ذلك: الآية والخبر الدالان على تحريم الميتة، كقوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**﴾[المائدة:٣]. وقوله ﷺ: ((لا تنتفعوا من الميتة بشيء)). فهذان دالان على المنع من استعمال الميتة و[على] نجاستها وهذا هو مقصودنا.

والمختار: ما عول عليه أئمة العترة ومن وافقهم من علماء الأمة لما حكيناه عنهم في الاستدلال؛ ونزيد هاهنا وهو أن الشعر والوبر والصوف لو كانت نجسة من الميتة لوجب

---

(١) روي عن أبي سلمة بن عبدالرحمن قال: سمعت أم سلمة قالت: سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: الحديث. حكاه في أصول الأحكام. ا.هـ. جواهر.

(٢) عن ابن عباس أن رسول اللّه ﷺ مر بشاة ميتة فقال: ((هلاَّ انتفعتم بإهابها))؟ قال: إنها ميتة؟ قال: ((إنما حرم أكلها)). قال في جواهر الأخبار: هذه إحدى روايات البخاري ومسلم. ولهما ولأبي داود والترمذي روايات أخر.

الحكم عليها بالنجاسة ولو كان الحيوان حياً، لقوله ﷺ: ((ما أبين من الحي فهو ميت)). فلما توافقنا على أنها طاهرة وإن قطعت من الحيوان في حال حياته، دل ذلك على طهارته وإن قطعت بعد موته. والجامع بينهما: هو أنه لا حياة فيها فلهذا كانت طاهرة.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم.

قالوا: الآية دالة على تحريم الميتة، و لم تفصل بين بعض وبعض منها، والصوف والشعر والظفر والقرن من أبعاضها فيجب أن تكون نجسة.

قلنا: ليس في ظاهر الآية ما يدل على النجاسة وإنما هي نَصٌّ في التحريم، وكم من المحرمات ما هو ممنوع حرام وليس نجساً كالأنصاب والأزلام -وهي قداح الميسر- فليس في ظاهر الآية إلا مطلق التحريم، وليس فيه دلالة على النجاسة، وكلامنا إنما هو في نجاستها دون تحريمها. على أنا نقول: المقصود هو تحريم أكلها، والأكل بمعزل عن النجاسة، فنحن نقول بأنه لا يجوز أكلها ويجوز استعمال ما كان طاهراً منها مما لا تحله الحياة كالصوف والشعر والقرن، ثم إنا وإن سلمنا العموم كما زعمتم، لكنا نخصها بما ذكرناه من الأدلة، فنستعمل العموم فيما عدا ما ذكرناه، ونستعمل الخصوص فيما تناولته أدلتنا، فيكون عملاً بالدليلين جيمعاً ولا حاجة إلى إبطال أحدهما، فيخرج ما لا تحله الحياة من صوف أو شعر أو قرن أو غير ذلك، ويبقى ما عداها.

قالوا: الخبر دال على منع الانتفاع من الميتة.

قلنا: عنه جوابان:

أما أولاً: فلا نسلم اندارج هذه الأشياء تحت عموم الخبر؛ لأن الْمَيْتَةُ إنما تكون لِمَا فارق الحياة وكان ميتاً، وهذه الأشياء ليس فيها حياة قبل الموت ولا بعده فلا يطلق عليها اسم الميتة لما ذكرناه.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا اندراجها تحت العموم لكنها خرجت بالأدلة التي ذكرناها من أجل الخصوص، فيكون الخبر معمولاً به في غير ما تناولته أدلتنا الخاصة، وفيه الوفاء على

العمل بالدليلين كما أشرنا إليه.

قالوا: جزء متصل بذي روح ينمو بنمائه فوجب أن ينجس بالموت كالظهر والبطن.

فقولنا: جزء متصل، نحترز به عن الولد والجنين فانهما يكونان طاهرين عند الانفصال.

قلنا: هذا فاسد لأمرين:

وأما أولاً: فلأن المعنى في الأصل، أنه لا يجوز قطعها ولا يحل استعمالها في حال حياته فلهذا كانت نجسة بالموت، بخلاف ما نحن بصدده فإنه يجوز قطعها عن الحيوان في حال حياته، ويجوز الانتفاع بها فلا جرم لم تنجس بالموت.

وأما ثانياً: فهو أنها تحلها الحياة فلهذا تنجست بالموت، بخلاف مسألتنا فإنها لا تحلها الحياة فلم تكن نجسة بالموت، فإذا وقع الفرق من هذين الوجهين بطل الجمع بما ذكرتموه، والفرق أدخل ما يكون في إبطال ما ذكره القائس لكونه إبطالاً لفقه الجمع.

قالوا: جزء مضمون من الصيد بالجزاء، فوجب أن تكون فيه حياة كالعين والأذن.

قلنا: عنه جوابان:

أما أولاً: فلأن المضمون من الصيد هو نقصان ما فات منه، سواء كان فيه حياة كسائر أعضائه أو لم تكن فيه حياة كالبيض والريش.

وأما ثانياً: فلأن ما ذكروه منقوض باللبن، فإنه مضمون من الصيد، وإن لم تكن فيه حياة فعدم الحياة لا يؤثر في جبران النقص من الصيد؛ لأن المقصود هو ضمان ما نقص بكل حال.

قالوا: قد أشار الرسول ﷺ، إلى غسله إذا أريد استعماله، فلولا أن فيه حياة تنجس بالموت وإلا لما أمر بغسله.

قلنا: هذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأن هذا يُبطل عليكم ما قلتموه من نجاستها؛ لأنه لو كان من جملة الميتة لم

يأمر بغسله؛ لأنه لا يطهر بالغسل من جهة أن نجاسته عينية كنجاسة الكلب والخنزير، فالأمر بالغسل يُبطل كونه نجساً.

وأما ثانياً: فإنه إنما أمر بغسله لما كان طاهراً في ذاته كما قلناه، لكنه ربما سنح له النجاسة لأجل اتصاله بالميتة، فلا يؤمن هناك اتصاله برطوبتها من دم أو روث أو قيح أو صديد أو غير ذلك، فلهذا كان غسلها مأموراً به لما ذكرناه.

مسألة: ذهب أئمة العترة إلى أن مني بني آدم نجس، سواء كان خروجه على طهارة أو غير طهارة، لا يختلفون فيه، وهذا هو قول أبي حنيفة وأصحابه، ومحكي عن الأوزاعي ومالك، ومثله خَرَّج صاحب (التلخيص) على رأي الشافعي، ويدل على ذلك حُجج [ثلاث]:

الحجة الأولى: خبر عمار، قال: مر بي رسول الله ، وأنا أسقي راحلتي فتنخمت فأصابتني نخامتي فجعلت أغسل ثوبي، فقال رسول الله : ((ما نخامتك ودموع عينيك إلا كالماء في ركوتك)) ثم قال: ((إنما تغسل ثوبك من البول والغائط والدم والقيء والمني)). فأوجب غسل الثوب منه، فلولا أنه نجس لما أوجب غسل الثوب منه، ولأنه أدرجه في ضمن هذه النجاسات فكان نجساً مثلها.

الحجة الثانية: ما روي عن النبي ﷺ، أنه سأله رجل عن المني يصيب الثوب فقال: ((أمطه عنك بإذخرة[1] فإنما هو كمخاط أو بصاق))[2]. فأمره بإزالته فلو كان طاهراً لما أمره بإزالته ولأنه قال: ((أمطه بإذخرة)) دل ذلك على مبالغة في نجاسته، ولهذا فإنه زاد في إزالة أثره بالإذخرة، وإنما قال: ((فإنما هو كمخاط أو بصاق)). لما فيه من المشابهة لهما في الغلظ واللزوجة والبياض وليس الغرض مشابهته لهما في الطهارة، إذن لا فائدة في الإزالة.

الحجة الثالثة: قياسية، وهو أنه مائع يجب الغُسل بخروجه، فوجب كونه نجساً كدم

---

(١) جمعها: الإذخر، وهو حشيش طيب الريح. ا.هـ قاموس.

(٢) جاء في جواهر الأخبار عن التلخيص: فائدة: روى الدار قطني والبيهقي من طريق إسحاق الأزرق عن شريك عن محمد بن عبدالرحمن بن أبي ليلى عن عطاء عن ابن عباس قال: سئل النبي ﷺ عن المني يصيب الثوب، قال ﷺ: ((إنما هو بمنزلة المخاط والبصاق)) وقال: ((إنما يكفيك أن تمسحه بخرقة أو إذخرة)).ا.هـ. ملخصاً.

الحيض، أو نقول: خارج من الإحليل فوجب كونه نجساً كالبول والمذي. فهذه الأدلة كلها دالة على نجاسته.

وذهب الشافعي في قوله المشهور غير ما حكاه صاحب (التلخيص): إلى أنه طاهر ما لم تصبه نجاسة عارضة عليه. وإلى هذا ذهب ابن عباس، وسعد بن أبي وقاص، وعائشة من الصحابة رضي الله عنهم.

والحجة لهم على ذلك: ما روته عائشة، أنه بلغها أن رجلاً غسل ثوبه من المني، فقالت: كنت أفرك المني من ثوب رسول الله وهو يصلي.

قالوا: فلو كان نجساً لما انعقدت معه الصلاة، ولهم أدلة غير هذا نوردها عند ذكر الانتصار عليهم في هذه المقالة.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة ومن وافقهم، في كونه نجساً لما ذكرناه عنهم، ونزيد هاهنا حُججاً:

الحجة الأولى: ما روته عائشة (رضي الله عنها) قالت: «كان رسول الله ، يغسل المني من ثوبه ثم يخرج إلى الصلاة».

[الحجة الثانية]: وعن عمر رضي الله عنه: أنه غسل موضع الاحتلام من ثوبه. وعن عبدالله بن مسعود أنه قال: إذا وجدت المني فاغسله.

[الحجة الثالثة]: وعن ابن عمر أنه كان يغسله من ثوبه، فهؤلاء الجلة من الصحابة (رضي الله عنهم) روي عنهم غسله، فلولا كونه نجساً لما واظبوا على غسله كسائر النجاسات.

ولأنه خارج من الإحليل لشهوة فوجب كونه نجساً كالمذي، ولأنه خارج من مخرج الحدث، فوجب كونه نجساً كالبول والعذرة، فهذه المعاني كلها دالة على نجاسته.

الانتصار: يكون بإيراد ما جعلوه عمدة لهم وإبطاله.

احتجوا بقوله تعالى: ﴿**فَلْيَنْظُرِ الإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ**﴾[الطارق:٥ - ٧].

ووجه الاحتجاج بهذه الآية: هو أن الله تعالى إنما أوردها على جهة الامتنان وإظهار القدرة، وكمال الامتنان إنما يكون بأن يخلقه من الطاهر دون النجس، فلهذا حكمنا بطهارته.

قلنا: هذا فاسد لأوجه ثلاثة:

أما أولاً: فلأن الآية إنما سيقت لبيان افتقاره إلى الحفظ، لكونه مبنياً من حالة ضعيفة. ولهذا قال تعالى[1]:﴿**إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ**﴾[الطارق:٤].

والمعنى: وإنما كان مفتقراً إلى حافظ لكونه مخلوقاً من ماء رقيق، وأعظم ما يحتاج إلى الحفظ، الماء لرقته وتفرق أجزائه ولكونه أيضاً على صفة الدفق عن مقره ومكانه، يفتقر إلى الحفظ؛ لأن أحوج ما يحتاج إلى الحفظ ما فارق محله وزايله.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا أن الآية واردة على جهة الامتنان، فالغرض من الامتنان إنما هو بالخلق وتقويمه وتسوية السمع والبصر وجميع أنواع المنافع في الخلقة لا من أجل الطهارة، وكم بين الإمتنان بما ذكرناه وبين الإمتنان بطهارة الماء.

وأما ثالثاً: فإنه ليس في ظاهر الآية ما يدل على نجاسة ولا طهارة، وإنما تعرض لذكر كونه ماءً دافقاً، فلا يكون فيه حجة على ما طلبوه، اللهم إلا أن يعضدوه بقوله ﷺ: «خلق الماء طهوراً». وهو من جملة الأمواء، لكن هذه دلالة مستقلة على حيالها سنجيب عنها، فلا يخلطان دلالة واحدة.

قالوا: ورد قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ**﴾[الإسراء:٧٠]. فلو كانوا مخلوقين من النجاسة لم تكن هناك كرامة، ثم إنها واردة على جهة الإمتنان، ولن يكون ذلك إلا بأن يكون محكوماً عليه بالطهارة.

---

(١) في الأصل: أعقبها بقوله.

قلنا: الكرامة إنما كانت بتسوية الخلقة وإكمال العقل، وتمكينه من المنافع كلها، وما لا يكون لشيء من الحيوانات المخلوقة غيرهم، وأيضاً، فكان من جملة الكرامة ألا يجري في مجرى الحيض، ويخرج من مخرج البول، ويوضع في الأرحام، وهي أسخف مكان، وهذا يبطل ما توهموه من الكرامة.

قالوا: روت عائشة قالت: كنت أفرك المني من ثوب رسول الله ، في الصلاة.

قلنا: عن هذا أجوبة ثلاثة:

أما أولاً: فلأن هذا إنما هو كلام عائشة، وليس فيه عن رسول الله ، شيء، والحجة إنما هي في كلام رسول الله ، لا في كلام عائشة، ولم تَحْكِ عنه شيئاً في طهارته.

وأما ثانياً: فنهاية الأمر، أنه مذهب لعائشة وأنها تقول به، فالرد عليها كالرد على سائر المجتهدين في المسألة من غير تفرقة.

وأما ثالثاً: فلعل الرسول ﷺ لم يشعر بكونه متصلاً بثوبه فيأمر بغسله أو يقرها عليه، فلا تكون فيه حجة.

ثم إنا نقول: لو كان طاهراً، فأي حاجة إلى الفرك كما لا يحتاج اللعاب إلى الفرك، فالفرك على نجاسته أدل منه على طهارته، ولهذا فإن أباحنيفة يذهب إلى نجاسته، لكنه يكتفي بالفرك في طهارته، كما سنقرره في كيفية إزالة النجاسات.

قالوا: مبتدأ خلق بشر، فكان طاهراً كالطين.

قلنا: عنه جوابان:

أما أولاً: فلأن هذا منقوض بماء المرأة، فإنه مبتدأ خلق البشر، ثم إنه نجس باتفاق منا ومنكم.

وأما ثانياً: فلأن المعنى في الأصل كونه غير خارج من مخرج الحدث، فلهذا كان طاهراً بخلاف المني فافترقا.

قالوا: خارج من حيوان طاهر تخَلَّق منه مثل أصله فوجب كونه طاهراً كالبيض.

قلنا: عنه جوابان:

أما أولاً: فلأن ما ذكروه يبطل بالسرقين[1] فإنه خارج من حيوان طاهر مثل أصلـــه في كونه حيواناً، فيلزم أن يكون طاهراً، وأنتم لا تقولون به.

فإن قيل: قد احترزنا بقولنا: تَخَلَّق منه مثل أصله والدود الخارج من السرقين ليس مثـــل ما خرج منه السرقين في الجنسية، فلا يلزم ما ذكرتموه.

فجوابه بالفرق، وهو أنا نقول: إن البيض يجوز أكله والانتفاع به، فلهذا قلنا بطهارتـــه، بخلاف المني فإنه لا يجوز أكله ولا يحل الانتفاع به فافترقا.

وأما ثانياً: فلأن المعنى في البيض، أن له حجاباً يحجزه عن اتصال النجاسة به من مخرجه، بخلاف المني فإنه لا حجاب يحجبه عن اتصال النجاسة به في مخرجه.

قالوا: مائع يتعلق به التحريم، فكان طاهراً كاللبن.

قلنا: عنه جوابان:

أما أولاً: فلأنا لا نسلم أن التحريم متعلق به، وإنما مستند التحريم هو وطـــــؤ المـــرأة، والتقاء الختانين فلا يلزم ما ذكروه.

وأما ثانياً: فلأن المعنى في اللبن أن ما وقع به التحريم من جهة جواز شربه وكونه غذاءً يُنبت اللحم وينشز العظم، فلأجل هذا كان مؤثراً في التحريم كالنسب، بخلاف المني فإنه لا يجوز شربه ولا ينبت لحماً ولا ينشز عظماً فافترقا.

قالوا: أصل لتكوين الخلقة الآدمية، فوجب كونه طاهراً كالتراب.

قلنا: عنه جوابان:

أما أولاً: فلأنا لا نسلم كونه أصلاً للتكوين، وإنما الأصل هو التراب في الحقيقة، علـــى أنما ذكروه منقوض بالعلقة والمضغة، فإنهما أصلان للتكوين، ومع ذلك فإنهما نجسان.

---

(١) السرجين والسرقين بكسرهما: الزِّبل (روث البهائم).ا.هـ قاموس.

وأما ثانياً: فنقلب عليهم، ونقول: أصل للتكوين، فكان نجساً كماء المرأة، فبطل ما توهموه، ويتفرع على هذه المسألة فروع ستة:

الفرع الأول: ذهب علماء العترة إلى أن منيَّ الكلب والخنزير نجسان، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه.

والحجة على ذلك: هو أنه خارج من أحد السبيلين فكان نجساً في حقهما كالبول، والخلاف في ذلك مع من قال بطهارة الأبوال إلا بول بني آدم، كالذي حكيناه عن داود وقد مر فلا نعيده؛ لأنهم يجعلون منيه من جملة فضلاته فأشبه عرقهما وسؤرهما.

الفرع الثاني: منيُّ ما يؤكل لحمه كالبقر والغنم والإبل، طاهر عند أئمة العترة، وهو أحد قولي الشافعي، وحكي عنه قول آخر: أنه نجس.

والحجة على ما قلناه: هو ما ذكرناه من الدليل على طهارة أبوالها وأرواثها، وقد تقدم الكلام عليه، وقد مر الاختيار والانتصار له فأغنى عن الإعادة.

الفرع الثالث: مني ما لا يؤكل، كالحمار والفرس وسائر السباع، نجس عند أئمة العترة، فأما الشافعي فله فيه أقوال ثلاثة:

أحدها: أنه نجس بكل حال.

وثانيها: أنه طاهر بكل حال.

وثالثها: التفرقة بين ما يؤكل لحمه وبين ما لا يؤكل لحمه مثل مذهبنا.

والحجة على ما قلناه: هو ما ذكرناه من الدليل على نجاسة أبوالها وأرواثها، فما دل على ذلك فهو دليل على نجاسة ما يظهر منها من المنيّ وقد مر فلا وجه لتكريره.

الفرع الرابع: المنيُّ مثقل الحشو، لا يجوز تخفيفه، واشتقاقه من منى الماء إذا صبه، قال الله تعالى: ﴿**أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى**﴾[القيامة:٣٧]. أي يُصب في الأرحام. وهل يجوز شربه أم لا؟ فالذي عليه علماء العترة، أنه لا يجوز شربه، وهو المشهور عن الشافعي، وحكى

المروزي من أصحاب الشافعي: أنه يحل شربه.

والحجة على ما قلناه من تحريم شربه: هو أنا قد دللنا على نجاسته فلا يجوز شربه، ولأنه خارج من مخرج الحدث فلا يجوز شربه ولا الانتفاع به كالبول.

وبيض ما لا يؤكل لحمه، نحو سباع الطير والغراب والحدأة، ظاهرها نجس؛ لأنها خارجة من الدبر، فأشبهت الروث والزِّبْل[1] وقد قررنا نجاسة ذروقها، فإن غُسلت طهر ظاهرها، ولا يحل أكلها؛ لأنها بعض من أبعاضه فأشبهت سائر أعضائه.

الفرع الخامس: المَذْيُ، وهو بالتخفيف لا يجوز تثقيله[2]، وهو ماء رقيق يكون عند تحرك الشهوة، روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((المذي رائد المني)). وأراد: أنه لا يكون إلا لشهوة، كما أن المني كذلك، وهو نجس عند أئمة العترة وهو قول عامة الفقهاء: أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه، ومالك.

والحجة على ذلك: ما روي [عن] أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) أنه قال: كنت رجلاً مذاءً فجعلت أغتسل حتى تشقق ظهري، فذكرت ذلك لرسول الله فقال: ((لا تفعل إذا رأيت المذي فاغسل ذكرك))[3]. وقوله ﷺ: ((كل فحل يُمذي فإذا وجدت الماء[4] فاغسل ذكرك وتوضأ وضوءك للصلاة)). وعن عبدالله بن مسعود قال: سألت رسول الله عن الماء يكون بعد الماء، فقال: ((ذلك المذي فاغسل فرجك وأنثييك)). فهذه الأخبار كلها دالة على نجاسته.

ومن جهة القياس: وهو أنه خارج من مخرج المني فكان نجساً كالبول، وحكي عن فريق

---

(١) الزِّبل بكسر الزاي وسكون الباء، السرقين، كما جاء في اللسان، هو: الروث أو السماد الذي يكون من الروث.(الروث: فضلات الحيوانات).

(٢) التخفيف للمذي: بسكون الذال المعجمة وتخفيف الياء.

(٣) هذا الحديث مشهور، رواه جمهور المحدثين وأصحاب الصحاح عن علي عليه السلام، لما أمر المقداد أن يسأل النبي ﷺ عن المذي؛ لأنه كان يغتسل منه. فقال رسول الله ﷺ: ((إنما يكفيك أن تنضح فرجك وتتوضأ للصلاة)) وفي رواية: ((لا تفعل إذا رأيت المذي فاغسل ذكرك)). الحديث وهو مروي بعدة ألفاظ وروايات، ومن طرق شتى. ا.هـ.

(٤) الماء هنا: المذي.

من الإمامية، أنهم قالوا بطهارته.

والحجة لهم على ذلك: ما حكيناه عن الشافعي في طهارة المني؛ لأنهما متقاربان، وقد قال عليه السلام: ((المذي رائد المني)) فإذا كان المني طاهراً فهكذا حال المذي من غير تفرقة بينهما.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة وفقهاء الأمة من نجاسته؛ لما ذكرناه [من الردّ] عليهم[1] في نجاسة المني فهو وارد هاهنا، ولأنه ناقض للوضوء والصلاة فأشبه البول.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم في طهارته، وقد ذكرنا نجاسة المني وهو أصلهم فيه، فالمذي يكون كذلك فلا حاجة بنا إلى تكريره.

الفرع السادس: الودي وهو بالدال المهملة والياء تشدد وتخفف، وهو ماء أبيض يخرج بعد البول، وهو نجس عند أئمة العترة وهو قول فقهاء الأمة، ولا يحكى الخلاف في نجاسته وكونه ناقضاً للطهارة.

والحجة على ذلك: هو أنه خارج من مخرج معتاد فوجب كونه نجساً كالبول.

مسألة: ذهب أئمة العترة إلى أن الخمر نجسة، وصفة الخمر ومواضع الخلاف والإجماع فيما يحل شربه ويحرم، يجيء مفصلاً في كتاب الأشربة بمعونة الله تعالى، وما قلناه من نجاستها هو قول عامة العلماء: أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ**﴾[المائدة:٩٠]. فقد حصل من الآية دليلان:

أحدهما: قوله: ﴿**رِجْسٌ**﴾. والرجس: هو النجس.

وثانيهما: قوله: ﴿**فَاجْتَنِبُوهُ**﴾. فلو كانت طاهرة لم يأمر باجتنابها.

الحجة الثانية: ما روى أبو طلحة، ((أن الرسول ﷺ لما نزل تحريمها أمر بإراقتها))، فلو

(١) على القائلين بطهارة المني.

كانت طاهرة لما أمر بإراقتها[1].

الحجة الثالثة: قياسية. وهي أنها مائع محرم شربه، فأشبه البول في نجاسته، ومن جهة أن العقد عليها محرم فكانت نجسة كالميتة.

وحكي عن ربيعة[2]، وداود، والحسن البصري، وفريق من الإمامية: أنها طاهرة.

والحجة لهم على ذلك: هو أن هذه الأدلة الذي ذكرتموها إنما دلت على تحريم شربها وعلى النهي عنه، وأما طهارتها ونجاستها فليس في الآية والأخبار ما يُشعر بذلك.

الحجة الثانية: قياسية، وهو أنها شراب يؤخذ من العنب والتمر فأشبه النقيع، وغير ذلك مما يكون مأخوذاً من هاتين الشجرتين.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة وغيرهم من فقهاء الأمة من نجاستها، ودليله ما سبق تقريره، ونزيد هاهنا، وهو أن الرسول ﷺ، أُتي له بنقيع تمر وقد طلع نشيشه، فقال لصاحبه: «اضرب به هذا الحائط». فكسر الإناء وأراقه. وفي هذا دلالة على تحريم رطوبتها، وأنها نجسة كما قررناه.

الانتصار: يكون بإبطال ما اعتمدوه.

قالوا: إن الأدلة إنما دلت على تحريم شربها دون نجاستها.

---

(١) هذا الاستنتاج يبدو غير مقنع إذ معناه أن النبي ﷺ أمر بإراقتها لنجاستها فقط، ولو لم تكن نجسة لأبقى عليها، وهذا غير وارد؛ لأن التحريم هو العلة أو السبب الأول لإراقتها، وهو الحكم القطعي بإجماع الأمة. بينما الاستدلال على نجاستها من التحريم فرعي وظني وهو لا يزال موضع الخلاف. وكذلك القول بأنها لو لم تكن نجسة لم يأمر باجتنابها. إذ إن الحكم هنا معكوس. بمعنى أن الدلالة في الآية الكريمة هي واردة في الأصل على نجاسة الخمرة، وأنه يستفاد من الحكم أو يترتب عليه أو يتفرع عنه تحريمها. وهذا ما لم يقصده المؤلف وإن كان يفهم من كلامه، وإلا فلربما لزم أن تكون علة الأمر في قوله تعالى: ﴿**فَاجتنبوا الرجس من الأَوْثَان واجتنبوا قَولَ الزور**﴾. هي نجاسة الأوثان وقول الزور، وكذا حال الميسر والأنصاب والأزلام، في آية الخمر، وغيرها مما ورد فيها الأمر بالاجتناب أو النهي عن الاقتراب. مثل: ﴿**ولا تقربوا الفواحش**﴾ ﴿**ولا تقربوا مال اليتيم**﴾ ﴿**ولا تقربوا الزنا**﴾. وهو موضوع يحتاج إلى مزيد من التأمل والبحث.

(٢) ربيعة بن أبي عبدالرحمن فروخ التيمي، المدني، مولى آل المنكدر، إمام، فقيه، مجتهد، بصير بالرأي، ولذلك عرف بربيعة الرأي، مفتي المدينة، سمع السائب، وأنساً، وغيرهما (واسم أبيه فروخ). وهو شيخ مالك، قال ابن حجر: ثقة، فقيه، مشهور، من الطبقة الخامسة. توفي سنة ١٣٦هـ بالمدينة. (مقدمة الأزهار، تهذيب التهذيب).

قلنا: هذا فاسد، فإن الخطابات كلها مطلقة على وجوب إراقتها والاجتناب منها، وهذا عام في جميع التصرفات فيها، ومن جملة ذلك أنه لا تجوز رطوبتها ومباشرتها، وهذا هو الذي نريده بكونها نجسة.

قالوا: معنى كونها محرمة، هو أنه لا يجوز شربها، وهذا مسلَّم، ومعنى كونها نجسة، هو أنه لا تجوز مصاحبتها للصلاة، ومن أين أنه إذا حرم شربها لم تجز مباشرتها للمصلي؟ فأحدهما مخالف للآخر.

قلنا: هذا فاسد، فإن قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوْهُ﴾. دال على المنع من المباشرة في جميع الأحوال فلا يجوز تخصيصه من غير دلالة، وهكذا فإن قوله تعالى: ﴿رِجْسٌ﴾ دال على التصريح بالنجاسة وهذا هو مرادنا.

قالوا: حكي عن مالك أن من صلى وعلى ثوبه خمر لم يعلمها، فإنه يعيد في الوقت ولا يعيد بعده، وعن الليث: أنه يعيد في رواية، وفي رواية أخرى: أنه لا يعيد، وفي هذا دلالة على مخالفة الخمر لسائر المائعات النجسة.

قلنا: إن كان قد سبق من جهة الصدر الأول وهم الصحابة (رضي الله عنهم) والتابعون، إجماع على نجاستها، فهم محجوجون به وتحرم مخالفة الإجماع لكونه قاطعاً، ولا تجوز مخالفته. وإن لم يكن هناك إجماع من جهة الصدر الأول، فالمسألة اجتهادية لا محالة لا ختلاف العلماء فيها، وهذه هي أمارة كون المسألة اجتهادية، فلهذا قال مالك: إنه يعيد في الوقت؛ لأن الخطاب عليه متجدد في تأدية الصلاة من غير نجاسة، وإن كان الوقت فائتاً لم تلزمه إعادة الصلاة؛ لأن الوقت قد فات. وقد قال عليه السلام: ((لا ظهرانِ في يوم)). وسيأتي لهذا مزيد تقرير في كيفية الاجتهاد وحكمه في المسائل الخلافية، فما قاله مالك، تقرير كونها نجسة، لكن نجاستها عنده مختلف فيها، فلهذا قال فيها ما قال، وهكذا حكم من خالف من علماء الأمة في طهارتها.

قالوا: مائع شراب يؤخذ من العنب فأشبه النقيع.

قلنا: هذا خطأ، فإن قياسنا أرجح من جهة مطابقته للظواهر النقلية في تحريمها ونجاستها،

وما قلتموه لا يعضده نقل ولا يرشد إليه، فلهذا كان باطلاً. وأيضاً، فإن ما ذكرتموه من الأقيسة الطردية التي لا يُعول عليها محصل ولا يعتمد عليها محقق، وأمارة كونه طرداً مهجوراً، هو أن تعليق الحكم عليه ليس أولى من تعليق نقيضه، ولهذا نقول: مائع محرم بيعه فكان نجساً كالبول، على أن ما ذكرتموه من القياس معارض بما ذكرناه من الأقيسة، فيجب تساقط الأقيسة والعمل على الظواهر، النقلية التي حكيناها.

ويتفرع على هذه المسألة فروع خمسة:

[الفرع] الأول: النبيذ نجس عند أئمة العترة وهو المشهور عن الشافعي، وهو ما يتخذ من التمر والعنب مما يسكر كثيره دون قليله.

وحكي عن بعض أصحاب الشافعي طهارته، وهو قول أبي حنيفة.

والحجة على ما قلناه: قوله ﷺ: ((ما أسكر كثيره فقليله حرام))(١). وقوله عليه السلام: ((كل مسكر حرام)).

واحتج أبوحنيفة و بعض أصحاب الشافعي بحديث ابن مسعود ليلة الجن، حيث قال له [الرسول]: ((ما في أداوتك))؟ فقال: نبيذ تمر، فتوضأ به، فلو كان نجساً لما جاز التوضؤ به.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة ومن وافقهم.

والحجة على ذلك: ما ذكرناه عنهم، ونزيد هاهنا، وهو أن هذه الأخبار قد دلت على تحريم جميع الأنبذة، والحرام هو ما كان ممنوعاً منه، والأدلة الشرعية لم تفصل في ذلك بين شرب واستعمال، وهذا فيه دلالة على كونها نجسة لشمول التحريم، ومما ذكرناه من النجاسة فهو عام في جميع الأنبذة كلها من العنب والتمر والزبيب والبر والشعير والذرة، فهي نجسة كلها لأجل شمول التحريم لها، وسنقرر الكلام في هذه الأصناف وما يحل وما يحرم في كتاب الأشربة.

---

(١) تتمة الحديث: ((.. اللهم إني لا أحل مسكراً)).. كما أورده في الاعتصام نقلاً عن الأحكام عن علي عليه السلام. أخرجه الستة.

الانتصار: قالوا: توضأ به رسول الله ، ليلة الجن، فدل ذلك على طهارته.

قلنا: قد تكلمنا على هذه المسألة في المياه، وبينًا أن المراد بذلك: هو ما نُبذ فيه تمرات لاجتذاب ملوحته، واسم الماء باق عليه في الإطلاق، فلو كان نبيذاً كما زعمتم، لم يقل الرسول ﷺ: «ماء طهور». فبطل ما توهموه.

الفرع الثاني: ذهب أئمة العترة إلى أنه لا يجوز تخليل الخمر، ونعني بالتخليل: هو علاجها حتى تزول عن كونها خمراً إما بطرح خل فيها أو ملح أو خردل أو غير ذلك من الأمور التي تفسد خمريَّتها، وهو قول الشافعي.

والحجة على ذلك: ما رواه أنس بن مالك أن أبا طلحة سأل رسول الله ، عن أيتام ورثوا خمراً فقال له: «أهرقها» . فقال: أولا أجعلها لهم خلاً؟ قال: «لا»[1].

وذهب أبوحنيفة إلى أن ذلك جائز.

والحجة على ذلك: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «يطهر الدباغ الجلد كما يطهر الخل الخمر»[2].

والمختار: ما عول عليه علماء العترة ومن وافقهم من تحريم تخليلها، ويدل على ذلك ما حكيناه عنهم، ونزيد هاهنا حجتين:

الحجة الأولى: ما روي عن النبي ﷺ، «أنه لعن عاصر الخمر ومعتصرها وبائعها ومشتريها وحاملها والمحمولة إليه، إلى تمام عشرة أشخاص»[3]، وكل ذلك إنما كان لأجل تلبسهم وتعلقهم بها، ولا شك أن كل من عالجها وزاولها بالتخليل والعلاج لها، فقد لابسها، فيجب أن يكون داخلاً تحت لَعْنه ﷺ. فلو كان ذلك مباحاً لما لعنهم.

(١) أخرجه أبو داود والترمذي. وفي حديث آخر عن أبي سعيد قال: كان عندنا خمر ليتيم، فلما نزلت المائدة سألت رسول الله ﷺ عنه، فقلت: إنه ليتيم. فقال: «أهرقه». أخرجه الترمذي.

(٢) راجع جواهر الأخبار وفتح الغفار.

(٣) أخرجه الترمذي عن أنس، ولفظه كما جاء في الاعتصام ج٤/٣٩١ قال: لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشرة: عاصرها، ومعتصرها، وشاربها، وساقيها، وحاملها، والمحمولة إليه، وبائعها، ومبتاعها، وواهبها، وآكل ثمنها. وأخرج أبو داود نحوه عن ابن عمر بلفظه، عدى أنه لم يذكر (وواهبها، وآكل ثمنها).

الحجة الثانية: قياسية. وحاصلها، أنا نقول: فعل محظور بحق الله تعالى، فلم يكن المقصود منه مباحاً لفاعله كما لو ذبح المُحْرِمُ صيداً لغيره.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ، أنه قال: «يطهر الدباغُ الجلدَ كما يطهر الخل الخمر». فجعلهما سواء في الإباحة والصحة، وهذا هو مرادنا.

قلنا: عن هذا أجوبة ثلاثة:

أما أولاً: فالمطالبة بصحة نقل هذا الحديث. فعلى ناقله تصحيحه ليصح الاحتجاج به.

وأما ثانياً: فلأن ظاهره متروك العمل عليه باتفاق من جهة أن ظاهره دال على أن الخل إذا خلط على الخمر، فإنه يطهرها، وهذا لا قائل به؛ لأن الخمر تنجس الخل، فكيف يكون مطهراً لها؟ فلا بد من تأويله.

وأما ثالثاً: فلأنا نقول: المراد إذا استحالت خلاً بنفسها، فأما أنها تُعَالَجُ بفعل فاعل، فما هذا حاله محظور من جهة الشرع لما أوضحناه.

قالوا: إنما أمر الرسول ﷺ بإهراق خمر الأيتام و لم يأمر بتخليلها، من جهة أن ذلك كان واقعاً في أول الإسلام وكانوا قد ألفوها، فمنع من ذلك لأجل التشديد، ولهذا فإنه أمر بتمزيق الأزقاق وشقها من أجل ذلك، ثم لما استقر تحريمها نسخ.

قلنا: هذا فاسد، لأوجه ثلاثة:

أما أولاً: فإنا لا نسلم أن تحريمها لما ذكروه من الشدة والإعظام في النكير، بل جعل من أحكام الخمر كما جعل إيجاب الحد وتحريم البيع، ولَعْنُ البائع والمشتري والعاصر والمعتصر من أحكامها.

وأما ثانياً: فلأنه إن كان المنع من التخليل لما ذكروه من العلة، فلا شك في كونها باقية، فإنها مألوفة مطربة تدعو إليها الهزة والطرب، فوجب أن يبقى المنع كذلك.

وأما ثالثاً: فلأنها مختصة بلذة، ولها رائحة فائحة، وهزة مستلذة، فلا يأمن من أن يدعو تخليلها إلى شربها والمداومة عليه، فلا جرم كان ذلك محرماً كما حرمنا خطبة المعتدة في العدة مخافة الوقوع في المحظور.

ثم نقول: إنه وإن كان المنع من التخليل لما ذكروه، خلا أنه ممنوع بخطاب مطلق، فلا يجوز زوال حكمه بزوال العلة كما قلناه في الرمل والاضطباع في الطواف[1]، فإنه إنما شرع لإظهار الجَلَد للكفار، ثم إنه بقي مع زوال العلة، وكما شُرِعَ غُسلُ يوم الجمعة لزوال الروائح، ثم بقي وإن لم تكن هناك رائحة.

الفرع الثالث: إذا تقرر تحريم تخليلها، فلو أقدم مقدم على هذا المحظور فهل يكون حلالاً أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يكون حراماً، وهذا هو رأي الهادي والقاسم ومحكي عن الشافعي وأصحابه.

والحجة على ذلك: ما في حديث أبي طلحة[2] حيث قال له: يخللها؟ فقال ﷺ: ((لا)). فلو كان التخليل لها يطهرها لأمره به، خاصة مع كونها مالاً لأيتامٍ يجب حفظه.

الحجة الثانية: قياسية، وهي أنه مائع لا يرفع الحدث، فإذا تنجس لم تؤثر صنعة الآدمي في تطهيره كالخل، فإن الخل إذا تنجس لم يطهر بصنعة صانع فهكذا حال الخمر.

المذهب الثاني: أنها تكون حلالاً، وهذا هو الذي يحكى عن الناصر و المؤيد بالله، وهو قول أبي حنيفة.

والحجة على ذلك: هو أنها إنما حرمت لمعنى وهو الشدة المطربة التي تختص بها، فإذا صارت خلاً فقد زال المعنى الموجب لتحريمها، كما لو لم تكن خمراً من قبل، ويؤيد ما

---

(١) قال ابن منظور: واضطبع الشيء: أدخله تحت ضبعيه والاضطباع الذي يؤمر به الطائف بالبيت.. أن تدخل الرداء من تحت إبطك الأيمن وتغطي به الأيسر، كالرجل يريد أن يعالج أمراً فيتهيأ له. ا.هـ. لسان.

(٢) هو زيد بن سهل بن الأسود النجاري الأنصاري، صحابي، من الشجعان الرماة، ولد في المدينة، ومات بها سنة ٣٤هـ - ٦٥٤م عن سبعين سنة، وهو أحد النقباء الاثني عشر ليلة العقبة، شهد بدراً والمشاهد كلها، وكان ردف النبي ﷺ يوم خيبر، روى عنه: ربيبه أنس بن مالك، وزيد الجهني، وابن عباس. ا.هـ. (در السحابة للشوكاني).

ذكرناه، أن الماء إذا تنجس بنجاسة طارئة عليه، بأن غيرت أوصافه أو بعضها ثم زال ذلك التغير، فكما أنه يصير طاهراً مطهراً فهكذا ما نحن فيه.

والمختار: ما قاله الناصر والمؤيد بالله.

والحجة عليه: هو أنها خمر زالت شدتها من غير نجاسة وقعت فيها من غيرها، فوجب القضاء بطهارتها، وكونها حلالاً كما لو انقلبت خلاً بنفسها من غير تخليل.

ومن وجه آخر: وهو أن في تخليلها إصلاح فاسد وتطهير نجس، فكان مؤثراً في العلاج والتطهير كوضع البيض تحت الدجاجة، ومكاثرة الماء النجس بماء طاهر.

الانتصار: يكون ببطلان ما أوردوه.

قالوا: حديث أبي طلحة مانع من التخليل.

قلنا: قد تكلمنا عليه فأغنى عن الإعادة بما فيه كفاية.

قالوا: مائع لا يرفع الحدث، فإذا تنجس لم تؤثر صنعة الآدمي في تطهيره كالخل.

قلنا: الخمر إذا صارت خلاً طهرت بخروجها عن صفة الخمرية، بخلاف الخل فإنه لا يخرج عن كونه خلاً فلهذا لم يطهر بحال فافترقا.

الفرع الرابع: إذا صارت الخمر خلاً بنفسها من غير معالجة، فهل تطهر وتصير حلالاً يحل شربها أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه لا يحل شربها، وهذا هو الذي حكاه السيد أبوطالب عن كثير من أصحابنا.

والحجة على ذلك: هو أنها صارت خلاً بعد أن كانت خمراً فلا يحل شربها كما لو كان بالتخليل والمعالجة، وعلى منهاج هذه المقالة. قالوا: بأن العنب والتمر إذا صارا في هذه الجواني، فلا بد أن يعالج بالملح والخردل مخافة أن يصير خمراً، وأوجبوا ذلك؛ لأن العادة مطردة أن الخل لا يصير خلاً إلا بعد صيرورته خمراً، فلا جرم أوجبوا ما ذكرناه مخافة أن

يكون خمراً فينجس ويحرم أكله.

المذهب الثاني: أنها تكون طاهرة ويحل شربها، وهذا هو الذي دل عليه كلام الهادي والقاسم، واختاره الأخوان، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه.

والحجة على ذلك: هو أنها إذا صارت خلاً بنفسها، فقد استحالت عن الصفة التي أوجبت تحريمها وهي الخمرية، فجاز شربها كاللبن إذا استحال من الدم، وهو محكي عن الناصر.

والمختار: ما قاله الناصر والأخوان.

والحجة على ذلك: ما روى جابر بن عبدالله، أن الرسول ﷺ، قال: ((نعم الإدام الخل))[1]. فأثنى عليه، وفي هذا دلالة على طهارته وعلى حل شربه، وقد عُرف في مطرد العادات واستمرارها، أنه يستحيل أن يكون خلاً من غير أن يكون خمراً، وفي هذه دلالة على أنها إذا صارت خلاً بنفسها من غير معالجة جاز وحل شربها وحُكم بطهارتها.

الانتصار: يكون بإبطال ما اعتمدوه في تحريمها.

قالوا: صارت خلاً بعد أن كانت خمراً فأشبه ما لو عولجت بذلك، وقد قررنا أن علاجها لا يبيح ذلك.

قلنا: فرق بين أن يصير خلاً بنفسه وبين أن يصير بفعل الآدمي، فمتى صار خلاً بفعل الآدمي فهو نجس، وإن كان بنفسه طهر وحل شربه كما تقدم، كما يكون ذلك في الصيد إذا خرج من الحرم بنفسه، ولا يحل إذا أخرجه آدمي.

الفرع الخامس: وهل يطهر الدَّنُّ الذي هي فيه أم لا؟ والأقرب: أنه يطهر، وهو أحد قولي الشافعي، وله قول آخر: أنه لا يطهر إذا كان مما يقبل النجاسة كالدنان والقصاع والفخارات، وإن كان مما لا يقبل النجاسة طهر، كالزجاج وآنية البلور؛ لأنها إذا كانت مما

---

(١) أخرجه مسلم (١٦٢١/ ١٦٢٢) ورواه أحمد في مسنده ج٣/٣٠١، والبيهقي في السنن الكبرى ج٧/٢٨٠. وروي بروايات متفرقة.

يقبل النجاسة فإنه[1] لا يطهر إلا بالغسل، وإن كان مما لا يقبلها طهر بالحكم لأنه لا تنشب به.

والحجة على ما قلناه: وهو الأصح من قولي الشافعي، هو أن نجاستها إنما كانت لاتصالها بالخمر وكونها وعاءً لها، فإذا حكمنا بطهارة الخمر لَمَّا استحالت خلاً وجب الحكم بطهارتها على جهة التبع، وهكذا حال المغرفة أيضاً.

ولا يجوز إمساك الخمر لغرض أنها تصير خلاً، لما روي ((أن الرسول ﷺ، لعن عاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة إليه)). ولا شك أن كل من أمسكها لغرض التخليل فإنه مندرج تحت هؤلاء الملعونين لكونه متلبساً بها، فإن أمسكها حتى تخللت بنفسها، فهل تطهر ويحل شربها أم لا؟ فيه الوجهان اللذان ذكرناهما في حكمها إذا تخللت من غير فعل آدمي.

مسألة: القيء مهموز. وفي الحديث: ((الراجع في هبتة كالراجع في قيئه))[2]. والذي ذهب إليه أئمة العترة: أن القيء الخارج من أقصى المعدة نجس، وهو قول فقهاء الأمة: أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه، ومالك وغيرهم من الفقهاء الصحابة والتابعين.

والحجة على ذلك: ما جاء في حديث عمار، حيث قال عليه السلام: ((إنما تغسل ثوبك من البول والغائط والقيء والمني والمذي))[3].

والحجة الثانية: قياسية، وهو أنه طعام استحال في الجوف إلى نتن وفساد فأشبه الغائط، فأما نقضه للوضوء فسيأتي تقريره في باب الأحداث الناقضة للطهارة بمعونة الله تعالى، ولا يفترق الحال في كونه نجساً إذا كان من أقصى المعدة، لأن خبر عمار لم يفصل في ذلك بين جنس وجنس، ولأن المعدة هي موضع الحدث كما لا يفترق الحال فيما يخرج من الدبر لما

---

(١) لعل الصواب: فإنها.

(٢) هذا الحديث نقله المنصور بالله القاسم بن محمد في الاعتصام عن الشفاء بلفظ: ((العائد في هبته كالعائد في قيئه)). ا.هـ ج٤/٤٠٦. وسيأتي في موضعه.

(٣) هكذا في الأصل أسقط الدم وأضاف المذي، بينما في الروايات السالفة كلها في حديث عمار، ذكر الدم مع البول والغائط والقيء والمني دون المذي وقد سلف إثبات نجاسة المذي في حديث علي. ا.هـ.

كان موضعاً للحدث، وفيه تردد بين العلماء نفصله في التفريع.

ويتفرع على ما ذكرناه فروع نذكرها:

الفرع الأول: هل يكون قليله مثل كثيره في كونه نجساً أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن قليله مثل كثيره في النجاسة لا يفترقان، وهذا هو رأي الإمام الشهيد زيد بن علي، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه والشافعي.

والحجة على ذلك: أن الظواهر الشرعية الدالة على نجاسة القيء، نحو حديث عمار، واردة على جهة العموم غير فاصلة بين قليله وكثيره، والتخصيص إنما يكون بدلالة منفصلة ولا دلالة هناك، فبقي على العموم وهو المطلوب.

الحجة الثانية: قياسية، وحاصلها أنا نقول: طعام استحال في المعدة إلى نتن وفساد فكان قليله مثل كثيره في النجاسة كالعذرة.

المذهب الثاني: أن قليله مخالف لكثيره، فالكثير منه نجس وقليله غير نجس، وحدُّ القليل ما كان دون ملء الفم وهي الدسعة الواحدة، فما كان دونها فهو طاهر وما جاوزها فهو نجس، وهذا هو الذي حصله السيدان: أبوالعباس وأبوطالب، لمذهب الهادي والقاسم، وهو الظاهر من مذهب المؤيد بالله.

والحجة على ذلك: هو أنه خارج من أعماق البدن، فوجب أن يكون قليله مخالفاً لكثيره كالدم.

الحجة الثانية: هي أن الدم والقيء متفقان في الحكم، من جهة أن كل من قال: إن كثير الدم ناقض للوضوء، قال: إن كثير القيء ناقض له، ومن قال: بأن كثير الدم غير ناقض، قال: إن كثير القيء غير ناقض، فإذا كانا مستويين فيما ذكرناه وجب استواؤهما في العفو عن قليل القيء كما عفي عن قليل الدم، وفي ذلك ما نريده من مخالفة قليله لكثيره.

والمختار: ما قاله الإمام زيد بن علي ومن وافقه من علماء الأمة، لما حكيناه من

الاستدلال لهم ونزيد هاهنا حجتين:

الحجة الأولى: أن تعويلهم في التفرقة بين قليله وكثيره إنما هو على الأقيسة المعنوية من جهة القائس، وما ذكرناه من التسوية بينهما إنما هو تعويل على الظواهر الشرعية من جهة صاحب الشريعة، ولا شك أن ما كان من جهة الشارع، فإنه لا يساوي ما كان من جهة القائس، فإن الشارع معصوم عن الخطأ، والقائس ليس معصوماً عن الخطأ، فلا جرم كان التعويل على كلام الشارع أولى وأحق من غيره.

الحجة الثانية: هي أن ما ذكرناه من حديث عمار، إنما سيق بياناً لأعيان النجاسات حيث قال فيه عليه السلام: «إنما تغسل ثوبك من الغائط والبول والقيء والدم». وغيره من الأحاديث المذكور فيها «الدسعة» و«الذارع»، إنما سيقت من أجل بيان نواقض الوضوء لا من أجل بيان أعيان النجاسات، ولا شك أن كل ما سيق بياناً لمقصود معين، هو أقوى مما سيق لمقصود آخر، فلهذا كان حديث عمار أقوى في الدلالة من غيره، وهو لم يفرق بين القليل والكثير فلهذا كان التعويل عليه.

الانتصار: يكون بالجواب عما جعلوه عمدة لهم في ذلك.

قالوا: خارج من أعماق البدن فكان قليله مخالفاً لكثيره في التنجيس كالدم.

قلنا: عنه جوابان:

أما أولاً: فلأن مسلك النجاسات ضيق فلا يُضطرب فيه بالخطوات الوساع وإنما قاعدته التقريرات الشرعية والتحكمات النقلية، فأما مسالك القياس فتكاد تكون منسدة فيه لكونه متعلقاً بأمر غيبي استأثر الله بعلمه، ولا شك أن الشرع قد دل في الدم على مخالفة قليله لكثيره فقررناه حيث ورد، ولم تدل مثل تلك الدلالة على قليل القيء، فمن أجل ذلك قضينا فيه بنجاسته كله من غير تفرقة كسائر النجاسات كلها، فإن مبناها على موافقة قليلها لكثيرها في التنجيس، فوجب مثله في القيء من غير مخالفة لغير دلالة.

وأما ثانياً: فلأن عموم البلوى في الدماء كثيرة من أجل ملابستها في كل حيوان، بخلاف

القيء فإنه مخصوص ببعض الحيوانات، فلما كان الأمر فيه كما قلناه لا جرم خفف الشرع فيه الحكم في التفرقة بين قليله وكثيره، وبقي القيء على أصل القياس في النجاسات فافترقا.

قالوا: سوَّت الأمة بين الدم والقيء في نقض الوضوء بهما وعدم النقض بهما على قولين: فمن قائل يقول: بأنهما ناقضان كلاهما، وقائل يقول: إنهما غير ناقضين كلاهما، فإذا كانا مستويين فيما ذكرناه، فيجب استواؤهما في مخالفة القليل منهما جميعاً للكثير.

قلنا: هذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأنه لا يلزم من استوائهما في حكمٍ استواؤهما في حكم آخر، فما ذكرتموه دعوى لا برهان عليها من جهة دلالة شرعية.

وأما ثانياً: فلأنه إنما وجب استواؤهما في النقض وعدمه لدلالة شرعية، أما في النقض فلقوله عليه السلام: ((الوضوء مما خرج))[1] ولم يفصل، وأما في عدم النقض فلأنه عليه السلام احتجم وما زاد على غسل محاجمه ولم يعد وضوءاً، فهذان مستندان لمن نقض بالخارج ولمن منع من النقض به قد استويا، فلأجل هذا قضينا بالتسوية بينهما لمكان هذه الدلالة الشرعية، بخلاف ما نحن فيه فإن الدلالة الشرعية إنما دلت على الفصل بين قليل الدم وكثيره، ولم يحصل مثل ذلك في القيء، فلهذا افترقا في ذلك، فلا جرم حكمنا على كل شيء بموجب دليله الشرعي، فلأجل هذا قضينا بمفارقة الدم للقيء في القليل، والله أعلم بالصواب.

قالوا: أشار الشرع إلى كثير القيء، بقوله: ((أو دسعة تملأ الفم))[2]. فدل على أن ما نقص عن الدسعة فإنه في حكم القليل، كما أن ما نقص عن السفح في حق الدم، فإنه قليل، وفي ذلك ما نريده من التفرقة بين قليله وكثيره.

---

(١) حكاه في أصول الأحكام ونسبه في التلخيص إلى الدارقطني والبيهقي في حديث ابن عباس بلفظ: ((الوضوء مما خرج وليس مما يدخل)). ثم ضعف إسناده. ا.هـ ج٢/٨٦ (بحر، جواهر)

(٢) أورده في الجواهر عن علي عليه السلام قال: قلت: يا رسول الله، الوضوء كتبه الله علينا من الحدث فقط؟ قال: ((لا بل من سبع: من حدث، وبول، ودم سائل، وقيء ذارع، ودسعة تملأ الفم، ونوم مضطجع، وقهقهة في الصلاة)). حكاه في أصول الأحكام والشفاء. ا.هـ. ج٢/١٥.

قلنا: عنه جوابان:

أما أولاً: فلأن ما ذكره عليه السلام هاهنا، إنما ورد بياناً لحال نواقض الوضوء دون الطهارة والتنجيس، وكلامنا إنما هو فيما ينجس من القيء وما لا ينجس، فمن الجائز أن يكون غير ناقض وهو نجس، كما قاله الناصر والشافعي، ومن المحتمل أن يكون كما هو ناقض فهو نجس أيضاً، كما قالته القاسمية. فالنجاسة شيء، والنقض شيء آخر، فأحدهما مخالف للآخر.

وأما ثانياً: فلأنه إنما بين حكم الدسعة، و سكت عما دونها، فليس فيه دلالة على أن ما دونها مخالف لها، اللهم إلا أن يقال: ما علق الحكم بالدسعة إلا وما دونها مخالف لحكمها فيكون هذا تعلقاً بدليل الخطاب ومفهومه، وهو متمسك ضعيف المجرى في المسائل الفقهية، وقد قررنا حكمه فيما سبق فأغنى عن تكريره.

قالوا: روي عنه ﷺ أنه قال: «وقيء ذارع». فدل على أن ما دون الذارع مخالف لحكمه في النقض والتنجيس. والذارع: هو السابق؛ لأنه يسبق الإنسان ولا يقف على إرادته، وسمي القيء: ذارعاً لخفة خروجه عند تحرك النفس وتجشيها أخذاً من قولهم: امرأة ذارع. إذا كانت خفيفة الغزل. فلما علق الحكم بالذارع، دل على أن ما عداه بخلافه في النجاسة.

قلنا: هذا من الطراز الأول، فإن الخبر إنما سيق من أجل نقضه للوضوء لا من أجل بيان حكم النجاسة، فأحدهما مخالف للآخر، فنحن نسلم أنه ناقض وما دونه ليس ناقضاً، لكنا لا نسلم أنه غير نجس، بل الذارع وما دونه نجسان، دليله، سائر النجاسات كلها من البول والعذرة وغيرهما.

قالوا: ما دون الدسعة قيء لم يملأ الفم فوجب أن لا يكون نجساً كالجشاء المتغير.

قلنا: عنه جوابان:

أما أولاً: فلأن القيء خارج من أعماق البدن، والجشاء ليس خارجاً من أعماقه، وإنما

هو هواء يتردد في الحلق من المعدة إلى الفم.

وأما ثانياً: فلأن الأصل في الجشاء أن تكون رائحته طيبة؛ لأنه لا محالة ينفصل من الغذاء الطيب، وإنما تعرض له الرائحة الكريهة من أ جل تغير في المعدة من أجل الامتلاء، بخلاف القيء فإنه متغير بكل حال فلهذا افترقا.

قالوا: مائع من طبعه الانحدار فإذا علا صار مستخرجاً، فلهذا كان نجساً كثيره دون قليله كالدم.

قلنا: نقض الوضوء متعلق بكثيره دون قليله كما فصل بينهما الشرع، بخلاف النجاسة، فإن الشرع ما فصل بين قليله وكثيره فمن أجل ذلك قضينا بالتعميم في قليله وكثيره بالتنجيس.

الفرع الثاني: القَلَس وهو فَعَلٌ بتحريك اللام بالفتح كفرس، وهو بالقاف والسين بثلاث من أسفلها[1]. قال الخليل بن أحمد[2]: والقلس ما خرج من الحلق ملء الفم أو دونه، وليس بقيء، فإن عاد فهو القيء. وما يكون حكمه في النجاسة؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه إذا كان ملء الفم فما فوقه فهو نجس وإن كان دونه فهو طاهر، وهذا هو الظاهر من مذهب الهادي والقاسم، وهو رأي الأخوين السيدين: المؤيد بالله وأبي طالب والسيد أبي العباس.

والحجة على ما قالوه: قد ذكرناها من قبل فأغنى عن الإعادة.

---

(١) كانت السين المهملة في مصطلح القدماء، تعجم بثلاث من تحت، مقابل تثليث الشين المعجمة من فوق كما مر في المقدمة.

(٢) أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد الأزدي الفراهيدي، ويقال: الباهلي، صاحب العروض (بحور الشعر) وكتاب (العين) في اللغة (طبع في ثمانية مجلدات). وهو علم من أعلام اللغة العربية، وأول من وضع علم العروض وله مذهب معروف في اللغة. وروي: أنه كان يرى في الفقه رأي الإباضية حتى من الله عليه بمجالسة أيوب بن المتوكل. قال عنه النضر بن شميل: ما رأيت أحداً يطلب إليه ما عنده أشد تواضعاً منه. ونقل الحافظ ابن حجر عن إبراهيم بن إسحاق الحربي: أن علماء العربية بالبصرة كانو أصحاب أهواء إلا أربعة كانو أصحاب سنة: أبو عمرو بن العلاء، والخليل، ويونس بن حبيب، والأصمعي. وثقه ابن حبان، ووصفه بالزهد والتقشف، توفي سنة ١٧٥هـ على الأصح. (تهذيب التهذيب ج٣/١٤١).

المذهب الثاني: أنه يكون نجساً قليله وكثيره، وهذا هو الذي حكيناه عن زيد بن علي، وأبي حنيفة وأصحابه، والشافعي.

والحجة على ذلك: قد ذكرناها وهو المختار كما مر بيانه.

الفرع الثالث: ما انحدر من الرأس كالبصاق والمخاط والدمع فهو طاهر عند أئمة العترة، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه، ومالك.

والحجة على ذلك: ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: ((إذا قام أحدكم في صلاته فإنه يناجي ربه فلا يبصق في قبلته ولكن عن يساره وتحت قدمه)) ثم إنه أخذ طرف ردائه ثم بصق فيه ثم رد بعضه على بعضٍ، ثم قال: ((إذا فعل فليفعل هكذا))[1].

وهل يُكره ذلك أم لا؟ فالذي عليه أئمة العترة وهو قول علماء الأمة، أن ذلك لا يكره.

والحجة على ذلك: هو أن الرسول ﷺ، قد فعل ذلك، وأدنى درجات فعله عليه السلام هو الحسن والإباحة، وأعلى درجات فعله هو الوجوب، فإذا فعل فعلاً دل ذلك على حسنه وعلى عدم الكراهة؛ لأنه معصوم فلا يجوز عليه فعل القبيح.

وحكي عن الحسن بن صالح: أنه يكره للرجل أن يبصق في ثوبه، وحكي عن الأوزاعي: أنه يكره للرجل أن يدخل سواكه في [ماء] وضوئه.

والحجة على ما قالا: هو أن ما هذا حاله ربما تعافه النفوس وتستقذره، فلهذا كان مكروهاً.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة وفقهاء الأمة، ويدل على ذلك ما روى أنس بن مالك[2] ((أن رسول الله بصق في ثوبه ورد بعضه على بعض))، فلو كان مكروهاً لما فعله،

---

(١) سيأتي في باب الصلاة.

(٢) أبو حمزة أنس بن مالك بن النضر النجاري، الخزرجي، الأنصاري، صاحب رسول الله ﷺ، وخادمه إلى أن قبض، ولد بالمدينة، وأسلم صغيراً، وروى أكثر من ١٢٠ حديثا، رواها عنه كثيرون من عدة طرق. رحل إلى دمشق ومنها إلى البصرة حيث مات بها.

وما ذكروه ليس معولاً عليه؛ لأن الغرض إنما هو الكراهة الشرعية، و لم تدل عليها دلالـــة، فأما الاستقذار فليس له وجه شرعي فلا يعول عليه.

الفرع الرابع: ذهب علماء العترة إلى أن البلغم المتصعد من المعدة نجس، وهذا هو قـــول الشافعي ومحكي عن أبي يوسف.

والحجة على ذلك: هو أن الأخبار الواردة في نجاسة القيء كخبر عمار وغـــيره مـــن الأخبار، لم تفصل بين أن يكون بلغماً أو غيره، فوجب أن يكون حكم النجاسة متعلقاً به.

والحجة الثانية: قياسية، وهو أنه قيء خارج من المعدة، فوجب أن يكون نجساً كـــالمرة الصفراء والسوداء.

وحكي عن أبي حنيفة ومحمد: أنه طاهر.

والحجة لهما على ذلك: هو أنه جنس من البلغم فأشبه ما ينزل من الرأس.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة ومن وافقهم.

والحجة على ذلك: هو أنه قيء خارج من المعدة فأشبه القلس، ولأنه طعام استحال في المعدة فكان نجساً كالعذرة.

الانتصار: قالوا: جنس من البلغم فأشبه ما ينحدر من الرأس.

قلنا: المعنى في الأصل أنه لم يتصل بالمعدة فلهذا كان طاهراً، بخلاف البلغم فإنه متصـــل بالمعدة وهي محل للنجاسة فلهذا كان نجساً.

قال السيد المؤيد بالله: البلغم يكون طاهراً في نفسه، خلا أنه لما كان خارجاً من المعـــدة فإنه لا ينفك عن اتصاله بالنجاسة فلهذا وجب الحكم بتنجيسه؛ لأجل الاتصال بـــالنجس كما لو خرج من الدبر، وكما لو شرب ماءً ثم قاءه فإنه ينجس لما ذكرناه من الاتصـــال، وهكذا حال الطعام إذا خرج بعينه فإنه يصير نجساً للمجاورة للنجاسة.

قالوا: البلغم فيه صقالة ولزوجة فلا يقبل النجاسة، فلهذا كان طاهراً.

قلنا: إن صقالته ولزوجته لا تمنع من أن يكون متصلاً بالنجاسة التي هي السبب في نجاسته فإذا اتصل بها كان نجساً.

الفرع الخامس: البلغم المتصعد من أقصى الحلق، طاهر عند أئمة العترة وهو رأي الفقهاء: أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه، ولا يحكى الخلاف فيه إلا عن أبي يوسف.

والحجة على ذلك: هو أنه مائع غير متصل بالمعدة فوجب القضاء بطهارته كالدمع والبصاق، ولأن العلة في نجاسة البلغم ليس إلا اتصاله بالمعدة التي هي محل النجاسة، وما هذا حاله غير متصل بها، فلهذا لم يكن نجساً، ويؤيد ما ذكرناه هو أن ما يقع في المعدة من الطعام فإنه يتغير على القرب لأجل الحرارة التي فيها فتطبخه فيتغير في لونه إلى الحمرة كحب الرمان وإلى الصفرة وفي طعمه إلى الحموضة، بخلاف ما لا يكون متصلاً بها فإنه لا يكون متغيراً.

قال السيد المؤيد بالله: والأقرب عندي أن الماء الخارج من الفم في حال النوم أنه طاهر، والأظهر أنه غير خارج من المعدة؛ لأن الخارج منها لا بد أن يكون متغيراً كماء حب الرمان وشبهه، ويتعذر خروجه إلا بقذف وتقيؤ، وهذا يؤيد ما قلناه من ذلك ويوضحه.

الفرع السادس: من انكسرت يده فجبر بعظم نجس فانجبرت اليد والتحم عليها العصب واللحم، فهل يجب كسره وإخراجه أم لا؟ فالذي عليه علماء العترة أنه لا يجب كسره ولا يتوجه إخراجه، وهذا هو قول أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على ذلك: هي أن النجاسة إذا حصلت في باطن الإنسان سقط حكمها كما لو شرب خمراً أو أكل ميتة لخشية التلف.

وحكي عن الشافعي: أن السلطان يجبره على إخراجه إذا لم يخف التلف.

والحجة على ما قاله: هو أن ما هذا حاله لا يجوز استعماله من أجل نجاسته، فإذا انجبر عليه اللحم لم يسقط حكم الإخراج.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة ومن وافقهم.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[الحج:٧٨]. ولا حرج أعظم من تقطيع الإنسان وكسر يده ورجله. وقوله تعالى: ﴿**يُرِيْدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾[البقرة:١٨٥]. ولا يسر مع ما ذكرناه.

الانتصار: قال: لا يحل استعمال النجس إلا لضرورة ولا ضرورة هاهنا.

قلنا: هذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأن الله تعالى قد خفف حكم النجاسات في مواضع كثيرة، نحو أكل الميتة للمضطر في مخمصة، ونحو إساغة الطعام بالخمر عند الضرورة لفقدان الماء وإعوازه.

وأما ثانياً: فلأنه إذا كان اللحم منجبراً عليه فليس بأعظم من النجاسات التي اشتمل عليها باطنه كالبول والعذرة والدم، وإنما قال الشافعي: يجبره السلطان لما كان منكراً تجب إزالته فيستعان بالسلطان على دفعه وإزالته إذا لم يكن صاحبه دافعاً له؛ لأن الولاية تقتضي ذلك وتوجبه كإزالة سائر المنكرات الشرعية، وإنما خص الإخراج بالسلطان لما كان يتضمن من الإيلام بالقطع، وإيلام الخلق لا يجوز إلا بالولاية، ولا ولاية أعظم من ولاية الذي بيده سلطان الإسلام.

والعجب من تصميم الشافعي على هذا النظر مع علمه بتحقق رحمة الله للخلق وأنه لا يكلف ما ليس في الوسع، وأن مبنى الطهارات على الخفة والسهولة. ويؤيد ما ذكرناه ما سبق من أن عرفجة بن أسعد قُطع أنفه يوم الكلاب فاتخذ أنفاً من فضة فأنتن عليه، فأمره الرسول ﷺ باتخاذ أنف من ذهب، ولا فرق بين العظم النجس وبين استعمال الذهب في التحريم، فإذا جاز ذلك جاز هذا من غير تفرقة بينهما. وليت شعري أيما أعظم في نظر الشرع مع الإلتفات إلى القواعد العقلية والإستمرار على القوانين النقلية، هل تقطيع أوصال

الإنسان وإيلامه بأنواع الإيلام لغير موجب، أو اغتفار نجاسة عظم قد صار من جملة الأوصال مغموراً باللحم والعصب مع ما تضمنه باطن الإنسان من أضعاف تلك النجاسة! فما قاله الشافعي معوز النظير، فهذا ما أردنا ذكره في بيان الأعيان النجسة.

دقيقة تشتمل على بيان ما يعفى عنه من هذه النجاسات، وجملة ذلك أمور عشرة:

أولها: الطين الذي يكون في الشوارع النجسة الذي يعلق بالخفاف والنعال وأسفل الأقدام بقدر ما يتعذر الاحتراز منه، والضابط لما يعفى منه: هو الذي لا يُنسب المتلطخ به إلى تفريط ولا إلى رثاثة الهمة وركتها.

وثانيها: الغبار المنفصل عن السرقين وسائر الأرواث النجسة في الطرقات، فما هذا حاله يعفى [عنه] لكثرة التردد في الطرقات.

وثالثها: دم البراغيث والبق ما قل منه، وهو ما يكون غير سافح كما تقدم ضبطه، سواء كان في ثوبك الذي تلبسه أو ثوب غيرك فلبسته؛ لأن الرخصة حاصلة في الأمرين جميعاً.

ورابعها: دم البثرات التي تكون في الوجه في الوجنة والذقن والجبهة وما ينفصل منها من قيح وصديد ودم. وعن ابن عمر رضي الله عنه أنه كان في وجهه بثرة فخرج منها دم فصلى و لم يغسل أثرها؛ لأنها ربما شق الاحتراز عنها.

وخامسها: أثر الفصد فإن تلك الشرطة أثرها يسير يعفى عنه، وهكذا حال أفواه الدماميل عند عصرها، يغتفر حالها لعصرها وعموم البلوى بكثرتها في الأجسام.

وسادسها: ما تحمله الذبان بأرجلها من النجاسات في الأثواب والأجسام، فإنها كثيراً ما تقع على الأجسام الرطبة ثم تطير فتقع على ما ذكرناه، فما هذا حاله يتعذر الاحتراز منه لا محالة، فلهذا عفي عنه إذا كان يسيراً غير متفاحش في الكثرة.

وسابعها: ما تحمله الريح من النجاسات أيضاً سواء كانت النجاسة رطبة أو يابسة، فإنها ربما حملت من غبار السرقين والأزبال النجسة، وتارة تطير بالرشاشات من الرطوبات

النجسة أيضاً، فإنه يعفى عما هذا حاله ما لم يكن متفاحشاً.

وثامنها: الحبة والحبتان من خرو الفأرة؛ لأن البلوى بهن كثيرة في البيوت والمساكن العامرة والخراب، ومثل ذلك جار في حق الحيات والأفاعي الساكنة في البيوت أيضاً، فإنه يعفى من ذروقهن وأزبالهن ما يغتفر في حق الفأرة؛ لأنهما سواء في المخالطة والطوف، وقد قال الفقهاء مثل ذلك في البعرة والبعرتين عند الحلب، لأن ذلك ربما وقع كثيراً، بناء منهم على ما زعموه من نجاسة أرواث ما يؤكل لحمه، وقد مر الكلام عليهم في ذلك.

وتاسعها: إذا طين البيت بالطين النجس بالأمواء النجسة والأزبال والسرقين، فإن الطين يكون نجساً بما خالطه منها، فإذا دخلها الداخل ولا صق هذه الجدرات فإنه ربما يعلق بالأثواب منها شيء من غبارها وترابها، فيغتفر ما هذا حاله لما يلحق من توقيه من المشقة بالتحرز منه فتساهل الشرع فيه.

وعاشرها: الدماء التي تكون في العروق متصلة باللحم بعد الذبح، ودماء المذابح ما بقي منها يغتفر، لأنه لم يعلم في الأمصار والأقاليم أن أحداً من العلماء أوجب غسل تلك المواضع لما يلحق فيها من الصعوبة والحرج، وفي هذا دلالة على كونها مغتفرة في الطهارات كما قررناه من قبل، ويلحق بهذا العفو: موضع السبيلين، بترك الغسل اكتفاءً بالحجارة على رأي الفقهاء، وهو عندنا غير معفو عنه، ولابد من غسله وسنقرره في الاستنجاء بمعونة الله تعالى.

فهذه الأمور العشرة قد تسامح الشرع فيها وعفا عنها، وتسامحه فيه دلالةُ ظاهرٍ وقرينةُ معرفةٍ على أن مبنى الطهارات كلها على التساهل، وأن كل ما زيد فيه على خلافٍ قانون الشرع ووضعه فإنما هو بدعة نشأت من جهة الوسوسة لا أصل لها. وبتمامه يتم الكلام على الفصل الأول من باب النجاسات، والله أعلم بالصواب.

الفصل الثاني: في بيان الكيفية في إزالة هذه النجاسات

اعلم أن الذي ورد به الشرع هو التحرز من النجاسات والبعد عنها، كما قال الله

تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾[المدثر:٥]. والرجز: هو النجس، فأما الرجز في قوله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزاً مِنَ السَّمَاءِ﴾[الأعراف:١٦٢].فإنما هو العذاب، وفي الحديث: ((إن الله نظيف يحب النظافة فتنظفوا)). ثم إن الإزالة مختلفة باختلاف النجاسات نفسها، منها ما لا يقبل النجاسة، ومنها ما لا يمكن غسله فمنها ما يمكن غسله خلا أنه يتعذر من جهة المشقة، ومنها ما هو ممكن الغسل، فهذه أمور أربعة نعقدها في نوعين لاندراجها تحتهما، ثم نذكر ما يختص كل واحد منها من المسائل:

النوع الأول منها: ما لا يقبل النجاسة لصقالته، وهذا نحو: المرآة والسيف والزجاج والذهب وغيرها من الأشياء الصقيلة، فإذا أصابتها نجاسة فهل تطهر بالمسح أو لابد من الغسل؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنها لا تطهر إلا بالغسل لا غير، وهذا الذي ذكره المؤيد بالله، وأشار إلى أنه مذهب الهادي، وهو قول الشافعي وأصحابه.

والحجة على ذلك: هو أنه محل نجس فلا يطهر بالمسح كالثوب، أو نقول: محل اتصلت به النجاسة فلا يطهر إلا بالغسل كالأثواب والآنية.

المذهب الثاني: أنه يطهر بالمسح فإذا داس[1] ما هو صقيل بالخرقة أو بالخشن كان طاهراً، وهذا هو رأي زيد بن علي، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، ومالك.

والحجة على ذلك: هو أن النجاسة إما أن تكون عينية أو حكمية، وكل واحد من العين أو الحكم إنما تجب إزالته عن المحل إذا كان قابلاً له، فأما إذا لم يكن قابلاً له فلا وجه لإزالته، فهذه الأشياء لصقالتها غير قابلة فلهذا لم يجب غسلها بالماء، وهذا هو رأي السيد أبي طالب.

والمختار: ما قاله المؤيد بالله وغيره.

والحجة على ذلك: هو أنها طهارة تُراد للصلاة فلا يجوز تحصيلها بغير الماء، دليله:

---

(١) داس: بمعنى صقل وجلا. ا.هـ لسان.

طهارة الحدث.

الانتصار: قالوا: إزالتها بالماء إنما تجب إذا كان المحل قابلاً لها فأما إذا لم يكن قابلاً فلا وجه لإيجاب الماء.

قلنا: إن لم يكن المحل قابلاً فلا حاجة إلى المسح كما قلتم، وإن كان المحل قابلاً فلا بد من الغسل، وأيضاً فإنا نقول: ما تريدون بقولكم: إن الأشياء الصقيلة غير قابلة للنجاسة، هل تعنون أنها لم تقع فيها النجاسة وتتصل بها؟ فهذا لا وجه له، فإنا فرضنا أن النجاسة متصلة بها حساً بأن يقع البول والعذرة على هذه الأشياء الصقيلة، وإن عنيتم أنها وإن اتصلت بها النجاسة لكن المسح يزيلها، فهذا فاسد، فإنه وإن أزال العين فالنجاسة الحكمية باقية لا تزول إلا بالغسل وذلك لأن التعبد في إذهاب النجاسة حكمان:

أحدهما: إذهاب العين.

وثانيهما: إزالة الحكم.

فالعين وإن زالت حساً بالمسح لكن الحكم لا يكون زائلا إلا بالغسل، وأيضاً فإن البِلَّة اللاحقة من جهة اتصال النجاسة بالمحل لا تزول بالمسح، وإنما يزول حكمها بالغسل، فبطل ما قالوه.

قالوا: التطهير بالماء إنما يجب إذا كان هناك مرفوع كالبول والعذرة، وههنا لا مرفوع فلهذا كان المسح كافياً عن الغسل.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن الطهارة واردة على جهة التعبد لا يعقل معناها كما مر بيانه، لاختصاصها بأوقات وكيفيات لا يعلم خصائصها إلا الله، ولهذا كانت مفتقرة إلى النية لأجل كونها عبادة، فلهذا وجبت على حد ما يوجبه الشرع، سواء كان هناك مرفوع أو لم يكن، ولهذا فإنا نوجب الطهارة في غير محل الحدث، فنوجبها في غسل أعضاء الوضوء

وإن لم تكن محلاً للأحداث، ونوجب الطهارة من التقاء الختانين، وإن لم يكن هناك إنـــزال يكون حدثاً.

وأما ثانياً: فلا نسلم أنه ليس هناك مرفوع، بل المرفوع وإن لم يكن حسياً فهـــو رفـــع حكمي، وهو إزالة البلة التي تلحق باتصال النجاسة بالمحالّ، فبطل ما توهموه.

قالوا: الأعيان من جملة الأشياء الصقيلة بل هي من أعظمها في الصقالة، فلـــو أوجبنـــا غسلها عند وقوع النجاسة لأدى ذلك إلى الحرج والمشقة، وقد قال تعالى: ﴿**وَمَـــا جَعَـــلَ عَلَيْكُمْ فِي الْدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[الحج:٧٨]. فإذا سقط الغسل فيهـــا ســـقط في غيرهـــا إذ لا قائل بالفرق.

قلنا: عما ذكرتموه جوابان:

أما أولاً: فلأنا لا نسلم أن في غسلها حرجاً ومشقة، ولهذا ذهب إلى إيجاب غســـلها في الوضوء ذاهبون كما سنوضحه؛ لأن الماء يجلوها.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا سقوط الغسل عن الأعيان للحرج والمشقة، فلا يسقط عـــن غيرها إذ لا مشقة فيه ولا حرج، فالميسور لا يسقط بالمعسور، وغير الممكن إذا ســـقط لم يلزم سقوط الممكن فافترقا.

مسألة: الأشياء النجسة إذا استحالت عما كانت عليه، وهذا نحو أن تصـــير العـــذرة رماداً، والميتة تراباً، والكلب والخنزير إذا صارا ملحـــاً في الملاَّحـــة إلى غـــير ذلـــك مـــن الاستحالات، فهل تطهر أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنها تكون طاهرة، وهذا هو رأي القاسم و المؤيد بالله أخـــيراً، وهـــو محكي عن أبي حنيفة.

والحجة على ذلك: هو أن هذه عين استحالت وخرجت عما كانت عليه من الصفـــة، فوجب القضاء بطهارتها كالخمر إذا صارت خلاً، أو نقول: إنها بالاستحالة التامة خالفت

ما كانت عليه من النجاسة في الاسم والصفة والتركيب، فوجب القضاء عليها بالطهـــارة، كالنطفة إذا صارت آدمياً.

المذهب الثاني: أنها تكون نجسة، وهذا هو رأي المؤيد بالله قديماً، وهو قول الشافعي.

والحجة على ذلك: هو أن طريق التطهير الشرع، ولم يرد الشرع بأن النــار مطهــرة وهكذا القول في سائر الاستحالات، لا تكون مطهرة لما كانت عليه من النجاسة؛ فلهــذا وجب الحكم عليها ببقاء النجاسة حتى تغسل كسائر النجاسات.

والمختار: ما قاله المؤيد بالله أخيراً، وأبوحنيفة.

والحجة على ذلك: هو أن هذه استحالة تامة لم يبق لها أثر في الهيئة والطعم والرائحــة، فوجب الحكم عليها بالطهارة؛ كالدم إذا صار لبناً؛ لأن الموجب لنجاسة العذرة والميتة إنمـا هو وجودها على ضرب من الاستحالة والتغير عما كانت عليه من قبل، وقــد زال ذلــك بالاحتراق فمن أجل ذلك حكمنا عليها بالطهارة كالدم إذا صار لبناً من غــير فــرق، أو نقول: إنما كانت العذرة والميتة نجسين لأمر يصح لأجله إطلاق الاســم عليهــا، وبعــد الاحتراق قد بطل إطلاق اسم العذرة والميتــة عليهمــا بكــل حــال، فلهــذا حكمنــا ببطلان النجاسة.

الانتصار: يكون بإبطال ما اعتمده على بقاء حكم النجاسة.

قالوا: والمحكوم عليه بالتنجيس في العذرة والميتة إنما هو الجــرم والبلــة، ولا شــك أن الاستحالة في الجرم دون البلة فهي باقية فلا يطهرها إلا الغسل بالماء دون الاستحالة.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنه إذا بطل حكم جرم النجاسة بالاستحالة وجب بطلان البِلَّة تبعاً له؛ لأن الجرم أعظم في التنجيس من البلة فلأجل هذا بطل حكمه تبعاً لها.

وأما ثانياً: فهذا معارض بالدم فإن جرمه قد تغير بصيرورته لبناً، فإذا بطل حكــم بلــة

الدَّمِيَّةِ عند كونه لبناً فهكذا ما نحن فيه من غير تفرقة بينهما.

قالوا: ما لم يكن نجساً بالاستحالة كالكلب والخنزير فإنه لا يطهر بالاستحالة أيضاً، فصار كسائر النجاسات التي لم يحصل فيها استحالة تامة كالدم إذا صار صديداً وقيحاً وكالبول إذا تغير عن حاله، بخلاف ما تنازعنا فيه فإنه قد استحال استحالة تامة، فلهذا حكمنا عليه بالنجاسة عند استحالته لما كانت نجاسته لم تكن باستحالة.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن ما ذكرتموه باطل بالعَذِرَة، فإنها إنما تنجست باستحالة الطعام ابتداءً، ثم إنها لا تطهر عندكم بالاستحالة إذا صارت رماداً.

وأما ثانياً: فلأن المعنى في الدم والبول هو أنهما لم يستحيلا استحالة تامة، فلهذا لم يكونا طاهرين بخلاف ما تنازعنا فيه، فإنه قد استحال استحالة تامة في كل أوصافه، حتى صار غير ما كان من قبل في اسمه ولونه وطعمه ورائحته.

قالوا: المستند في تنجيس هذه الأشياء العينية كالكلب والخنزير والميتة والعذرة إنما هو خطاب الشرع وأدلته، وهو لم يفصل بين هذه الأمور بين أن تكون مستحيلة أو غير مستحيلة، فلهذا قضينا بنجاستها في كل أحوالها استحالت أم لم تستحل.

قلنا: هذا فاسد لأوجه ثلاثة:

أما أولاً: فلأنا نقول: إنما تناولها الخطاب الشرعي بالتنجيس بشرط بقائها على حالها، واستمرارها على حقائقها وصفاتها الكائنة عليها، نحو الكلبية والخنزيرية وما عداها، وبعد استحالتها بالاحراق، فلا نسلم تناول الخطاب لها بحال وهي على هذه الصفة.

وأما ثانياً: فهذا باطل بالدم، فإن اللبن مستحيل منه بظاهر الآية كقوله تعالى: ﴿**مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ**﴾[النحل:٦٦]. فكان يلزم أن يكون نجساً إذا صار لبناً ولا قائل به.

وأما ثالثاً: فلأن الاحراق بالنار في الطهارة أبلغ من الدباغ في الجلد، لأن الجِلْدِية مع

الدباغ باقية، وقد حكمتم عليه بالطهارة، والعذرة والميتة مع الإحراق ليس حقيقتهما باقية؛ فإذا حكمتم هناك بالطهارة فهاهنا أحق.

قالوا: لو صارت العذرة والميتة وسائر النجاسات طاهرة بالإحراق للزم أن تكون النار مطهرة؛ لأنها هي السبب في الإحراق، فكان يلزم على هذا أن البول لو وقع في آنية الفخار وأُدخل النار أن يطهر من غير غسل وهذا لا قائل به؛ لأنه لم يتجدد فيه إلا الحرارة فيلزم على هذا أن يطهر بوضعه في الشمس وهو محال.

قلنا: هذا فاسد، فإنا لم نقل: إن النار مطهرة بنفسها فيلزم ما قلتموه، وإنما قلنا: إن العذرة تطهر بالاحتراق، والاحتراق حاصل عن النار، فالتطهير حاصل عن[1] النار لا بها فأين أحدهما عن الآخر؟ وأيضاً فإن التطهير حاصل بالاستحالة، وما ذكرتموه ليس من باب الاستحالة في شيء، وإنما هو جفاف، والبول لا يطهر بالجفاف، وكلامنا إنما هو في الاستحالة فافترقا.

قالوا: تطهير فلا يقع إلا بمائع كالوضوء والغسل.

قلنا: هذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فهذا منقوض بالتيمم والاستجمار؛ فإنهما يطهران وليسا بمائع، وإنما حصلا بجامد، وهو التراب والحجارة.

وأما ثانياً: فلأن المعنى في الأصل إنما وجب[2] بالماء لما كان المقصود بهما[3] تأدية العبادة، بخلاف طهارة العذرة والميتة بالإحراق فإنهما لا تؤدى بهما عبادة فلهذا طهرا بالإحتراق من غير ماء فافترقا.

مسألة: الأرض إذا أصابتها نجاسة من بول أو عذرة أو غير ذلك من سائر النجاسات،

---

(١) في الأصل: عند.
(٢) يعني التطهير.
(٣) الوضوء والغسل.

هل تطهر بطلوع الشمس وهبوب الريح أم لا تطهر إلا بالغسل؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنها لا تطهر إلا بالغسل، وهذا هو رأي أئمة العترة، وهو قول الشافعي في الجديد، ومحكي عن مالك، وزفر.

والحجة على ذلك: قوله تعالى:﴿**أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلْطَّائِفِيْنَ**﴾[البقرة:١٢٥]. فظاهر الآية الأمر لإبراهيم بتطهير البيت، فلا بد من جهته من العناية، فلو كان يطهر بهبوب الريح وطلوع الشمس عليه لم يكن للأمر فائدة إذ لا عناية له بهبوب الريح وطلوع الشمس.

والحجة الثانية: قوله ﷺ لما بال الأعرابي في ساحة المسجد: ((صبوا عليه ذنوباً من ماء))[1]. فلو كان الأمر كما زعموه من طهارتها بما قالوا من هبوب الريح وطلوع الشمس لما كان للأمر بالصب فائدة؛ لأن المقصود يحصل من دونه.

الحجة الثالثة: قياسية، وحاصلها: أنها بقعة لا يجوز التيمم منها فلا تجوز الصلاة فيها، كما إذا لم يذهب أثر النجاسة عنها.

المذهب الثاني: أنها تطهر بما ذكرناه من هبوب الريح وطلوع الشمس عليها، وهذا هو المحكي عن أبي حنيفة وأبي يوسف والشافعي في القديم، وهذه المقالة إنما تكون إذا كانت أجزاء النجاسة قد ذهب ريحها وعينها ولونها، فأما مع بقاء شيء من ذلك فلا قائل به.

والحجة على ذلك: هو أن الأرض مع الريح والشمس تحيل الأشياء عن طباعها، فمن أجل ذلك كان تأثيرها في النجاسة وإذهابها أعظم من تأثير الماء.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة من أن نجاستها لا تزول إلا بالماء.

---

(١) عن أنس قال: بينما نحن في المسجد مع رسول الله ، جاء أعرابي فقام يبول في المسجد، فقال أصحاب رسول الله : مَه مَه. فقال رسول الله : ((لا تزرموه دعوه)). فتركوه حتى بال، ثم إن رسول الله دعاه فقال له: ((إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول والقذر إنما هي للصلاة وذكر الله وقراءة القرآن)). أو كما قال. وأمر رجلاً فجاء بدلو من ماء فشنه عليه. أخرجه البخاري ومسلم والنسائي.
مَه: اسم فعل. بمعنى: اكفف.
وزَرم الشيء: قطعه. وأراد بها: (لا تقطعوا درة أخيكم). كما جاء في رواية أخرى.

والحجة على ذلك: ما حكيناه عنهم، ونزيد هاهنا وهو أن الأرض محل نجس[1] فلا تطهر عند وقوع النجاسة إلا بالماء كالثوب، ولأنها أرض لا يصح التيمم منها فلا تصح الصلاة عليها كما إذا لم يذهب أثر النجاسة، وهذا القياس إنما هو على إحدى الروايتين في أنه يصلي عليها ولا يتيمم منها، فأما على الرواية الثانية أنه يصح فيها الأمران جميعاً فلا وقع له.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم.

قالوا: الأرض مع طلوع الشمس وهبوب الرياح تُحيل الأشياء عن طباعها، ولهذا قال الله تعالى: ﴿**وَإِنَّا لَجَاعِلُوْنَ مَا عَلَيْهَا صَعِيْداً جُرُزاً**﴾[الكهف:٨]. ومع الاستحالة تحصل الطهارة لا محالة.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن هذا منقوض بالذهب والفضة وسائر الأحجار الجوهرية، فإن الأرض لا تحيلها.

وأما ثانياً: فلأن الغرض بالآية إبطال هذا النظام وزوال هذا التأليف من الجبال والآكام، وجعلها قاعاً صفصفاً لا ترى فيها عوجاً ولا أمتاً، على أنه قد حُكي عن ابن عباس في تفسير الآية: أنه [تعالى]: أراد بذلك موت الأنبياء، والخلفاء، والعلماء، والأمراء، ومن فيه صلاح للخلق.

قالوا: الشمس تُقلل النجاسة، وقليل النجاسة لا يمنع من الصلاة كالأمور التي عفا الشرع عنها، وقد مر بيانها.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنا لا نسلم أن الشمس تقلل النجاسة كما زعموه، وإنما تنشفها كما ينشفها ما كان مهلهل النسيج؛ كالثوب الخلق والبساط، وما هذا حاله فلا يعد تقليلاً بحال.

---

(١) يقصد: قابلة لوقوع النجاسة عليها.

وأما ثانياً: فإنا نقول: القليل عندكم معاشر أصحاب أبي حنيفة هو قدر الدرهم قياساً على حلقة الدبر، وهذا أكبر من الدرهم فلا وجه لعده من جملة القليل.

قالوا: تأثير الأرض في إزالة النجاسة أعظم من تأثير الماء فإذا كان الماء مطهراً فالأرض مثله في التطهير من غير فرق بينهما، وإنما كانت الأرض أبلغ من الماء من جهة أن الأرض تُحيل النجاسة وتُذهبها بخلاف الماء، فإنه إنما يطهرها ولا يحيلها، فلهذا قلنا: بأنها أبلغ من الماء في التطهير.

قلنا: إن كان الغرض أن جرم النجاسة قد أحالته الأرض حتى صار تراباً فقد صار طاهراً بالاستحالة كما في رماد العَذِرَة، لكنا نقول: إن مكان النجاسة قد صار نجساً بالبلة التي تلحقه فهي باقية فلا بد من إزالتها بالماء، والأرض لا تقدر على إزالة البِلة، وإنما تطهيرها يكون بالماء، فالأرض وإن كانت أقوى في الإحالة للنجاسة من الماء لكن الماء أقوى منها في كونه مزيلاً للبلة المتنجسة دون الأرض.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه قال: ((جُعِلَت لي الأرض مسجداً وطهوراً)). ولفظة الطهور هو الطاهر في نفسه المطهر لغيره، وظاهرها يدل على أن الأرض كما تصلح للسجود عليها بالصلاة فهو دال على كونها مطهرة للأنجاس، ولن يكون تطهيرها لها إلا بما ذكرناه.

قلنا: عنه جوابان:

أما أولاً: فلأن هذا لا يتأتى على مذهبكم؛ لأن الطهور عندكم من الأسماء اللازمة، والطاهر والطهور عندكم سواء، فلا يكون لكم فيه حجة؛ لأنه ليس مطهراً لغيره، ولهذا عمموا التطهير بالماء وبغيره من الطاهرات كما مر تقريره.

وأما ثانياً: فلأن المراد بكون الأرض مطهرة هو أنها قائمة مقام الماء عند عدمه في تأدية الصلاة، أو أنها مزيلة للنجاسات بالاستحالة فتطهر الميتة بأن تجعلها تراباً كما تطهر النار العذرة بأن تجعلها رماداً، وهذا لا ننكره وعليه يكون تأويل الخبر، وإنما الذي وقع فيه

الخلاف والنزاع إنما هو طهارة بلة النجاسة بالأرض، والخبر لم يتناول هذا فلا يكون فيه حجة لكم، فإن ذهب لون النجاسة وريحها بالظل فقد قال البغداديون من أصحاب الشافعي: أنه لا يطهر قولاً واحداً، وقال أهل خراسان من أصحابه أيضاً: فيها قولان.

والمختار على رأي أئمة العترة: أنها لا تطهر بالظل، بل لا بد من غسلها بالماء عند وقوع النجاسة عليها كما قاله أهل بغداد.

والحجة على ذلك: هو أن الأرض لا قوة لها على طهارة البلة اللاحقة بالأرض، وأن الظل أضعف من الشمس، فإذا لم تكن مؤثرة فالظل أبعد من التأثير في الطهارة.

مسألة: ذهب أئمة العترة، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه، إلى أن الخفاف والنعال إذا أصابت أسفلها نجاسة فدُلكت على الأرض فأزال عينها وبقي أثرها فإنه يُنظر في حالها، فإن كانت رطبة لم تطهر؛ لأنها لرطوبتها تزول بالدلك من جانب من الخف إلى جانب آخر بالحك والدلك فلا تطهر إلا بالغسل، وإن أصابتها وهي رطبة فجفت عليها ثم دلكها عن الخف فأزال عينها وبقي أثرها فإنه لا يحكم بطهارة الخف والنعل لاتصال النجاسة به، وهل يعفى عن ذلك الأثر وتصح الصلاة فيه أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه لا يعفى عنه ولا تجوز الصلاة فيه، وهذا هو رأي أئمة العترة لا يختلفون فيه، وهو قول محمد والشافعي في الجديد.

والحجة على ذلك: هو أنه محلٌّ نجس فوجب أن لا يطهر بالمسح والحك كالثوب، ولأنه لو كان على الثوب لم يطهر إلا بالغسل، فهكذا إذا كان على الخف من غير تفرقة بينهما.

المذهب الثاني: أنها تطهر وتجوز الصلاة فيها، وهذا هو رأي أبي حنيفة وأبي يوسف، وهو قول الشافعي في القديم.

والحجة على ذلك: ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «إذا وطئ أحدكم الأذى بنعله فإن طهورها التراب»[1] رواه أبو هريرة.

---

(١) قال في جواهر الأخبار: وفي رواية: «إذا وطئ الأذى بخفيه فطهورهما التراب». أخرجه أبو داود. وفي رواية أخرى نحوه عن أبي سعيد من حديث أخرجه أبو داود أيضاً.

الحجة الثانية: من جهة القياس، وهو أنه موضع تتكرر فيه النجاسة فأجزأ فيه المسح كموضع الاستجمار.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة ومن تابعهم.

والحجة على ذلك: هو أن الخفاف والنعال ملبوسة فإذا أصابتها نجاسة فإنها لا تطهر إلا بالغسل، دليله: الأثواب، ولأنها نجاسة اتصلت بالخف وهي رطبة فلا تجوز الصلاة فيها ولا يحكم بطهارتها إلا بالغسل كما لو اتصلت بالقدم من غير خف ولا نعل.

الانتصار: يكون بتزييف ما جعلوه عمدة لهم.

قالوا: روى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: ((إذا وطئ أحدكم الأذى بنعله فإن طهورها التراب)).

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنه يحتمل أن يكون مراده وطء المستقذرات الطاهرة، فإنه قد يستعمل لفظ التطهير في ذلك كقوله عليه السلام: ((السواك مطهرة للفم))[1].

وأما ثانياً: فلعله أراد الأذى الذي يكون جافاً فلا يعلق بالخف، وما هذا حاله فإنا نسلم أنه لا يحتاج إلى غسل؛ لأن ظاهر الحديث ليس فيه أن النجاسة رطبة كما زعمتم، فإذا كان الخبر محتملاً لما ذكرناه بطل تعلقهم به.

قالوا: روى أبو سعيد الخدري عن الرسول ﷺ أنه قال: ((إذا جاء أحدكم إلى المسجد فلينظر نعليه فإذا كان فيهما خبث فليمسحه بالتراب)). أو قال: ((بالأرض ثم ليصل فيهما))[2]. فظاهر الخبر دال على ما قلناه من طهارة الخف إذا حكه بالتراب.

---

(١) وروى أحمد والنسائي وابن حبان والحاكم والبيهقي عن عائشة، وروى ابن ماجة عن أبي أمامة عن النبي ﷺ أنه قال: ((السواك مطهرة للفم مرضاة للرب)). ورواه الطبراني في الأوسط عن ابن عباس وزاد: ((ومجلاة للبصر)). ا.هـ اعتصام.

(٢) سبقت الإشارة إليه في الحديث السابق، وهو عن أبي سعيد الخدري بلفظه.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنه ليس في الخبر إلا أنه يمسحه على الأرض، وليس فيه دلالة على منع غسله، فلعله أراد بالمسح تخفيف النجاسة بالمسح أولاً، ثم يغسله ثانياً.

وأما ثانياً: فلأنه يحتمل أن يكون ذلك الخبث جافاً فلا ينجس الخف به، كغيره من النجاسات الجافة وإنما وجب حمله على ما ذكرناه من أجل مخالفته للقياس؛ لأن القياس في اتصال النجاسة الرطبة: أنه لا بد من غسلها للصلاة، وهذا الخبر لما خالف هذا القياس وجب تأويله على ما ذكرناه. والاحتمال وإن بَعُدَ فإنه يُغتفر بُعْدُهُ مخافة ارتكاب ما هو أَبْعَدُ منه، والله أعلم.

قالوا: محل تتكرر فيه النجاسة فزال حكمها بالمسح كمسح الاستجمار.

قلنا: هذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلا نسلم أنه تتكرر فيه النجاسة، فإن الغالب من حال الأرض هو الطهارة، وهو مخالف لما قالوه في الاستجمار، فإن موضع الاستجمار تتكرر فيه النجاسة، فلو ألزمناهم غسله لكان فيه مشقة، هذا على رأيهم في أن وضع الاستجمار معفو عنه، فأما على ما نختاره وهو رأي أئمة العترة، فإنه غير معفو عنه، وسيأتي تقريره في موضعه إن شاء الله.

وأما ثانياً: فلأن المسح بالأحجار في موضع الاستجمار يزيل البول والغائط إذا كانا رطبين، وهاهنا لا يجوز إلا إذا كانت النجاسة قد جفت على الخف والنعل فافترقا.

قالوا: جرم الخف مستحصف كثيف، وجرم النجاسة متخلخل سخيف، فإذا جفت النجاسة على الخف والنعل فإنها تنشف الرطوبة إلى نفسها التي فيها، فإذا مسح زال ما حصل فيه إلا الرطوبة، وتبقى في الخف نجاسة يسيرة يعفى عنها شرعاً.

قلنا: هذا فيه منع من وجهين:

أما أولاً: فلأنا لا نسلم أن النجاسة تنشف نجاسة الخف إلى نفسها، لأنها لو كانت كما

زعموا لوجب إذا مسح الخف على الأرض أن يطهر عند اتصال النجاسة به، من جهة أن الرطوبة قد حصلت في الجرم وقد زال الجرم.

وأما ثانياً: فلأنا لا نسلم أن ما يبقى معفو عنه؛ لأن ما يُعفى عنه إنما هو مما تعظم به البلوى، ويكثر فيه الحرج والمشقة في تلك الأمور العشرة، وليس هذا منها فافترقا.

مسألة: مشتملة على فروع:

الفرع الأول منها: إذا ضُرِب اللَّبِن من التراب وفيه نجاسة ذائبة كالخمر والبول، فإن اللَّبِنَ يكون نجساً لا محالة لاتصاله بالنجاسة الذائبة المتصلة به، فإن أريد تطهيره قبل طبخه فإنه يكاثر بالماء فإذا كوثر بالماء طهر ظاهره، ولا يطهر باطنه إلا بأن تفتت أجزاؤه ثم يصب عليه من الماء ما يغيره، ويتهرأ[1] فيه فعند ذلك يطهر، وإن طبخ هذا اللبن فإذا صب الماء على ظاهره طهر ظاهره وإن خرج الندى من الجانب الآخر طهر باطنه لاتصاله بالماء، وإن خالط طينه نجاسة مستجسدة كالسرقين والعذرة، فإنه مهما دام لَبِناً لم يطبخ، فإنه لا يطهر بحال؛ لأنه لا يطهر بالغسل فلا معنى للمكاثرة فيه بالماء من جهة أن الأعيان النجسة لا تطهر بالغسل؛ لأن نجاستها عينية كما مر تقريره، وإن طبخ هذا اللبن فهل يطهر بالنار من غير غسل أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه لا يطهر؛ لأن بلة السرقين والعذرة نجسة، وقد اختلط بها وامتزج ولم يعرض [له] إلا النار وهي غير مطهرة.

وثانيهما: أنه يكون طاهراً من جهة أنه قد استحجر واستحالت تلك الأجزاء بالنار فصار كرماد العذرة والسرقين، وهذان الوجهان محكيان عن الشافعي.

والمختار: هو الثاني؛ لأن أجزاء السرقين قد ذهبت بالاحتراق بالنار، فإذا زالت العين بالنار زال حكم البلة تبعاً لها كما قلناه في الدم إذا صار لَبَناً، والخمر إذا صارت خَلاً كما سبق.

---

(١) هكذا في الأصل من غير عجم لحروفها.

الفرع الثاني: قال القاسم: من مس كلباً جافاً لم يجب عليه غسل يده، وهكذا الحال فيمن مس عذرة [جافة] فإنه لا يتوجه عليه غسل يده لأجل مجاورتها للنجاسة، وهذا هو رأي العترة وهو قول علماء الأمة.

والحجة على ذلك: هو أن الأشياء النجسة إنما تكون منجسة لما جاورها بأحد أمرين:

- إما بأن تكون مائعة بنفسها كالخمر ودم الميتة ورطوبتها.

- وإما بأن تكون في نفسها جافة، لكن الشيء الطاهر الذي جاورها يكون رطباً فإنه يكون مخالطاً لها بما فيه من الرطوبة فينجس من أجل ذلك، فمن غسل يده وأمرَّهَا على كلب أو خنزير فإنها تكون نجسة؛ لأنها بما فيها من البلة لاقت النجس فكانت نجسة، فحصل من مجموع ما ذكرناه أن جميع الأعيان الطاهرة لا ينجس شيء منها بملاقاة [شيء] من النجاسات إلا إذا كان أحدهما رطباً.

الفرع الثالث: إذا وقعت في الأرض نجاسة ذائبة كالبول والخمر وكاثرها بالماء، فهل تطهر على الإطلاق أم لا؟ فيه مذهبان:

أحدهما: أنها تطهر بالمكاثرة من غير نظر إلى حالها، وهذا هو رأي الشافعي.

والحجة على ذلك: ما روى أبو هريرة أن أعرابياً دخل مسجد الرسول ﷺ فقال: اللهم ارحمني ومحمداً ولا ترحم معنا أحداً. فقال الرسول ﷺ: ((لقد تحجرت واسعاً)). فما لبث أن قام إلى زاوية المسجد فبال فيها فابتدره أصحاب النبي ﷺ. فقال النبي ﷺ: ((دعوه)). ثم دعا بذَنُوب من ماء فأراقه عليه ثم قال: ((علموا ويسروا ولا تعسروا و بشروا ولا تنفروا))[1]. والذَّنوب: هو الدلو الكبيرة.

وثانيهما: أنه ينظر فإن كانت الأرض رخوة ينزل فيها الماء، وصب عليها الماء فإنها

---

(١) أخرجه أبو داود والترمذي بلفظ: ((إنما بعثتم ميسرين و لم تبعثوا معسرين. صبوا عليه سجلاً من ماء، أو قال: ذنوباً من ماء)). ا.هـ. السجل بفتح السين المهملة وسكون الجيم: الدلو الملأى ماء. والذنوب بفتح الذال المعجمة: الدلو العظيمة. ا.هـ. جواهر.

تطهر، وإن كانت صلبة لم يجز إلا حفرها ونقل التراب وهذا هو رأي أبي حنيفة.

والحجة على ذلك: هو أنها إذا كانت رخوة ذهبت أجزاء النجاسة مع الماء بخلاف ما إذا كانت صلبة فإنها تطهر على وجه الأرض والماء قليل ينجس بملاقاة النجاسة، فلهذا وجب حفر ما اتصل بالنجاسة وإلقاؤه، فعند ذلك تطهر الأرض بقلع التراب وإزالته.

والمختار في ذلك: تفصيل نشير إليه، هو أن الأرض إن كانت رخوة فلا كلام في طهارتها، فأما إذا كانت صلبة، فإنه ينظر في الماء الذي كوثرت به النجاسة، فإن كان متغيراً بها لم يطهر إذا ظهر فيه ريح أو لون، وإن لم يظهر فيه تغير بالنجاسة طهرت الأرض بالماء وإن لم تنشفه.

***الانتصار* على الشافعي**: احتج بحديث أبي هريرة.

قلنا: أرض المسجد كانت رخوة؛ لأنه رمل وكلامنا إذا كانت صلبة لا ينزل فيها الماء، فليس في حديث أبي هريرة حجة على ذلك.

وعلى أبي حنيفة نقول: إذا كان غير متغير بالنجاسة، فإنه بالمكاثرة قد صارت الأرض طاهرة ولا معنى لحفرها، بخلاف ما إذا تغير الماء بالنجاسة، فإنها تنجسه وعلى هذا تكون غالبة فلا تطهر.

الفرع الرابع: وإن وقعت نجاسة على الأرض فصب عليها الماء وكاثرها به، فهل يحكم بطهارتها قبل أن ينشف الماء أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه يحكم فيها بالطهارة وإن لم ينشف الماء؛ لأن الطهارة فيها متعلقة بالمكاثرة وقد وجدت فلهذا طهرت.

وثانيهما: أنه لا يحكم لها بالطهارة حتى ينشف الماء؛ لأنه لا يتحقق ذهاب النجاسة إلا بالتنشيف، وهذا هو الذي ذكره أصحابنا للمذهب.

والمختار: أن الماء إذا كان راكداً على الأرض و لم تبلعه فإنه يُنظر فيه، فإن تغير بالنجاسة

التي وقع عليها فهو غير طاهر ولا مطهر لها، وإن لم يكن متغيراً بالنجاسة فإنه يكون طاهراً مطهراً، من جهة أن العبرة هي المكاثرة من غير تغير فيه.

الفرع الخامس: في قدر المكاثرة، وفيه وجهان:

أحدهما: أن يصب على النجاسة ما يكون غامراً لها مستهلكاً لأجزائها مما يكون ذاهباً بلونها وطعمها ورائحتها.

وثانيهما: أن النجاسة لا تطهر حتى يصب عليها من الماء سبعة أضعافها؛ لأنها نجاسة فيجب إزالتها بسبعة أضعاف، دليله: ولوغ الكلب.

والمختار: هو الأول، وهو الذي نص عليه الشافعي في (الأم).

والحجة على ذلك: هو أن المقصود إنما هو إزالة النجاسة، وما ذكرناه يكون مُذْهباً لها فلهذا وجب التعويل عليه، وما ذكروه من أخذه من ولوغ الكلب لا وجه له لأمرين:

أما أولاً: فلا نسلم أنه يُغسل من ولوغه سبع مرات، وسنوضح القول فيه إن شاء الله.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمناه في الكلب، وأما في غيره فلا نسلمه[1] لأن ذلك إنما كان تَعَبُّداً في حق الكلب على الخصوص، لكونه مختصاً في نظر الشرع بتقذير بالغ، فلهذا خصه بهذا العدد في الإزالة فلا يكون غيره في معناه، فلا يُقَاس عليه غيره.

مسألة: ذهب أئمة العترة إلى أن فم الهر طاهر، وسؤره يجوز التطهر به، وهو رأي فقهاء الأمة: أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه، ولهم على تقرير هذه المسألة حجتان:

الحجة الأولى: من جهة القول، وهو ما روته كبشة بنت كعب بن مالك[2]، وكانت تحت [عبدالله بن] أبي قتادة[3]، فجاءت هرة فشربت من وضوئه فأصغى لها الإناء فرآني

---

(١) في نسخة [و]: فلا نسلمه في غيره. والمعنى واحد. ا.هـ.

(٢) روت عن أبي قتادة، وكانت زوجة ابنه عبدالله، في الوضوء من سؤر الهرة، وعنها بنت أختها حميدة بنت عبيد بن رفاعة. (تهذيب التهذيب ج١٢/٤٧٥).

(٣) أبو قتادة الأنصاري السلمي، صاحب رسول الله ، واسمه: الحارث بن ربعي، وقيل: النعمان، وقيل: غير هذا، ابن بلدمة بن خناس السلمي المدني. من مشاهير الصحابة، ورواة الحديث. روى إياس بن سلمه عن أبيه أن النبي ﷺ قال: ((خير فرساننا أبو قتادة)). توفي بالكوفة سنة ٥٤هـ. عن ٧٠سنة. (تهذيب التهذيب ١٢/٢٢٤).

أنظر إليه فقال: أتعجبين يابنة أخي؟ فقلت: نعم، فقال: إن رسول الله قال: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات».

الحجة الثانية: من جهة الفعل، وهو ما روته عائشة رضي الله عنها أن الرسول ﷺ كان يتوضأ بفضلها[1]، وروي أنه أصغى لها الإناء فشربت منه، فوضح بما قررناه هاهنا، أن الهرة فمها وسؤرها طاهران بما أوردناه من الأدلة الشرعية في حقها قولاً وفعلاً، والله أعلم.

التفريع على هذه القاعدة:

الفرع الأول منها: إذا ولغت هرة في ماء قليل و لم يرها قبل ذلك أكلت نجاسة، جاز الوضوء به عند أئمة العترة، وهو قول الشافعي،. ولا يكره ذلك.

والحجة على ذلك: ما قررناه من قبل من جهة القول والفعل فلا وجه لتكريره، وكله دال على طهارتها من غير كراهة فلو كان فيه كراهة لنبه عليه؛ لأنه في موضع الشرع فلا يجوز تأخير البيان عن موضع الحاجة إليه.

وحكي عن أبي حنيفة: أن سؤرها يكره، وكذلك الخيل، وعنده أن سؤر بني آدم وسائر ما يؤكل لحمه طاهر، وسؤرٌ مشكوك فيه وهو سؤر البغال والحمير، وسؤرٌ نجس وهو سؤر السباع كلها.

والحجة على كراهة سؤر الهر: هو أنه من جملة السباع لكونه ذا ناب، لكن القياس: أن يكون نجساً عنده كسائر السباع، فلما خفف الشرع حكمه بالمخالطة والطوفان فيه، لا جرم كان مكروهاً و لم يكن محرماً.

والمختار: ما عول عليه الجماهير من أئمة العترة والفقهاء من طهارتها ولا مزيد على ما أوردناه في ذلك من الأدلة الشرعية، لكنا نقول: الكراهة حكم شرعي فلا بد فيه من دلالة لكونه مقابلاً للمندوب، من جهة أن المندوب: ما جاز تركه والأفضل فعله، والمكروه: ما

(١) يعني بفضل الهرة أو مما شربت الهرة منه، ولفظه: عن عائشة أن النبي ﷺ كان يصغي الإناء للهرة ويتوضأ بفضله. حكاه في جواهر الأخبار وفي أصول الأحكام والشفاء .ا.هـ.

جاز [فعله] والأفضل تركه، والجنس شامل لهما جميعاً، فكما كان الندب لا بد فيه من دلالة، فهكذا حال المكروه من غير فصل، ولا دلالة هناك على كراهة سؤر الهرة.

الانتصار على أبي حنيفة: قال: سؤر السباع نجس.

قلنا: لا نسلم، وقد مر الكلام فيه، وقد أوضحنا كونه طاهراً فأغنى عن الإعادة، ثم إنا إن سلمنا كون السباع نجسة، فالهرة ليست من السباع بنص صاحب الشريعة صلوات الله عليه وعلى آله وسلم، حيث قال: «إنها ليست سبعاً». ثم إن عموم المخالطة بالطوفان قد خفف أمرها في النجاسة فلا وجه لما ادعاه من الكراهة.

الفرع الثاني: إذا افترست الهرة حيواناً فهل ينجس فمها أم لا؟ فالذي ذهب إليه علماء العترة: أنه ينجس، وهذا هو أحد أقوال الشافعي، وله قول ثان: أنه لا ينجس بالافتراس؛ لأنه لا يمكن الاحتراز منها، وقول ثالث: أنها إن غابت ثم رجعت لم ينجس، لجواز طريان الطهارة على فمها، وإن لم تغب فإنه يكون نجساً؛ لأن الأصل هو بقاء نجاسته بالافتراس.

والحجة على ما قاله علماء العترة: هو أن الافتراس متحقق في حقها والنجاسة متحققة فلا معنى لإزالتها بالوهم الصرف.

والمختار: ما عولنا عليه من نجاسة فمها.

والحجة على ذلك: هو أنه إما أن يقال: إنها لم تفترس شيئاً، فقد فرضنا أنها قد افترست، فلا وجه له، لفرض خلافه.

وإما أن يقال: إنها وإن افترست ففمها طاهر. فهذا لا وجه له، لأنا قد تيقنا نجاسة فمها بأكل الميتة فإذاً الحكم بنجاسة فمها هو الوجه، ولأنا لو لم نحكم بنجاسة فمها لأدى إلى طهارة الميتة، ولا قائل بكونها طاهرة.

الانتصار على الشافعي: حيث قال: بأنها لا تنجس؛ لأنه لا يمكن الاحتراز منها.

قلنا: إنكار كونها آكلة للميتة لا سبيل إليه، فبعد ذاك، إما أن يقال: إن الميتة طاهرة،

وهذا لا وجه له، وإما أن يقال: بأن فمها لم ينجس بأكل الميتة، فهذا فاسد أيضاً فإن الميتة نجس وما خالطها فهو نجس أيضاً، وإما أن يقال: بأن فمها قد تنجس خلا أنه يطهر بعد ذلك، فهذا جيد، وسنقرر كيفية طهارته بعد تنجيسه بأكل النجاسة، وفيه تسليم ما قلناه من كون فمها نجساً.

قوله: ينظر، فإن غابت فهو طاهر، وإن لم تغب فهو نجس.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن الأصل: هو تحقق النجاسة بالافتراس فلا يجوز رفع هذا التحقق بالوهم والشك.

وأما ثانياً: فلأن فمها قد وجب كونه نجساً بالحضور، فيجب أيضاً الحكم عليه بالنجاسة مع الغيبة، والجامع بينهما: هو تحقق النجاسة، ولم يعرض ما يزيلها أصلاً.

الفرع الثالث: إذا تقرر كونه نجساً بما قررناه، فبأي شيء تكون طهارته؟ إذ لا سبيل إلى القول ببقاء نجاسته على الاستمرار؛ لأنها من الطوافين والطوافات ولا تنقطع مخالطتها، وكون فمها نجساً بكل حال فيه حرج ومشقة فلا وجه له.

والذي عليه أئمة العترة: أنه يكون طاهراً بالريق؛ لأن ذلك هو الممكن في حقها، وظاهر كلام الشافعي: أنه يطهر حكماً، ولم أعلم أن أحداً من نُظَّار أصحابه ولا من حُذَّاق محصلي مذهبه البغداديين، كالزعفراني الحسن[1] والكرابيسي الحسين وإبراهيم الكلبي، ولا من المصريين، كالمزني وحرملة والبويطي. فالبغداديون يروون أقواله القديمة، والمصريون يروون أقواله الجديدة، وما نقل أحد منهم عنه أنه يطهر بالريق، ولا من أصحابه المتأخرين، كالصباغ والقفال وأبي بكر الحداد، نقل ذلك عنه أيضاً مع تحفظهم على نقل أقواله، وتشددهم في التخريج عليها.

(١) الزعفراني: أبو علي الحسن بن محمد بن الحسين الزعفراني نسبة إلى قرية بقرب بغداد اسمها زعفرانه. كان إماماً في اللغة، وهو أثبت رواية القديم للشافعي، وكان راوية له، وهو الذي يتولى القراءة عليه. مات يوم الإثنين من شهر ربيع الآخر سنة٢٥٩هـ. (تهذيب التهذيب ج٢/٢٧٥، طبقات الفقهاء ١٩١).

والمختار: ما عول عليه علماء العترة من طهارته بالريق، ويدل على ذلك حجتان:

الحجة الأولى: أنا نقول: ليس يخلو الحال في فم الهرة، بعد تحقق النجاسة عليه: إما أن يقال: إنه يطهر بغير سبب، وهذا لا قائل به، فإن أحداً من الفقهاء لم يذهب إلى طهارة الشيء بعد نجاسته لا لأمر من الأمور، وإما أن يقال: إنه يطهر بالغسل، وهذا أيضاً لا قائل به، فإنه لا يعلم أن أحداً أوجب غسل فم الهرة بعد نجاسته، وإما أن يقال: إنه يطهر بالمسح، وهذا إنما يقال به في الأشياء الصقيلة كالسيف والمرآة، فأما ما عداها فلا، وقد مر بيانه، فإذا بطل ما ذكرناه من هذه الأوجه لم يبق إلا أن يقال: إنه يطهر بالريق؛ لأنه هو الذي يمكن أن يقال في حقها بعد بطلان ما ذكرناه.

الحجة الثانية: هو أن الريق مائع فأشبه الماء، ولأن الريق في حقها وحق غيرها من سائر الحيوانات مختص بنوع حدة، ولهذا فإنه يؤثر في زوال الآثار بعض تأثير في تقليلها إذا علقت، فلأجل هذا كان مختصاً بالتطهير في حقها، لما لها في ذلك من مزية الاختصاص؛ ولأنه هو الممكن في حقها، وقد قال تعالى: ﴿**لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسَاً إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾[البقرة:٢٨٦]. ولأنه قد رآه الأفاضل من علماء العترة وغيرهم من فقهاء الأمة، وقد قال عليه السلام: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن».

الانتصار على الشافعي: قال: روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «إنها ليست بنجس». ولم يفصل بين أحوالها في حال افتراسها وعدم افتراسها، وفي هذا دلالة على كونها طاهرة في جميع حالاتها بتقرير الشارع وتصريحه من غير حاجة إلى التأويل.

قلنا: عما أوردوه جوابان:

أما أولاً: فلأنه إنما قال ذلك لسبب، وهو أنه لما دُعي إلى دار فيها كلب فلم يجب، ثم دعي إلى دار فيها هرة فأجاب فقيل له في ذلك، فقال: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات». يعني أنها ليست مثل الكلب في السَّبُعِيَّة، ولم يُرِدْ نفي النجاسة عنها على جهة الإطلاق.

وأما ثانياً: فلأنه إنما أراد أنها ليست نجسة الذات وإنما هي طاهرة، ولأجل ما يعـرض فيها من الطوفان، ولم يُرِد أنها إذا افترست لا ينجس فوها فبطل ما قاله.

قال الشافعي: قال الرسول ﷺ: «إنها من الطوافين عليكم والطوافات». والغرض من ذلك أنها لما كانت البلوى تعظم بها بالمخالطة والطوفان، وأنه لا يمكن حجزها عن البيوت والحجرات والمساكن، فلأجل هذا حكم بطهارتها من أجل ذلك، ولم يفصل فيها بين حال وحال، وفي هذا دلالة على طهارتها.

قلنا: هذا فيه دلالة على ما قلناه من نجاستها؛ لكن الشرع عفا عن تلك النجاسة، لأجل عظم الخلطة بها وملابستها لها في كل حال من حالاتها، فلو استدللنا بهذا على ما يقوله من نجاستها لكنا أسعد حالاً لما ذكرناه.

الفرع الرابع: وإذا قلنا بطهارتها بعد وقوع النجاسة، فهل تقدر طهارة فيها بمدة أو لا تقدر بمدة؟

ولا قائل بعدم المدة إلا من قال: إن فاها لا ينجس مطلقاً، وهوالشافعي، وقـد رددنـا عليه، ولأن القول بطهارة فمها عقيب الافتراس لا وجه له لأمرين:

أما أولاً: فلا بد من تفرقة بين حال الطهارة، وحالة النجاسة، ولا تفرقة إلا بعد مضـي مدة بعد وقوع النجاسة في فمها.

وأما ثانياً: فكيف يقال: بأنه يطهر فوها من غير تقدير مدة؟ ولعل بعض أجزاء الفريسة في فمها وبين أنيابها فكيف يحكم بطهارته من غير مدة تمضي؟ هذا لا وجه له.

وإذا كان لا بد من مدة فكم تكون تلك المدة؟ فيه قولان:

أحدهما: أن تكون المدة ليلة، وهذا هو الذي ذكره المؤيد بالله في كتاب (الزيادات).

ووجهه: هو أن الليلة زمان سكون ودعة واستراحة، ولعابها لا يزال جارياً في هذه المدة، فلهذا كان موجباً لطهارته.

وثانيهما: أن تلك المدة تكون يوماً وليلة، وهذا هو الذي ذكره القاضي أبـو مضـر، تحصيلاً لمذهبه[1].

ووجهه: أنها في اليوم والليلة لا تصبر عن الماء فيهما أصلاً، فإذا شربت أزال الماء تلـك العفونة عن فمها، ورحض ذلك التقذير الذي حصل من أجل الافتراس، وكلا التقديرين لا عثار عليه، خلا أن الليلة هي نص الإمام، واليوم والليلة مخرجان على مذهبه، والنص خير من التخريج وأقوى نفوذاً، لكن التخريج مختص بنوع من الحيطة فلهذا كان سائغاً.

وهل يكون ما ذكرناه من الليلة على النص، أو على اليوم والليلة تخريجاً علـى مذهبـه، تقريباً أو يكون تحديداً؟

فيه احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون على جهة التحديد، وفائدته: إن نقص من الليلة ساعة أو من اليوم والليلة تخريجاً ساعتان، لم يطهر فمها؛ لأن هذا هو فائدة التحديد بالوقوف على حده من غير نقصان كسائر الأمور المحدودة الشرعية.

الاحتمال الثاني: أن يكون ذلك على جهة التقريب، وفائدته: أنه لو نقص من الليلة أو من اليوم والليلة، ساعة واحدة أو نصف ساعة، فإنه غير ضار في الطهارة. والأجود أن ذلك على جهة التقريب؛ لأن الريق يجري من فمها من دون ذلك، فيكون موجبـاً للطهـارة، والله أعلم.

الفرع الخامس: وإذا قلنا بطهارة فم الهرة لأجل ما أوردنا من الأدلة الشـرعية قـولاً وفعلاً، فهل يقاس عليها غيرها مما يشاركها في العلة التي نبه الشرع فيها على أنهـا علـة طهارتها وهي الطوفان حيث قال: ((بأنها من الطوافين عليكم والطوافات)) في حديث أبي قتادة، أو يكون مقصوراً عليها لا يتعداها؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه مقصور عليها لا يتعداها، وهذا المذهب له عندي توجيهان:

---

(١) المؤيد بالله.

التوجيه الأول: أن يكون صادراً من منكري القياس، إما على جهة الإطلاق كداود وطبقته، وإما من جهة من اعترف بأطراف منه وصور قد عددها، ليس هذا منها، كالشيخ أبي هاشم وأبي إسحاق النظام(١)، وأبي عبد الله البصري، فإن هؤلاء قد أنكروا القياس كله إلا أطرافاً منه، فهؤلاء يمكن أن يقولوا: يجب قصر الخطاب على فم الهرة، ولا يقاس عليه غيره من سائر الأفواه، وقد رددنا عليهم هذه المقالة في الكتب الأصولية، من رده مطلقاً ومن اعترف بصور منه، وأوضحنا أنهم لم يصنعوا شيئاً في رد القياس وإنكاره، والبحث في الأصول مخالف للأسرار الفقهية، فلا يمزج أحدهما بالآخر.

التوجيه الثاني: أن يكون صادراً من جهة المعترفين بالقياس، لكنهم قالوا: وإن كنا معترفين بالقياس لَكِنْ فيه مانعان:

أحدهما: أنه خارج عن القياس فلا يجوز القياس عليه كما في الخبر إذا خالف القياس، فكان المانع هو خروجه.

وثانيهما: أن يقال: ليس ببدع في المجاري الشرعية، أن يكون ملحوظاً بحكم لبس ومصلحة لا يشاركه فيه غيره ويكون مخصوصاً به، وعلى هذا تكون معاني القياس فيه غير معقولة ومسالكه مسدودة ومجاريه منحسمة، كما نقوله في العبادات وغيرها مما لا تعقل فيها مخايل المعاني ولا تجري فيها طرق الأشباه، فمن أجل ذلك يكون مقصوراً على محله لأجل الخصوصية التي لا يشاركه فيها غيره، وهذا فاسد فإن الأصل عند المعترفين بالقياس القائلين به: هو جري المعاني المعقولة والأشباه الخاصة على التعدي من محالها إلا لمانع شرعي يمنع من ذلك، ولا مانع هاهنا من قياس الأفواه على فم الهرة بجامع الطوفان فيهم جميعاً كما نقول في سائر المعاني الجارية في جميع معاني الشريعة كلها من المعاوضات وغيرها، فهذا تقرير مذهب هؤلاء الذين قصروه على فم الهرة لا غير.

---

(١) أبو إسحاق النظّام: إبراهم بن سيار النظّام البصري المعتزلي. قال الإمام المهدي في شرح الملل والنحل: قيل: إنه كان لا يكتب ولا يقرأ وقد حفظ التوارة والإنجيل والزبور مع تفسيرها. قال الجاحظ: ما رأيت أحداً أعلم في الفقه والكلام من النظّام. وهو من الطبقة السادسة من المعتزلة. ا.هـ وسمي نظّاماً؛ لأنه كان ينظم الكلام، وقيل: كان ينظم الخرز، توفي سنة بضع وعشرين ومأتين. وهو من ألمع الأعلام الذين يتكرر ذكرهم والاستشهاد بآرائهم في علم الكلام في مؤلفات المعتزلة.

المذهب الثاني: مذهب المُعَدِّين له إلى سائر الأفواه، وهذا هو قول المعترفين بالقياس السالكين لطرقه، وهم علماء الشريعة وأهل الحل والعقد من أئمة العترة وأكثر علماء الأمة، فإنهم جازمون بالتعدية في كل معنى من المعاني المخيلة والأوصاف الشبهية، لا يكيعون عن ذلك إلا لمانع شرعي من بعيد تظهر فيه آثار التحكم التي لا يفهم معناها في الأعداد والتقديرات وغيرها مما تنحسم فيه مسالك الأقيسة ولا تكون جارية فيه، وفم الهرة ليس من هذه المجاري، فلهذا وجب القضاء بالتعدية كما أوضحناه، والله أعلم.

ثم نقول: لأي شيء منعتم من قياس سائر الأفواه على فم الهرة؟ هل كان ذلك لعدم فهم المعنى؟ فهذا خطأ فإن الشارع قد أشار إلى العلة في فم الهرة ونبه عليها بقوله: «إنها من الطوافين عليكم». وإن كان من جهة أن العلة مفهومة لكن منع من ذلك مانع فهذا خطأ أيضاً، فإن المانع لا بد من أن يكون ظاهراً [فأين] ظهوره حتى نتكلم عليه؟ وإلا كان تحكماً فاسداً لا يُعول عليه، فبطل ما قالوه ووجب تعديته إلى سائر الأفواه بجامع الطوفان.

الفرع السادس: إذا وجب تعديته إلى سائر الأفواه كما أوضحناه، فهل يكون ذلك من جهة القياس بالجامع الذي ذكرناه أو يكون على جهة التنصيص؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: وهو الذي عليه أكثر العلماء من أئمة العترة وفقهاء الأمة، وهو أن يكون إلحاق ما عداها من الأفواه بالقياس على الهرة بجامع الطوفان، وذلك لأن فهم العلة قد يكون بالتنصيص كقول الشارع: «حرمت الخمر لشدتها أو لأجل شدتها». وقد تكون بالإيماء كقوله عليه السلام: «إنها من الطوافين عليكم والطوافات». وقوله: «القاتل لا يرث»[1]. وغير ذلك من أنواع التنبيهات على العلل الشرعية، وقد تكون من جهة الاستنباط، فلا تخلو العلة عن إحدى هذه الطرق الثلاث، وطريق تقرير العلة في خبر الهرة قوله ﷺ: «إنها ليست بنجس» ثم علل عدم النجاسة فيها بأنها من الطوافين، فحصل من ذلك أن عدم النجاسة لعلة الطوفان علينا، فمن شاركها في هذه العلة مما يكثر طوفه علينا

(١) سيأتي في المواريث.

مثل كثرة تطوافها، فالنجاسة عنه منتفية، وهذا هو الأصل في تقرير كل علة من العلل الشرعية يجري على ما ذكرناه من غير مخالفة، كالصبيان الصغار، فإن أفواههم تطهر في هذه المدة إذا وقع منهم القيء، وكثيراً ما يسنح في حقهم، وهكذا الحال في الفأرة إذا أكلت العذرة فإن هذه الأفواه تطهر بالريق، إما بعد الليلة أو اليوم كما قاله المؤيد بالله، وإما بمجموعهما كما خرجه أبومضر.

نعم.. طهارة هذه الأفواه بالريق مخالف للقياس من جهة أن القياس أن النجاسة لا تطهر بشيء سوى الماء؛ لأنه هو الأصل في إزالتها، وإن جاء شيء على خلاف ذلك فهو مخالف للقياس، كما أن الأصل في طهارة الحدث ألا يكون إلا بالماء، وما خرج عن ذلك فعلى مخالفة القياس وقد مر بيانه، وإنما قضينا بطهارة الأفواه بالريق على جهة الاستحسان لما ذكرناه من الأدلة الشرعية، والاستحسان معمول به عندنا، وهو أخص من القياس وأقوى في الدلالة على الحكم، وحكي عن الشافعي: إنكاره. والقول به هو قول أئمة العترة، وهو محكي عن أبي حنيفة وأصحابه، وقد أقمنا على صحة القول به البرهان الأصولي، فحصل من مجموع ما ذكرناه هاهنا: أن طهارة الأفواه وإن كان جارياً على مخالفة القياس، لكن أفواه ما عدا الهرة مقيس عليها على جهة الاستحسان.

المذهب الثاني: إلحاق ما عدا فم الهرة من الأفواه ليس على جهة القياس، وذلك يكون على أوجه ثلاثة:

الوجه الأول منها: أن يكون على جهة العموم، وحاصله: دلالة الظهور؛ لأن الحق أن دلالة العموم ليست إلا من جهة الظاهر دون النص؛ لأن العموم ليس نصاً فيما تناوله وإنما هو ظاهر في الدلالة، وتقريره هو أن قوله: «إنها من الطوافين عليكم والطوافات». ولفظ: الطوافين، لفظ العموم؛ لأنه مستغرق بدخول اللام عليه كالمؤمنين والمسلمين، وما كان دلالته من جهة العموم الذي يكون ظاهراً فليس دالاً من جهة القياس وإنما دلالته لفظية، وليس من المعاني في ورد ولا صدر.

الوجه الثاني: أن تكون دلالته من جهة اللفظ بطريق الأَولى، وتقريره: أنه قال في لفظ

الخبر: «إنها من الطوافين». و[كلمة] من هذه للتبعيض، فكأنه قال: إن الطوافين عليكم أفواههم طاهرة والهرة منهم، فمن أجل ذلك حكمنا أن ما عدا الهرة فأفواههم طاهرة من جهة الأَولى؛ لأن ظاهر اللفظ أنهم هم المقصودون به، والهرة إنما دخلت على جهة التبع لا على جهة القصد، وهذا هو مطلوبنا، وما كان داخلاً من جهة الأَولى فليس حاصلاً بالقياس، ولهذا فإنَّا قلنا: إن تحريم الضرب في قوله:﴿فَلاَ تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ﴾[الإسراء:٢٣]. ليس قياساً كما هو قول الأكثر من الأصوليين لما كان مفهوماً من جهة الأَحق والأَولى، وهكذا ما قلناه إذا كان غير الهرة مفهوماً بالمعنى قبل الهرة، فهو من طريق الأحق والأولى.

الوجه الثالث: أن تكون دلالة العلة وطريق إثباتها من جهة التنصيص، وهو قوله: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم». لأن من الأصوليين من قال: إن (إنَّ) المكسورة إذا وجهت على جهة التعليل فهي نص في تقرير التعليل، كقوله عليه السلام: «زملوهم بكلومهم فإنهم يبعثون يوم القيامة»[1]. فهي في الخبر دالة على العلة من جهة النصوصية، وما كان هذا حاله في التنصيص على العلة، فقد قال بعض الأصوليين: إنه لا يُعَدُّ قياساً أصلاً؛ لأجل النص على العلة، فحصل من مجموع ما ذكرناه: أن الحكم بطهارة أفواه ما عدا الهرة ليس من جهة القياس، على التلخيص الذي قررناه.

الفرع السابع: في تقرير المختار من هذه الأقاويل، والحق أن الحكم بطهارة أفواه ما عدا الهرة إنما حصل من جهة الدلالة اللفظية، وهي دلالة الظهور من جهة العموم، إما على جهة الاستواء بينها وبين سائر الطوافين كما في مفردات العموم، وإما على أن ما عداها هو أحق بالدلالة منها من جهة أن التقدير في الخبر: ومن كان طائفاً عليكم ففوه طاهر والهرة من جملتهم، وكلاهما مدلول عليه من جهة اللفظ كما ترى دون القياس ويتأيد هذا الاختيار بإبطال ما سواه.

الانتصار لهذه القاعدة: إنما يكون بتزييف ما وراءها.

قالوا: أي مانع من أن يكون تطهير ما عدا فم الهرة إنما هو حاصل بطريق النص على

(١) سيأتي في كتاب الجنائز.

العلة بقوله: ((إنها من الطوافين عليكم)). وما كان نصاً على العلة فليس من القياس في شيء؟

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنا نقول: الحق عندنا، وهو قول الجماهير من الأصوليين، أن التنصيص على العلة لا يخرجه عن كونه قياساً؛ لأن حقيقة القياس وفائدته أن يكون حكم المسكوت عنه مفهوماً من المنطوق به، وهذا حاصل مع كون العلة منصوصاً عليها، ولهذا فإنه لو قال الشارع (صلوات الله عليه وآله): ((حرمت الخمر)). فإن إلحاق النبيذ بها إنما هو من جهة القياس، وإن كانت العلة منصوصاً عليها لما كان أخذ المسكوت عنه من منطوق به، فحصل من هذا أن التنصيص على العلة لا يخرجه عن كونه قياساً لما قررناه.

وأما ثانياً: فلا نسلم أن قوله: ((إنها من الطوافين عليكم والطوافات)). نص في العلة، وإنما هو تنبيه عليها، وقد زعمه بعض الأصوليين [نصاً] وليس سبباً، بل هو بيان التنبيه على العلة أحق من كونه نصاً عليها، فإن النص على العلة إنما يكون باللام، كقوله: نهيتكم عن هذا لكذا، أو من أجل كذا، أو لأجل كذا، وبالباء كقوله تعالى: ﴿**ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوْا اللهَ وَرَسُوْلَهُ**﴾[الإنفال:١٣]. فأما ما عدا ذلك فإنه يكون دالا على العلة ومرشداً إليها وليس نصاً على العلة، وإنما هو من طريق التنبيه عليها.

قالوا: لم لا يجوز أن تكون العلة حاصلة من جهة التنبيه والإيماء بقوله: ((إنها من الطوافين عليكم))؟

قلنا: ما كان طريق إثبات العلة فيه بالإيماء فهو قياس، وقد قررنا من قبل أن طهارة أفواه ما عدا الهرة ليس من جهة القياس، وإنما هو من جهة الظهور بالعموم.

قالوا: فلم لا يجوز أن تكون طريق إثبات العلة إنما كان من جهة الاستنباط كما قاله أكثر العلماء، وقد حكيناه من قبل؟

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن ما كان حاصلاً بطريق الاستنباط فهو من فن الأقيسة، وقد أوضحنا أن ذلك ليس مأخوذاً من جهة القياس.

وأما ثانياً: فلأنه إنما يصار إلى الاستنباط في الأقيسة إذا انسدت مسالك التنبيهات، وها هنا يمكن أخذ العلة فيه من جهة التنبيه، فلا يجوز التعويل على الاستنباط في ما هذا حاله، فتنخل من مجموع ما ذكرناه أن التعويل في ذلك على العموم والظواهر دون الأقيسة، وهذا الذي اخترناه هو الظاهر من مذهب المؤيد بالله؛ لأنه لم يعول في ذلك على الأقيسة وإنما عول على التنصيص في طهارة ما عدا فم الهرة، فإن كان غرضه بالنصوصية هو الذي أردناه بالظهور من جهة الدلالة اللفظية بطريق العموم فهو المراد، وإن كان غرضه التنصيص على العلة بطريق التعليل فهو من الأقيسة فلا مدخل له هاهنا كما مر تقريره، وإن كان غرضه بالتنصيص أنه منصوص على ذلك بطريق التصريح الذي لا احتمال فيه، فهذا غير حاصل ها هنا فلا يمكن دعواه، والله أعلم.

الفرع الثامن: وإذا افترس الهر حيواناً ثم ولغ في ماء قليل قبل ذهاب اليوم أو الليلة أو مجموعهما، فهل يكون الماء نجساً أم لا؟ فعلى رأي الأكثر من أئمة العترة وهو قول أبي حنيفة وأصحابه والشافعي: أنه يكون نجساً.

والحجة على ذلك: هو أن الماء القليل ينجس باتصال النجاسة به، وإن لم يكن متغيراً بها.

فأما على رأي الإمام القاسم بن إبراهيم وهو المحكي عن مالك، وهو المختار، فإنه يُنظر في حال الماء، فإن تغير بالولوغ فإنه يكون نجساً، وإن لم يتغير بالولوغ فإنه يكون طاهراً.

والحجة على ذلك: قوله عليه السلام «خلق الماء طهوراً لا ينجسه إلا ما غير ريحه أو لونه». وقد قررنا هذه المسألة فيما سبق فأغنى عن التكرير.

مسألة: والبئر إذا وقعت فيها نجاسة نظرت، فإن غيرت النجاسة أوصاف الماء من طعم أو لون أو ريح، كانت نجسة، وإن لم تغير شيئاً من أوصافه فهل يكون ماؤها طاهراً أو نجساً؟ فيه تردد بين العلماء، وحاصل الأمر فيه أنه يُنظر فيه، فإن كان الماء قليلاً فإنه يكون نجساً وإن كان كثيراً فهل يجب فيه النزح أم لا؟ فيه نزاع، فمنهم من أوجب نزح البئر، ومنهم من لم يوجبه.

التفريع على هذه القاعدة:

واعلم أن ظهور أسرار هذه المسألة وبيان فوائدها لا تحصل إلا ببيان فروعها، ونحن نذكرها ونفصل ما تشتمل عليه:

الفرع الأول منها: أن ماء البئر إذا كان كثيراً وتغيرت أوصافه أو بعضها فإنه يكون نجساً، وهذا نحو أن تقع فيه فأرة فتموت ويتمعط[1] شعرها ويتمزق فيه جلدها فيحصل فيه التغير بسبب ذلك. والذي ذهب إليه أئمة العترة وعلماء الأمة وفقهاؤها، أن البئر متى ظهرت عليها النجاسة بتغير أوصاف الماء فإنها تكون نجسة، وإن كان الماء كثيراً غامراً، ولا يعرف فيه خلاف.

والحجة على ذلك: ما روى أبو سعيد الخدري في بئر بضاعة، قال: سمعت رسول الله يقول، وقد قيل له: إنه يُستسقى لك من بئر بضاعة، وهي تلقى فيها لحوم الكلاب والمحائض وعذر الناس، والعذر: جمع عذرة، وهو ما يخرج من بطون بني آدم، فقال رسول الله : ((إن الماء طهور لا ينجسه شيء))[2] وسمعت في سنن أبي داود، قال أبو داود[3] رحمه الله

---

(١) معط: بميم وعين مهملة فطاء مهملة، نتف (الشَّعَرَ). ا.هـ قاموس. ملخصاً.

(٢) تقدم، ولفظه حكاه المؤيد بالله في (شرح التجريد)، والشافعي وأحمد وأصحاب السنن والحاكم والدارقطني والبيهقي من حديث أبي سعيد الخدري قال: قيل: يا رسول الله أنتوضأ من بئر بضاعة وهي بئر يلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن؟ فقال (ص): ((إن الماء طهور لا ينجسه شيء)). واللفظ للترمذي، وقال: حديث حسن غريب، وجوده أبو أسامة، وصححه أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وابن حزم كذا في (التلخيص)، وقال فيه: وقد جزم الشافعي بأن بئر بضاعة كانت لا تتغير بإلقاء النجاسات لكثرة مائها. ا.هـ ملخصاً من (الروض).

(٣) سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير أبو داود الأزدي السجستاني، صاحب السنن، عالم في الحديث، رحل وطوف، وجمع وصنف، وكتب عن أمم، ولد سنة ٢٠٢هـ، ومات سنة ٢٧٥هـ. (تاريخ بغداد ج٩/٧٥، تهذيب التهذيب).

تعالى: سألت قَيّم بئر بضاعة: كم عمقها؟ فقلت له: أكثر ما يكون فيها؟ قال: إلى العانة. قلت: فإذا نقص؟ قال: إلى العورة. يعني المغلظة من الرجل والمرأة، وذلك أسفل من العانة بقليل. قال أبوداود: وقدرت بئر بضاعة برداء لي مددته عليها ثم ذرعته فإذا عرضها ستة أذرع، وسألت الذي فتح لي باب البستان فأدخلني إليه: هل غُيِّر بناؤها عما كانت عليه؟ فقال: لا. ورأيت فيها ماء متغير اللون. وفي حديث آخر: «خلق الماء طهوراً لا ينجسه إلا ما غير ريحه أو طعمه». وأكثر الأحاديث التي سمعناها ليس فيها ذكر اللون، وقد ذكر في بعضها، فإن ذكر فعلى جهة الإيضاح والبيان، وإن لم يذكر فعلى إرادة التعبد بالقياس، فيكون لا حقاً بالطعم والرائحة في حكم التنجيس لكونه في معناها من جهة القياس النظري، كما نقوله في سائر الأشياء المسكوت عنها من أجل ذلك، وما قاله أبوداود في تغير لون بئر بضاعة، إنما كان لطول المكث لا من أجل النجاسة المتصلة بها، فإن ذلك يكون منجساً لها بلا خلاف فيه.

فحصل من مجموع ما ذكرناه: أن جميع الأحاديث الواردة في الماء، فإنها دالة ومشعرة على تنجيسه باتصال النجاسة به مهما غيرت أوصافه أو واحداً منها سواء في ذلك كثيره وقليله، وقد قدمنا في باب المياه ما فيه كفاية، وكلامنا هاهنا إنما هو في تطهير الآبار عند اتصال النجاسة بها.

الفرع الثاني: في كيفية تطهير البئر بنزحها عند تنجسها بوقوع الميتة فيها، فالنزح لمائها مطهر لها لا محالة وهو مشروع، لما روي عن أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) أنه أمر بنزح الماء من بئر بضاعة لما وقعت فيها الفأرة.

وحجة أخرى: وهو ما روي عن ابن عباس وابن الزبير[1] (رضي الله عنهما) «أن رجلاً حبشياً لما وقع في زمزم فمات فيها فأمرا بنزحها». ووجوب النزح إنما كان مشروعاً من أجل كونه متغيراً بالنجاسة، فأما إذا لم يكن متغيراً فسنقرر الخلاف فيه ونذكر حكمه، ولأن

(١) هو عبدالله بن الزبير بن العوام بن خويلد، أول مولود في الإسلام بعد الهجرة، بويع له بالخلافة في مكة. قال الشيرازي: ولا يبايع على الخلافة إلا فقيه، مجتهد، وكان قد دعا إلى نفسه أيام عبدالملك بن مروان فسلط الحجاج عامله على البصرة فقاتله وقتله وصلبه في مكة سنة ٧٣هـ، أمه الصحابية أسماء بنت أبي بكر (ذات النطاقين).

النجاسة إنما تعلقت بالماء لما كان متغيراً فإذا نزح زال ما كان نجساً وخلفه مـــاء طـــاهر، فلأجل ذلك كان النزح مشروعاً في الآبار لما يرجى من طهارته بنبوع ماء طـــاهر غـــيره، بخلاف غيرها من الأمواء الراكدة كامبُرُك، فإنها إذا تنجست فلا فائدة في نزحها لطهارتها إذ لا يخلفها ما يطهرها كما في الآبار، ولكن يرجى زوال ذلك عنها بهبـــوب الريـــح أو بحصول المكاثرة فيها بالسيول إذا وردت عليها، فالشرط المعتبر في طهارة البئر بالنزح، هـــو تكرره بالدلاء والقصاع والكيزان وما شاكلها، حتى يذهب ما ظهـــر عليـــه مـــن تلـــك الأوصاف كلها؛ لأن ذلك هو الأمارة في نجاسته فلابد من نزحه حتى تذهب كلها، فيكون طاهراً بعد ذلك لزوال النجاسة عنه، ويكرر النزح مرة ثانية وثالثة، ولا سبيل إلى الحكـــم بطهارة البئر ومائها إلا بالنزح المذهِبِ للنجاسة، فإن لم تزل الرائحة، وما في حكمها مـــن اللون والطعم مع بلوغ الغاية والاستقصاء في نزحها، وجب العدول عنها إلى التيمـــم إذا لم يوجد ماء غيرها؛ لأن النجاسة فيها باقية فلا وجه يبيح استعمالها مع تحقق بقـــاء النجاســـة فيها، ولأن للطهارة بالماء بدلاً فلا حاجة إلى التضمخ بهذه النجاسة وبدلها ممكن، ولأنه إذا وجب العدول إلى التيمم مع طهارته فالعدول هاهنا أوجب مع كونه نجساً.

وهل يشترط في طهارة البئر أن يغلب الماء النازح لقوة نبعه أم لا؟ والظاهر مـــن كـــلام الشيخ علي بن الخليل والقاضي أبي مضر (رحمهما الله تعالى) اشتراطه؛ لأنهما قالا: والبـــئر إذا ظهر على مائها ما غير ريحه أو لونه أوطعمه لم يطهر إلا بمجموع شرطين:

أحدهما: ذهاب هذه الأوصاف كلها من الريح والطعم واللون.

الثاني: أن يغلب الماء النازح لقوة نبعه.

والمختار: أنه لا يحتاج إلى الشرط الثاني، وأن التعويل إنما هو على الشرط الأول، فبزوال الأوصاف يكون التطهير، وببقائها تكون النجاسة من غير حاجة إلى غيره، وإليـــه تشـــير الظواهر الشرعية في نجاسة الماء وطهارته كما قررناه من قبل.

الانتصار: يكون ببيان ضعف ما قالاه، وهو أن النزح واجب لا خلاف فيه بين أئمـــة العترة وفقهاء الأمة لا خلاف فيه فيما ظهرت عليه النجاسة، لكن ما ذكراه فيه نظر مـــن

جهة المعنى.

فنقول: أما الشرط الأول: وهو النزح حتى تذهب الأوصاف كلهـــا، فهـــو جيـــد لا غبار عليه.

وأما الشرط الثاني: وهو أن يغلب الماء النازح لقوة نبعه، فلا فائدة فيه؛ لأن الاعتماد في تطهير البئر إنما هو على ذهاب هذه الأوصاف الثلاثة، فبعد ذلك إما أن تكون زائلة بالنزح كلها، فالبئر تكون طاهرة، سواء غلب الماء النازح أو لم يغلب، فلا عبرة به، وإما أن تكون باقية فالبئر نجس سواء غلب الماء النازح أو لم يكن غالباً له، فإذاً لا تعويل على الشرط الثاني لما ذكرناه، وأيضاً فلأنهما قد حققا في آخر كلامهما مع زوال التغير اشتراط غلبـــة المـــاء النازح لأنهما قالا: فإن لم تزل الرائحة وما في حكمها فوجب نزح الماء ثانية وثالثة أو أكثر حتى تزول، فإذا زالت وغلب الماء النازح أو لم يغلبه ونزل إلى قرارها ونـــزح بالقصـــاع ونحوها، طهرت البئر وجوانبها.

ثم نقول: إذا كنا قد فرضنا أن النجاسة ظاهرة على الماء بتغيير أحد أوصافه أو كلهـــا، فليت شعري ما فائدة اشتراط كون الماء غالباً للنازح أو غير غالب؟ فإذاً الاعتماد إنما هـــو على زوال الأوصاف أو بقائها في تنجيس ماء البئر وتطهيره من غير أمر وراءه، وفي الـــنزح إذا لم تظهر النجاسة على الماء، كلام في اشتراطه وعدم اشتراطه، ســـنوضحه بعـــد هـــذا بمعونة الله تعالى، فإذا زالت الأوصاف بالنزح وتجدد ماء طاهر في البـــئر وجـــب الحكـــم بطهارته؛ لأنه قد عاد إلى أصل الخلقة في التطهير بزوال أثر النجاسة، لقول ﷺ: ((الماء لا يجنب)). وفي حديث آخر: ((الماء لا ينجس)). إلى غير ذلك من الأحاديث الدالـــة علـــى طهارة الماء ما لم يتغير شيء من أوصافه، ولا يجب غسل الدلاء والقصاع لانغماسها في الماء الطاهر وزوال أثر الماء النجس عنها، ولا ما لاقى الماء النجس من أطراف الأرشية لزوالـــه بالماء الطاهر، فأما وسط الرشا إذا كان قد أصابه من الماء الأول شيء فإنه يجـــب غســـله، لكونه صار نجساً و لم يخالط الماء الطاهر لبعده عنه، فأما ما ترشش من رأس البئر من المـــاء النجس، فقد قال أصحابنا: إنه يجب غسله؛ لأن الماء النجس قد لاقاه، والمـــاء الطـــاهر لم

يصبه، فلهذا توجه غسله، وهذا يجب أن ينظر فيه، فإن كان باقياً على التغير فيما ذكرناه من الأوصاف الثلاثة أو في بعضها، فإنه يجب غسله؛ لأنه باق على النجاسة، وإن كان عند انفصاله من البئر زالت تلك الأوصاف كلها فهو طاهر لا يحتاج إلى غسل؛ لأنه ربما كان التغير لازماً له قبل الإنفصال من ماء البئر، فلما انفصل عنها زالت عنه بالكلّيّة، فلهذا كان طاهراً. وقد أسلفنا من قبل أن الماء إذا تنجس بتغير أوصافه ثم ز ل تغيره بالريح فإنه يكون طاهراً، فهكذا إذا زالت بالانفصال من غير تفرقة بينهما.

الفرع الثالث: في ماء البئر إذا كانت النجاسة غير ظاهرة عليه وكان قليلاً، فمتى كان على هذه الصفة، فهل ينجس ويجب نزحه أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يجب نزحه وهذا هو رأي الأكثر من أئمة العترة، كزيد بن علي والناصر والهادي، والمنصور بالله، والمؤيد بالله، والسيدين: أبي العباس وأبي طالب، وهو محكي عن أبي حنيفة والشافعي.

والحجة على ذلك: هو أن الماء إذا كان قليلاً في البئر، فالنجاسة إذا وقعت عليه فإنه يصير نجساً لما كان قليلاً، ومن مذهب هؤلاء أن القليل من الماء يكون نجساً وإن لم يكن متغيراً كما مر بيانه في المياه، فإذا صار نجساً وجب نزحه لنجاسته كالماء إذا ظهرت عليه النجاسة وغيرت أوصافه، فإذا صار كله نجساً فإن البئر لا تطهر إلا بنزحه، فإن لم يكن الماء غالباً للنازح فإنه يجب النزول إلى قرار البئر لإحصائه لما كان نجساً كله، وإن غلب الماء النازح وجب نزحه حتى يكون الماء غالباً، فصار النزح واجباً عند غلبة الماء النازح، فلتحصل غلبة الظن بإزالة ما كان قد تنجس بوقوع النجاسة فيه، وعند عدم الغلبة أيضاً؛ لأنه صار نجساً كله لقلته، والنزح كما هو واجب هاهنا فهو في الأول أوجب من جهة أن نجاسة البئر إذا لم تظهر على مائها النجاسة مختلف فيه، وإذا ظهرت عليه فهو مجمع على نجاسته، إذ لا قائل بخلاف ذلك. واعتبار كون الماء غالباً للنازح أو غير غالب هاهنا له وجه معقول؛ لأنا فرضنا هاهنا أن الماء قليل فهو نجس، فإن لم يغلب الماء فلابد من إزالته كله؛ لأنه نجس ولا مانع من زواله، وإن غلب فقد طهر ماء البئر بتجدد الماء الطاهر الذي غلب،

فلهذا لم يكن بد من اعتبار كون الماء غالباً أو غير غالب؛ إذ لا معيار هاهنا للتطهير والتنجيس إلا النزح وعدمه، بخلاف ما ظهرت عليه آثار النجاسة فإن معيار التطهير والتنجيس فيه هو ظهور الأوصاف وعدمها، من غير حاجة إلى معرفة كون الماء غالباً أو غير غالب، فإذا حصل بالنزح معرفة ذهاب الأوصاف أو ثبوتها كان كافياً، ولا حاجة إلى غيره فافترقا. وكما وجب ما ذكرناه في الماء القليل الذي عُلمت قلته فهكذا الحال فيما لا يُعلم حاله في القلة والكثرة؛ لأن القلة هي الأصل والكثرة لا بد فيها من دليل منفصل، ولأن إلحاق ما التبس حاله بحكم القليل، فيه نوع من الاحتياط، وهو الحكم بنجاسته والامتناع منه، فلهذا جعلوا حكمه حكم القليل.

المذهب الثاني: أنه طاهر ولا يجب نزحه، وهذا هو المحكي عن الإمام القاسم بن إبراهيم، وهو قول مالك.

والحجة على ذلك: ما حكيناه من ظواهر الأخبار الواردة في المياه كحديث أبي سعيد الخدري بقوله عليه الصلاة السلام: «خلق الماء طهوراً» وحديث ابن عباس بقوله عليه الصلاة السلام: «الماء لا يخبث». وغير ذلك من الأخبار الدالة على أن الماء لا ينجس إلا بأن يكون متغيراً بالنجاسة. وروى محمد بن منصور [المرادي] في جامعه[1] قال: حضرت القاسم بن إبراهيم وكان يستسقى له من بئر كان يتوضأ منها، فأصابوا فيها حمامة ميتة. فأُعلم بذلك القاسم فقال لغلمانه: انظروا هل تغير منها طعم أو ريح؟ فنظروا فلم يروا تغيراً فتوضأ منها ولم ينزح منها شيئاً.

والمختار: ما عول عليه القاسم بن إبراهيم، وهو متفرع على أن الماء القليل لا ينجس بوقوع النجاسة عليه إلا أن تكون مغيرةً له.

والحجة على ذلك: ما أسلفناه من قبل من الأحاديث، فإنها دالة على أن الماء لا يكون نجساً إلى بأن تغيره النجاسة، فإذا كان ماء البئر قليلاً أو لا يعلم حاله في القلة والكثرة ولم يكن متغيراً بوقوع النجاسة عليه فإنه يكون طاهراً لا محالة إذ لا وجه يقتضي نجاسته، فإذا

(١) مجموع في الحديث والفقه.

كان طاهراً فلا فائدة في نزح البئر؛ لأن النزح إنما يكون لتطهير الماء بزوال ما ينجس من الماء بالتغير، فإذا كان لا تظهر عليه نجاسة فلا فائدة عند ذلك في نزحه، فلا جرم قضينا بطهارته وبطلان نزحه.

الانتصار: يكون بإبطال ما اعتمدوا عليه.

قالوا: قد أسلفنا في باب المياه أن الماء إذا كان قليلاً فإنه ينجس بوقوع النجاسة عليه وإن لم يكن متغيراً، وماء البئر منه عند قلته فيجب القضاء بكونه نجساً وإن لم يتغير.

قلنا: وقد تكلمنا على ما ذكرتموه في باب المياه، وقررنا أن الماء لا ينجس إلا بالتغير قليلاً كان أو كثيراً، وإليه تشير ظواهر الأخبار، فأغنى عن التكرير والإعادة.

قالوا: روي عن أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) أنه قال: إذا سقطت الفأرة أو الدابة في البئر فإنك تنزحها حتى يغلبك الماء.

قلنا: هذا محمول على أن الماء قد تغير بوقوع الحيوان فيه، وهو الغالب من حال أمواء الآبار وليس كلامنا فيما ظهرت عليه النجاسة فإنه محل اتفاق، ولكن الخلاف والنزاع فيما لم تظهر عليه نجاسة فإنه لا فائدة في النزح ولا جدوى، وأيضاً فإنا نتأول أمره بالنزح على أنه قد بقي من شعر الحيوان المتمعط وجلده المتمزق على ظهر الماء من غير أن يكون مغيراً له، فلهذا أمر بنزحه لإزالته عن البئر وتنزهاً عن عفونته لا أنه واجب، فإن الوجوب إنما يكون عند نجاسة الماء، وإنما كان ذلك على جهة الاستحباب والتطهير.

قالوا: روي عن ابن الزبير وابن عباس (رضي الله عنهما) أن رجلاً حبشياً وقع في بئر زمزم فأمرا بنزح مائها، فجعل الماء لا ينقطع فنظرا فإذا هي عين تجري من قبل الحجر الأسود.

قلنا: وكذلك نقول، فإنهما إنما أمرا بالنزح وأوجباه لما تغير الماء بوقوع الآدمي عليه، وهذا هو الغالب فإنه إذا وقع [وظل] فيها حتى تقطعت أوصاله بالماء، فإنه يؤثر في تنجيس الماء فلهذا أمرا بنزحه للتطهير مما ظهر عليه من آثار الميتة، فلما تحققا زوال ما ظهر على

الماء وأن الماء لا يمكن إزالته بالكلية فقالا: حسبكم، يريدان من النزح، فإن فيه كفاية لما زالت العفونة عن الماء بما قد استوعبوا من نزح مائها.

قالوا: بم تنكرون على من يقول: النزح تعبد لا يعقل معناه من جهة الشرع كسائر التعبدات التي لا تعقل معانيها، فلهذا وجب سواء كان الماء متغيراً أو غير متغير؟

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن الأصل فيما ورد عن الله تعالى أو عن الرسول أن تكون معانيه معقولة، ولهذا ورد التعبد بالقياس في ألفاظهما لما كانت معانيهما معقولة مفهومة المقاصد والأغراض.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا أن ما ذكرتموه من النزح وارد على جهة التعبد الذي لا يعقل معناه، فليت شعري ماهو الضابط لوجوبه؟ هل كل واقع في البئر؟ فأوجبوه في الحجر والعود، أو كل حيوان؟ فأوجبوه في الزنبور والذبابة والنحلة والخنفساة أو يكون الضابط للنزح: هو ما كان مغيراً للماء فيوجب النزح لإزالة ما لحقه من التغير، فهذا جيد لا عثار عليه وعند هذا يكون معقول المعنى، فلا وجه لقولكم: إنه وارد على جهة التعبد الذي لا يعقل معناه. وعلى هذا يفترق الحال بين كونه مغيراً وغير مغير، فإن كان مغيراً وجب النزح، وإن كان غير مغير فلا فائدة في إيجاب النزح، وفي ذلك صحة ما نقوله من أن الماء إذا كان قليلاً لم ينجس ولا يجب نزحه إذا لم يتغير.

الفرع الرابع: في حكم ماء البئر إذا لم تكن النجاسة ظاهرة عليه وكان كثيراً، فهل يجب الحكم بنجاسة ماء البئر إذا كان على هذه الصفة ويجب نزحه أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يكون طاهراً ولا يجب نزحه، وهذا هو رأي الإمام القاسم، والناصر، والهادي، والمنصور بالله، وغيرهم من علماء العترة، وهو الأقوى على رأي المؤيد بالله.

والحجة على ذلك: هو أن الماء إذا كان كثيراً فلا يفترق الحال بين ماء البئر وغيرها من

سائر الأمواء من البرك والمدود[1] في أنه لا ينجسه إلا ما غير ريحه أو طعمه، وإليـــه تشـــير ظواهر الأحاديث التي رويناها.

وهل ينجس المجاور أو لا ينجس؛ وإذا قلنا بنجاسة المجاورة فهل ينجس المجـــــاور الأول والثاني، أو لا يكون [نجساً] إلا المجاور الأول؟ فيه تردد ونزاع بين العلماء وقد قدمنـــــاه في باب [المياه]، وقدمنا المختار في ذلك فأغنى عن الإعادة.

المذهب الثاني: أن الماء وإن كان كثيراً في الآبار، فإنه يحكم بنجاسته ويجب نزحه، وهذا هو رأي زيد بن علي، ومحكي عن أبي حنيفة، وحَصَّلَهُ بعض فقهاء المؤيد بالله على مذهبه.

والحجة على ذلك: هو أن ماء الآبار مخالف لغيرها مع الكثرة، والأدلة التي دلت علـــى وجوب النزح من جهة الصحابة والتابعين لم تفصل بين أن يكون متغيراً بالنجاسة أو غـــير متغير، فإنه ينجس جميعه ويجب نزحه وإن لم تظهر عليه النجاسة، بأحد أمور ثلاثة:

أحدها: أن يكون النجس الواقع عليه مائعاً.

وثانيها: أن يكون جامداً خلا أنه تفسخ فيه.

وثالثها: أن يكون جامداً إلا أنه ثقيل يبلغ إلى أسفل البئر كالإنسان ونحوه.

فإن لم يوجد شيء من هذه الأمور الثلاثة وجب أن ينزح شيء من الماء على قدر عظم النجاسة وخفتها، فإن كانت فأرة أو عصفوراً أو ما أشبه ذلك ما لم يبلـــغ حـــد الحمامـــة والدجاجة، فإنه ينزح منها عشرون دلواً، فإن بلغ حد الحمامة والدجاجة فإنه ينزح منهـــــا أربعون .. خمسون .. ستون دلواً، وكذلك ما جاوز قليـــلاً مـــا لم يبلـــغ حـــد الجـــدي والإنسان، فإن بلغ حد الجدي والإنسان، نزح جميع ماء البئر. ومن أوجـــب الـــنزح فإنـــه يوجب نجاسة المجاور الأول دون الثاني أو هما جميعاً، ومن لا يوجب النزح، منهـــــم مـــن أوجب تنجيس المجاور ومنهم من منع ذلك. وقد فصلنا حقيقة الكلام في المجاورة فيما مر.

والمختار: ما عول عليه الجماهير من علماء العترة، من أن الماء إذا كان كثيراً فإنه محكوم

---

(١) المد: السيل. وارتفاع النهار... إلخ. ا.هـ. قاموس.

عليه بالطهارة وأنه غير مفتقر إلى النزح.

والحجة على ذلك: أما الحكم بطهارته، فلأن تعويل الشرع في ذلك إنما هو على عدم تغيره، وما هذا حاله فليس متغيراً؛ لأن كلامنا إنما هو إذا لم يكن متغيراً بالنجاسة، فلأجل هذا حكمنا عليه بكونه طاهراً، وأما النزح فلأن تعويل الشرع عليه إنما هو لتطهير البئر، ولا شك أن الماء إذا كان غير متغير، فهو طاهر. فإذاً لا حاجة إلى النزح، وهذا الذي اخترناه، هو الذي يأتي على أصول المؤيد بالله ويقتضيه مذهبه.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم.

قالوا: الظاهر من عمل الصحابة وعلماء التابعين، إيجاب النزح كما حكيناه عن أمير المؤمنين، وابن عمر، وابن الزبير، وليس وجوبه إلا لأجل نجاسة ماء البئر وإن لم يكن متغيراً، وفي هذا دلالة على صحة ما نقول من الأمرين جميعاً، نجاسة الماء وإيجاب النزح.

قلنا: ليس من جهة الصحابة والتابعين تصريح بأنهم نزحوا من غير تغير فيكون حجة لكم، وإنما الظاهر أنهم لا ينزحون إلا لأجل طهارة البئر والماء، وهذا إنما يكون مع نجاسة الماء فيكون النزح مطهراً له، وأقوى أمارة في ذلك أنهم لا محالة يقرع مسامعهم ما ورد من الأحاديث النبوية، على أن الماء لا ينجس إلا مع التغير. فلأجل هذا قضينا بأن إيجابهم النزح إذا كان هناك تغير، فأما إذا كان لا تغير هناك فلا وجه للنزح فبطل ما توهموه.

قالوا: تلك الأمور الثلاثة توجب نجاسة الماء من غير تغير، فلأجل هذا حكمنا بنجاسته وإن لم يكن متغيراً فأوجبنا النزح لذلك.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن الحكم على الماء بكونه نجساً مع كثرته وأن النجاسة لم تكن ظاهرة عليه تحكم لا مستند له ولا دلالة عليه، والشرع إنما دل على نجاسة الماء إما بتغيره بالنجاسة إذا كان كثيراً أو قليلاً، أو بوقوع النجاسة فيه مع قلته وإن لم تظهر عليه، فأما إذا كان كثيراً ولم تظهر النجاسة عليه فلا دلالة من جهة الشرع على نجاسته.

وأما ثانياً: فلأنه إذا جاز الحكم على ماء البئر بالنجاسة وإن لم تكن ظاهرةً عليه، جاز الحكم على الماء في غير البئر، فيلزم في البحر إذا حصلت فيه أحد هذه الأمور الثلاثة، أن يكون نجساً ولا قائل به. وهكذا القول في البركة العظيمة، لأنكم إذا حكمتم بنجاسة الآبار من غير تغير في مائها لزم في البحر مثله من غير تفرقة بينهما.

قالوا: كيف نحكم على ماء البئر بالطهارة مع وقوع أحد هذه الأمور الثلاثة فيها وكل واحد منها مؤذن بالاختلاط والامتزاج؟

قلنا: ليس التعجب من هذا، إنما التعجب من الحكم عليه بالنجاسة من غير أمارة، لأن الأمارة التي أشار إليها الشرع إنما هي[1] التغير بالنجاسة، وها هنا لا تغير، أو يكون الماء قليلاً فلا يقوى على حمل النجاسة كما قال به أكثر العلماء، فأما الحكم على النجاسة من غير هذين الأمرين فلا وجه له.

قالوا: فإن لم يوجد واحد من هذه الأشياء الثلاثة وجب أن ينزح شيء من الماء على قدر عظم النجاسة وخفتها، فإن كانت فأرة أو عصفوراً أو ما أشبه ذلك إلى آخر ما ذكروه من تقديرات الحيوانات الواقعة، كما قررناه عنهم في الاحتجاج لهم.

قلنا: عما ذكروه أجوبة ثلاثة:

أما أولاً: فلأن ما ذكروه مبني على وجوب النزح فيما لم يكن متغيراً بالنجاسة، وهذا قد أفسدناه من قبل.

وأما ثانياً: فلأن هذه التقديرات في الدلاء المنزوحة من العشرين والأربعين والخمسين والستين دلواً، ليس يخلو الحال فيها، إما أن توجبوها مع القول بنجاسة الماء، أو مع القول بطهارته، أو مع القول بنجاسة بعضه دون بعض، فإن كان مع القول بنجاسة الماء كله فلا وجه له؛ لأن نجاسة الماء كله إنما تكون مع تلك الأمور الثلاثة التي ذكرتموها وليس هذا منها، وإما أن يكون مع القول بطهارة الماء كله فهو فاسد أيضاً، لأن الماء إذا كان طاهراً

---

(١) في الأصل: إنما هو.

فلا حاجة إلى إيجاب النزح منه؛ لأن النزح إنما يجب تطهيراً للماء فإذا كان طاهراً فلا حاجة إلى التطهير، وإما أن يكون مع القول بأن بعضه طاهر دون بعض فهذا الحكم لا أصل لـــه؛ لأنه ماء واحد، فلا وجه لكون بعضه نجساً دون بعض مع ذهاب التغير عنه.

وأما ثالثاً: فلأنا لا نرى أكيس من دلوكم هذا، حيث ميز الطاهر عن النجس، فـــأزال النجس وترك الطاهر، مع أنه ماء واحد في موضع واحد، ثم نقول: معاشر فقهاء الحنفيـــة، أخبرونا عن هذا التقديرات من الدلاء بالعشرين والخمسين والأربعين إلى غير ذلـــك مـــن العدديات التي اقترحتموها، هل كانت بنص من الله تعالى أو من جهة رسوله؟ فأظهروهـــا حتى نساعدكم عليها، فلا حاجة بنا إلى مخالفة أمر الله تعالى وأمر رسوله، وإن كانت بنظرٍ في أمارات شرعية فأوضحوا تلك الأمارات لننظر فيها، فإن كانت صحيحة اتبعناهـــا، وإن كانت فاسدة أبطلناها و لم يكن عليها اعتماد، وإن كان ذلك على حسب هذه الحيوانـــات الواقعة في البئر فهذا فاسد أيضاً، فإنكم قدرتم في الفأرة والعصفورة عشرين دلواً، والفـــأرة أكبر من العصفور وهما في النزح على سواء، ثم قدرتم في الحمامـــة والدجاجـــة خمســـين أو ستين، وهما مختلفان في الكبر والحجم. ثم إنكم سويتم بين الجدي والإنسان وأحدهمـــا مخالف للآخر في الكبر والصغر، ثم قلتم إنه ينزح معهما ماء البئر كله لكونه صار نجساً بهما من دون تقدير في النزح وهما متقاربان في القدر، ثم نقول: قد أوجبتـــم الـــنزح بـــالدلاء واحتكمتم هذا الاحتكام من غير أمارة ولا دلالة شرعية، فأخبرونا عن مقدار هذا الدلـــو، فإن الدلاء في أنفسها متفاوته وبعضها يسع رطلاً من الماء، وبعضها عشرة، وبعضها عشرين وخمسين ومائة، فعلى أيها تعولون وبأيها تقدرون ما قدرتم من النزح؟ فما هذا حاله مع ما فيه من الاحتكام من غير دلالة، فهو رد إلى عماية وجهالة في التقدير لا يعلم حالها.

فحصل من مجموع ما ذكرناه أنهم لم يصنعوا شيئاً في هذه التحكمات من غير أمـــارة يعتمد عليها، ولا تقرير دلالة يستند إليها، وأعرضوا عما ذكره الشارع ﷺ، وأشار إليـــه من تعليق نجاسة الماء بتغيره، وتعليق طهارته بعدم تَغَيُّرِهِ، فلأجـــل هـــذا وقعـــوا في هـــذه التحكمات التي ليس عليها دلالة. والله أعلم.

الفرع الخامس: في كيفية طهارة البئر بنضوب الماء عنها، إذا وقعت في البئر نجاسة فلم

تزل عنها حتى نضب ماؤها كالبول والخمر والسرقين وغير ذلك من أنـــواع النجاســات العينية، ثم نبع بعده ماء آخر فهل يفتقر إلى النزح أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنها تفتقر إلى النزح، وهذا شيء يحكى عن أبي يوسف.

والحجة على ذلك: هو أن البئر إذا وقعت فيها نجاسة فقد دل الشرع على أن طهارتها متعلقة بالنزح، ولأن النجاسة قد اتصلت بماء البئر فيجب نزحها كما لو لم ينضب ماؤهـــا، فلا بد من النزح وتصير البئر طاهرة.

المذهب الثاني: أنها لا تفتقر إلى النزح، وهذا شيء محكي عن محمد بن الحسن الشيباني.

والحجة على ذلك: هو أن طهارة البئر مشروطة بذهاب ما فيها من الماء النجس، فإذا ذهب ذلك بالجفاف صار كأنه ذهب بالنزح.

والمختار في ذلك: تفصيل نشير إليه يكون صالحاً لأن يكون مذهباً لأئمة العـــترة، لمـــا كانت المسألة غير منصوصة لهم، وحاصله أنا نقول: إذا نضب الماء عن البئر وبقيت النجاسة ثم نبع الماء عقيب نضوبها وهي حاصلة في البئر، فليس يخلو الحال عند نبوع الماء، إمـــا أن يتغير بما بقي من النجاسة أو لا يتغير، فإن كان متغيراً فهو نجس لقوله عليه السلام: «خلق الماء طهوراً لا ينجسه إلا ما غير لونه أو ريحه أو طعمه». وإن كان غير متغير بهـــا فهـــو طاهر، لقوله عليه السلام: «خُلق الماء طهوراً». وسواء كان الماء قليـــلاً أو كثـــيراً فإنـــه طاهر إذا لم يتغير؛ لأن الخبر لم يفصل في ذلك، فأما على رأي من ينجس الماء القليل كمـــا هو رأي الأكثر من أئمة العترة وفقهاء الأمة فإنهُ يُنظر، فإن كان الماء قليلاً وبقي أثر النجاسة في البئر فإنه ينجس، وإن لم يكن متغيراً، فأما على ما اخترناه فهو طاهر مع القلـــة لظـــاهر الخبر، وقد ذكرناه غير مرة فأغنى عن الإعادة.

الانتصار: يكون بتزييف ما عدا ما اخترناه مذهباً لنا.

قالوا: طهارة البئر مشروطة بالنزح.

قلنا: عنه جوابان:

أما أولاً: فلا نسلم وجوبه على الإطلاق وإنما يكون واجباً إذا كان ماؤها متغيراً.

وأما ثانياً: فلأن النزح إنما يجب إذا كانت النجاسة واقعة فيه فينزحه لتذهب النجاسة. فأما إذا كان الماء جديد النبع فهو طاهر لم تتعلق به نجاسة فافترقا.

قالوا: ولأن النجاسة قد اتصلت بالبئر فيجب نزحها كما لو لم ينضب ماؤها.

قلنا: المعنى في الأصل: اتصاله بالنجاسة فتنجس، بخلاف النابع فإنه ليس متصلاً بالنجاسة فلم يفتقر إلى نزح فبطل ما توهموه.

الفرع السادس: في كيفية طهارة البئر بالمكاثرة بالماء لما فيها من الماء النجس.

اعلم أن الكلام في التطهير بالمكاثرة مترتب على الكلام في التنجيس بالمجاورة، وقبل الخوض فيما نريده من طهارة الأرض بالمكاثرة نذكر مذاهب العلماء في التنجيس بالمجاورة، ولهم في ذلك مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: أنه لا نجاسة بالمجاورة أصلاً، فإذا وقعت نجاسة في ماء راكد أو جارٍ، فإنه لا ينجس إلا عين النجاسة، ولا تنجس ما لاصقها من الماء وجاورها إلا أن يكون متغيراً بها، وهذا هو رأي الإمام الناصر، ومحكي عن أبي يوسف والشافعي في أحد قوليه.

والحجة على ذلك: قوله ﷺ: «خلق الماء طهوراً لا ينجسه إلا ما غير ريحه أو طعمه». وهذا عام في جميع المواضع كلها.

المذهب الثاني: أنه ينجس موضع النجاسة والمجاور الأول والمجاور الثاني، وهذا هو رأي الإمام المؤيد بالله، والإمام الهادي وأولاده، ومحكي عن السيد أبي العباس.

والحجة على ذلك: قوله ﷺ: «إذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً». فإذا كان الشك في النجاسة يُشرع في غسلات ثلاث، فهكذا يكون في النجاسات إذا كانت متحققة فلا يطهر المحل إلا بثلاثة أمواء: فالأول: نجس لمجاورته عين

النجاسة. والثاني: نجس لمجاورته الأول. والثالث: تكون به الطهارة. فعلى رأي هؤلاء، فالمتنجس ليس إلا ماءين والثالث طاهر لا تعرف نجاسة في طهارته.

المذهب الثالث: أنه لا ينجس إلا عين النجاسة وما جاورها فقط، وهذا هو رأي الإمام أبي طالب، ومحكي عن أبي حنيفة.

والحجة على ذلك: هو أن النجاسة ليس لها قوة إلا على ما جاورها دون ما بَعُدَ عنها ما لم تغيره، ومع بعدها عنه يكون على أصل الطهارة إلا أن يتغير بها، فمن أجل ذلك قلنا: إنه لا ينجس إلا ما جاورها لاتصاله بها، فهذا تقرير المذاهب بأدلتها الشرعية.

والمختار: ما عول عليه الإمام الناصر ومن تابعه من علماء الأمة، وهو أنه لا ينجس من الماء إلا نفس النجاسة دون ما جاورها إلا أن يكون متغيراً بها، لما ذكرناه عنه ونزيد ههنا، وهو «أن النبيﷺ، أمر أن يصب على بول الأعرابي ذنوب من ماء» فلو كان كما زعموه من نجاسة المجاور الأول والثاني، لكان قد أمر بزيادة في النجاسة ومضاعفتها، ولأن الماء باق على أصل التطهير فلا ينجسه إلا ما غيره.

الانتصار على تقرير ما اخترناه بالجواب عن ما يخالفه ممن قال بمجاورين أو بمجاور واحد.

قالوا: إنما قضينا بنجاسة مجاورين لما رويناه من الخبر في حق من قام من نومه، فالأمر بغسلها ثلاثاً يدل على نجاسة مجاورين.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنه ليس في ظاهر الخبر ما يدل على نجاسة مجاور أول ولا مجاور ثانٍ، وإنما ظاهره بالغسل ثلاث مرات، وليس فيه تعرض لما قلتموه.

وأما ثانياً: فلأنه إنما أمر بغسله ثلاث مرات على جهة التأكيد والاستحباب كما أمر بالغسل من ولوغ الكلب سبع مرات إحداهن بالتراب على رأي المؤيد بالله، على جهة

التأكيد والاستحباب دون الوجوب فهكذا هاهنا، وإلا فالمرة الواحدة كافية كما كـــان في الصب على بول الأعرابي من غير فرق.

قالوا: إنما أوجبنا نجاسة المجاور الأول من جهة أنه لا قوة لعين النجاســة إلا علـــى مـــا جاورها دون غيره، فلهذا كان المجاور الأول نجساً دون غيره.

قلنا: وعنه جوابان أيضاً:

أما أولاً: فلأنه لا قوة للنجاسة على مجاور واحد، ولا على مجاور ثانٍ من غير تغيير الماء إلا إذا غيرته، فإن الشرع قد دل على غلبتها له مع التغيير، فأما من غير تغيير فلا.

وأما ثانياً: فلأن ما أبطلتم به نجاسة المجاور الثاني على من قال به فهـــو بعينـــه مبطـــل لنجاسة المجاور الأول من غير تفرقة بينهما، ولا مخلص من هذا إلا القول ببطلان المجـــــاورة كلها، والبقاء على حكم التطهير في الماء كله إلا أن يكون متغيراً، فإذا تمهدت هذه القاعدة فلنرجع إلى بيان كيفية التطهير بالمكاثرة.

فنقول: أما على رأي السيد أبي طالب و أبي حنيفة، فإذا كان الواقع في البئر هو عـــين النجاسة وما جاورها أو اختلط المجاور الأول والثاني، فإنه إذا ورد عليه من الماء الطاهر مـــا هو أكثر منه في المقدار وجب أن يكون طاهراً.

ووجهه: هو أن التطهير إنما يقع بالمكاثرة وهي حاصلة هاهنا، ولأنه ماء طاهر ورد على ماء نجس فكان مطهراً له كالغسالة الثانية على رأي الجميع ممن اعتبر المجاورة في التنجيس.

وأما على طريقة السيد المؤيد بالله ومن وافقه، وهو أن المجاور الأول إذا كـــان ينجـــس بملاقاة العين، والثاني ينجس أيضاً بملاقاة المجاور الأول، فإذا ورد عليه مـــن المـــاء الطـــاهر ضعفان أو أكثر فإنه يعود طاهراً بالمكاثرة له والمغالبة.

والمثال الكاشف عن حقيقة المسألة، وهو أنه لو كان هاهنا رطل من الماء وقعـــت فيـــه قطرة من البول أو الخمر، فعلى قول أبي طالب إذا ورد عليه رطلان من الماء كان طـــاهراً من غير زيادة؛ لأن هذا ماء نجس لمجاورة النجاسة، ولا ينجس عنده إلا المجاور الأول، فـــإذا

كوثِرَ بِمَا يكون غالباً أعاده طاهراً كالغُسالة الثانية.

وعلى قول السيد المؤيد بالله بنجاسة المجاور الأول والمجاور الثاني، إذا كان هنا رطل فيه قطرة بول أو خمر فإنه ينجس بمجاورة العين، فإذا زِيْدَ عليه رطلان فهما نجسان بمجاورة ما جاور النجاسة، فإذا أريد تطهيرهما فلا بد من ستة أرطال لتكون مكاثرة للثلاثة الأولى، فتصير ثمانية تفريعاً على قوله بنجاسة المجاورين. وهذا المثال هو وارد على جهة التقدير دون التحقيق فإن الأرطال الثلاثة والستة والعشرة والعشرين وما زاد عليها قليلة تنجس بوقوع النجاسة فيها، وإن لم تكن متغيرة على رأي الأكثر من أئمة العترة كما مر تقريره، ولكنهم أرادوا بيان حقيقة المكاثرة على جهة التقدير بما ذكرناه.

وأما على طريقة الناصر: وهو الذي اخترناه، وهو أن الماء لا ينجس بالمجاورة إلا أن يكون متغيراً، فعلى هذا لا تعقل حقيقة التطهير بالمغالبة إلا إذا كانت النجاسة مغيرة للماء، فإذا حصلت المكاثرة فإنها تزيل التغير فيكون طاهراً، فأما إذا كانت النجاسة غير مغيرة للماء كأن تقع في رطل قطرة من بول أو خمر ولم تغيره، فعلى رأي من نجس القليل من الماء من غير تغير يطهر تقديراً إذا ورد عليه من الماء الطاهر ما هو أكثر منه، ويطهر تحقيقاً إذا كان الوارد عليه قلتان على رأي أصحابهما، أو كان كثيراً على رأي من لا يعتبر بهما، فكله كثير يكون مطهراً على جهة التحقيق، فأما ما دون ذلك فهو قليل الورود مثالاً على جهة التقدير لا غير، وأما على رأي من لا ينجس الماء إذا كان قليلاً من غير تغيُّر، فالقطرة لا تضر الرطل من الماء من خمر أو بول وهو طاهر كما كان فلا يحتاج فيه إلى مكاثرة ولا مغالبة كما مر تقريره في الماء القليل عند اتصال النجاسة به.

الفرع السابع: في قدر المكاثرة.

اعلم: أن المكاثرة على الرأي الذي اخترناه من أن الماء لا ينجس إلا بتغيره بالنجاسة قليلاً كان أو كثيراً فلا يتصور التطهير بالمكاثرة إلا فيما كان مُتَغَيِّراً بالنجاسة، وأما إذا كان غير مُتَغَيِّر بها فإنها لا تنجسه بحال، وقد مر بيانه. وفي قدر المكاثرة مذهبان:

المذهب الأول: أنها لا تطهر إلا بأن يصب على النجاسة سبعة أضعافها من الماء، وهذا

هو المحكي عن الشافعي في أحد قوليه.

والحجة على ذلك: هو أنها نجاسة أريد تطهيرها فاعتبر فيها أضعاف سبعة، دليله: ولوغ الكلب. وقد قال ﷺ: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً إحداهن بالتراب».

المذهب الثاني: أن المكاثرة بأن يصب على النجاسة ما يغمرها من الماء ويستهلكها، مما يكون مُذْهِباً لجميع أوصافها من طعم أو ريح أو لون.

والحجة على ذلك: هو أن المقصود إنما هو إزالة النجاسة وإذهاب عينها وهذا حاصل بما ذكرناه، وهذا هو رأي بعض أئمة العترة وهو القول الجديد للشافعي، وهو المختار؛ لأن أصحابنا إنما ذكروا الأرطال الثمانية وغيرها من المقدرات على جهة الفرض والكشف للإبانة لا على جهة الشرط لتحقيق العدد.

والحجة على ذلك: هو أن هذه الأمور العددية، إنما تؤخذ من جهة نص الشارع وتوقيفاته ولا يجوز أخذها بالمقاييس؛ لأن القياس لا مدخل له فيها؛ لأنها معلومة بأمر غيبي من جهة الله أو من جهة رسوله ﷺ، ولم يكن من جهة الله تعالى ولا من جهة رسوله ﷺ فيها نص بأمر مقدر، فلهذا لم يكن عليها تعويل وإنما التعويل على إذهاب النجاسة من غير تقدير.

الانتصار لهذا المقالة: بإبطال ما سواها.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ في طهارة ولوغ الكلب سبع مرات.

قلنا: هذه المقالة نذكرها في النوع الثاني ونبين كيفية الطهارة من ولوغ الكلب، ونتكلم على ما قالوه من إبطال هذا العدد، وأنه وارد على جهة الاستحباب دون الوجوب، وعلى هذا إذا بال رجلان على أرض وأريد تطهيرها فإنه يكون بالمكاثرة على رأي أئمة العترة، وهو المختار، وحكي عن الشافعي أنه يصب عليه ذنوبان لكل بول رجل ذنوب، والحق ما قلناه؛ لأن ما هذا حاله يؤدي إلى التناقض بأن يطهر البول الكثير من الواحد بذنوب واحد، وما دون ذلك من الاثنين بذنوبين، فلهذا كان التعويل على المكاثرة على قدر البول من واحد أو من اثنين، فهذا هو الكلام في كيفية تطهير الآبار.

مسألة: أولاد ما لا يؤكل لحمه من بني آدم وغيرهم من سائر الحيوانات ما خلا الكلب والخنزير وما تولَّد منهما، فإنها تكون طاهرة بعد الجفاف من الولادة، عند أئمة العترة وهو قول فقهاء الأمة.

والحجة على ذلك: دليل عام نقرره، وحاصله هو: أن الله تعالى من لطفه وعظيم رحمته للخلق، جعل الأعيان التي أوجب على الخلق اجتنابها ونهاهم عن التلبس بها، أموراً محصورة مقدرة قد أوضحها في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ، وما عداها من جميع الأعيان فإنها طاهرة، وعند هذا نعلم أن الأعيان النجسة منحصرة، وما عداها أمور طاهرة لا تتناهى، وهذا الدليل عام يسترسل على جميع الصور التي لم تدل عليها دلالة معينة إذا التبس الأمر فيها. وأولاد ما لا يؤكل لحمه تعرف طهارتها بما ذكرناه من هذه الدلالة، وإذا كان محكوماً عليها بالطهارة لما ذكرناه فبأي شيء تطهر؟

فالذي ذكره الإمام المنصور بالله، أن طهارتها عقيب خروجها من بطون أمهاتها هو بالجفاف، وهذا جيد لا عثار عليه وهو من جملة أنظاره التي تفرد بها وأسرار فكرته التي لم يُزاحم عليها.

والحجة على ذلك: هو أنه لا سبب هنالك يشار إليه بالتطهير سوى ما ذكره، فيجب أن يكون هو السبب في طهارتها، وإنما قلنا: أنه لا سبب هناك يعقل في الطهارات إلا ما ذكره، فلأن الأمور التي يعقل أن تكون سبباً: إما الغسل ولا قائل به، وإما المسح وهو إنما يكون في الأشياء الصقيلة ولا قائل به في غيرها، فإذا بطل هذان الأمران لما قررناه لم يبق إلا الجفاف بعد الولادة، وإذا كان الأمر كما قلناه في طهارتها بالجفاف، فما بعد جفافها من مباشرتها بالرطوبات يكون طاهراً لا محالة، إلا أن يعرض له عارض مما يوجب نجاستها فتكون نجسة، وقبل الجفاف تكون تلك البِلَّة التي حصلت من بطون أمهاتها نجسة لا محالة من البِلَّة والدم، وما يكون من آثار الرحم؛ لأنها مواضع الحدث، فما يخرج منها فهو نجس وما كان متصلاً به، فأما أجواف ما يؤكل لحمه فسنذكر كيفية تطهيره في الأطعمة عند ذكر الجَلاَّلَة بمعونة الله تعالى. وهذا ما أردنا ذكره من النوع الأول في كيفية تطهير ما لا يقبل الغسل وما تعذر غسله للحرج والمشقة، فأما ما لا يغسل فليس فيه إلا مسألة واحدة

نذكرها هاهنا.

مسألة: ذهب علماء العترة إلى أن الميتة من جميع الحيوانات، إذا وقعت في شيء جامد كالسمن والعسل وغير ذلك من الأشياء الجامدة فإنه يُقوّر ما حولها، وإن كانت مائعة أريقت كالزيت والسليط وغير ذلك من المائعات. وهذا هو المحكي عن فقهاء الأمة.

والحجة على ذلك: ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: ((إذا وقع الحيوان في السمن أريق المائع وَقُوِّر ما حولي الجامد))[1].

وإن غسل الجامد جاز ذلك لأنه مما يمكن غسله لجموده، فأما المائع فلا سبيل إلى غسله لأجل ميعانه فلأجل هذا يراق.

وحكي عن الإمام المنصور بالله: جواز غسل بعض المائعات، وهذا نحو السليط والزيت وما كان من طبعه أن يطفو على ظهر الماء، فأما ما كان يرسب فلا يمكن غسله بحال. وكيفية غسله أن يجعل الماء في إجانة أو طشت ثم يصب الزيت أو السليط على الماء فيعلوان جميعاً على الماء، يفعل ذلك مرة أو مرتين أو مرات ثلاثاً على حد الاختلاف في إذهاب النجاسة كما سنوضحه، فإن كان ما ينجس به له رائحة وزال بما ذكرناه من هذه الغسلات فإنه يطهر، وإن لم تكن للنجاسة رائحة أو غير ذلك من الصفات فإنه يطهر أيضاً.

والحجة على ذلك: هو أن الماء جعل مطهراً للنجاسات كلها مما له أثر من النجاسات ومما ليس له أثر، فإذا أمكن التوصل إلى غسله بما ذكرناه جاز ذلك وطهر كسائر الأشياء النجسة إذا غسلت بالماء. وهكذا الحال فيما يرسب في الماء، فإنه يمكن غسله بالماء بأن يطفو[2] فوقه حتى يطهر. وأما ما كان يُماع كاللبن والخل فإنه إذا تنجس أريق؛ إذ لا سبيل إلى طهارته بالماء، لأنه يخالطه ويمازجه ولا يمكن انفصاله عنه فيطهر به.

مسألة: قد ذكرنا فيما سلف أن أبوال ما لا يؤكل لحمه نجسة من الآدميين وغيرهم،

---

(١) وفي هذا ما روي عن ميمونة أن رسول الله ﷺ سئل عن فأرة وقعت في السمن. فقال: ((ألقوها وما حولها وكلوا سمنكم)). أخرجه البخاري، وفي رواية عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ، قال: ((إذا وقعت الفأرة في السمن فإن كان جامداً فألقوها وما حولها، وإن كان مائعاً فلا تقربوه)). أخرجه أبو داود. ا.هـ. من (جواهر الأخبار).

(٢) في الأصل: يصفو.

وأبوال الصبيان أيضاً كلها نجسة ذكوراً كانوا أوإناثاً عند أئمة العترة وفقهاء الأمة، خلافاً لداود في بول الصبي إذا لم يطعم، وأقمنا البرهان على ذلك فأغنى عن الإعادة. وإذا تقرر ما قلناه، فلا خلاف بيننا وبين الشافعي في نجاسة بول الصبي والصبية، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، ولكن الخلاف إنما يقع في كيفية التطهير منهما، فالذي عليه أئمة العترة أنهما مستويان في وجوب الغسل منهما ولا يختلفان في ذلك، وهو قول أبي حنيفة.

والحجة على ذلك: ما قدمناه من حديث عمار، وهو قوله عليه السلام: ((إنما تغسل ثوبك من البول والغائط)). ولم يفصل بين صغير وكبير، ولا فصل في كيفية الغسل، وفي ذلك دلالة على استوائهما في الغسل والإزالة.

ومن وجه آخر: قياسي، وهو أن كل ما وجب غسله من الأنثى وجب غسله من الذكر كالعذرة، ولأنه خارج من سبيلي بني آدم فلا يختلف الحال فيه بين الذكر والأنثى كالشيخ والشيخة.

وعن الشافعي: أنه قال في بول الصبي الذي لم يطعم الطعام، أنه يجزئ في بوله النضح، وهو: أن يبل موضعه بالماء وإن لم ينزل عنه، وفي بول الصبية وجهان:

أحدهما: أنه مثل الصبي في النضح.

وثانيهما: أنه يغسل بولها غسلاً كسائر الأبوال.

والحجة له على ما قاله: هو أن الحسن بن علي بال على ثوب النبي ﷺ، فرشه بالماء، فقيل له: ألا تغسل ثوبك؟ فقال: ((إنما يغسل بول الصبية ويرش على بول الغلام)).

والمختار: ما عول عليه أئمة العترة من وجوب غسله دون نضحه.

والحجة على ذلك: ما ذكروه؛ ونزيد هاهنا، وهو أن الصبي كالصبية وأنهما لم يفترقا إلا في الذكورة والأنوثة، وهذا لا مدخل له في التفرقة، فنركب القياس ونقول: صغيران فلا يختلفان في غسل أبوالهما كما قاله الشافعي في إيجاب نية الوضوء بالرد إلى التيمم: طهارتان

فكيف يفترقان!. ونقول أيضاً: بول آدمي ذكر فلا يختلف حاله في كيفية الغسل كالكبير.

الانتصار: يكون بتزييف ما أوردوه حجة.

قالوا: حديث أمير المؤمنين دال على التفرقة بينهما فلا وجه لإنكاره.

قلنا: إنا لم ننكر ما رواه أمير المؤمنين بل حديثه يوازي ظاهر آية من كتاب الله في الصحة والثبات، ولكنا نقول ليس في ظاهر الحديث ما يدل على كيفية الغسل ولكنه قال: يرش على بول الغلام، والرش هو خفيف الغسل، وأيضاً فإنا لا نمنع من أنهما يغسلان جميعاً، ويشتركان في حقيقة الغسل، وإن كان غسل أحدهما أخف من غسل الآخر، ولأن الرش هو صب الماء على الموضع المرشوش وهذا بعينه هو خفيف الغسل.

قالوا: روي عن النبي ﷺ أنه قال: «يغسل بول الجارية وينضح بول الغلام». فصرح بالنضح وليس غسلاً، وفي هذا ما نريده من التفرقة بينهما.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فالحديث المشهور إنما ورد بالرش، فأما هذا الحديث بالنضح فعلى ناقله التصحيح.

وأما ثانياً: فالنضح إذا كثر فهو مسيل الماء عنه وليس في ظاهر الحديث ما يشعر بأن الماء لم يسل عنه، فلعله قد سال لما كثر نضحه، وفيه ما نريده من سيلان الماء عنه، وذلك أقل ما يجري في غسل النجاسة.

قالوا: الغلام أمارة بلوغه بأمر طاهر وهو المني، والجارية أمارة بلوغها بشيء نجس وهو الحيض، فلأجل ذلك اختلفا في تطهير بولهما.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن رد البول إلى البول أولى من رده إلى الحيض والمني لما في ذلك من البعد والتفاوت.

وأما ثانياً: فلأنا نقول: أليس قد اتفق الحيض والمني في كونهما أمارة للبلوغ مع اختلافهما في الحقائق والأحكام؟ فلا بد من بلى، فهكذا نقول: يجب اتفاق بول الجارية وبول الغلام في كيفية الغسل، وإن اختلفا فيما وراء ذلك، فبطل ما توهموه.

قالوا: البول يختلف حاله في الإزالة والتطهير، فمنه ما يحتاج في تطهيره إلى ماء كثير وهو بول المحرور[1]، فإن بوله ثخين أصفر له رائحة خبيثة فلا يزول إلا بماء كثير. وبول من كانت الرطوبة غالبة عليه والبلغم، أبيض رقيق لا رائحة له يزول بماء قليل، وإذا كان الأمر كما قلناه، فنقول: إن بول الجارية أصفر ثخين، وبول الغلام أبيض رقيق فلأجل هذا اختلفا في الإزالة كما قلناه.

قلنا: الموجب لغسل الثوب شرعاً كونه بولاً، وجميع الأبوال متفقة في كونها أبوالاً، فيجب اتفاقهما في الغسل من غير مخالفة بينهما.

ومن وجه آخر: وهو أن ما ذكرتموه إنما هو تعويل على اختلاف الأمزجة والأمراض والعلل وليس من الأدلة الشرعية في ورد ولا صدر، وكلامنا إنما هو في ما تناولته الأدلة الشرعية، وتدل عليه وتكون مرشدة إليه، فبطل الالتفات إليها والتعويل عليها.

ومن وجه ثالث: وهو أنكم إذا زعمتم أن البول إذا اختلف وصفه اختلف غسله، فتقولون: بأن بول المحرور يجب غسله لكونه أخبث وأقذر من بول المرطب، فَأَوْجِبُوا في بول المرطب النضح والرش كما قلتم في بول الغلام مع بول الجارية لما اختلف حالهما، وأنتم لا تقولون به فبطل ما زعموه.

فهذا ما أردنا ذكره من المسائل الشرعية من النوع الأول، وبالله التوفيق.

النوع الثاني: في بيان كيفية الغسل لما يمكن غسله من النجاسات الشرعية وفيه مسائل:

مسألة: ذهب علماء العترة ومن تابعهم من فقهاء الأمة إلى أن النجاسات إذا كانت غير مرئية فالمشروع في غسلها ثلاث مرات، لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا استيقظ

(١) المصاب بالحُمَّى.

أحدكم من منامه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً)). فإذا شُرع ذلك في حق النجاسة التي يشك فيها، فَلأَنْ يُشرع في النجاسة المتحققة أولى وأحق، وهل يجب العدد أم لا؟ فيه مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: أنه لا بد فيها من رعاية العدد في الثلاث، وهذا هو الذي نصره السيدان المؤيد بالله وأبو العباس وهو المحكي عن المتقدمين من أصحاب أبي حنيفة. فأما أبو حنيفة فالمحكي عنه: أن النجاسة إذا كانت غير مرئية غُسلت حتى يغلب على الظن زوالها، لكن التقدير من جهة أصحابه بالثلاث.

والحجة على ذلك: ما روينا من الخبر المتقدم، وهو قوله ﷺ: ((إذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يغمس)). وظاهر النهي للتحريم، ولن يكون الغمس محرماً إلا والغسل واجباً ثلاثاً لظاهر الحديث، من غير حاجة إلى تأويله، والسبب في ذلك أنهم كانوا ينامون على غير طهارة من البول والغائط، فأمرهم الرسول ﷺ بغسل الأيدي ثلاثاً قبل أن يغمسوها في الإناء، لتكون طاهرة مما عسى أن تمس أيديهم من تلك النجاسة.

المذهب الثاني: أنه لابد من رعاية العدد وهو سبع، وهذا هو المحكي عن الحسن وأحمد بن حنبل.

والحجة لهما على ذلك: ما روى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: ((إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً)). فنص على هذه العدة في حق الكلب، ثم قسنا سائر النجاسات عليها والجامع بينهما، كونها نجاسة غير مرئية.

المذهب الثالث: أنه لا حاجة هناك إلى اعتبار العدة من ثلاث ولا من سبع، وهذا هو الذي حصله السيد أبو طالب لمذهب الإمامين: القاسم والهادي وهو رأيه، ومحكي عن الشافعي وأصحابه، ومحكي عن متأخري أصحاب أبي حنيفة كالكرخي، والجصاص.

والحجة على ذلك: ما روى ابن عمر رضي الله عنه: أنه كُتبت الصلاة خمسين، والغُسل من الجنابة سبع مرات، وغسل الثوب من النجاسة سبع مرات، فلم يزل رسول الله يسأل

حتى جُعلت الصلاة خمساً، والغُسل من الجنابة مرة، وغَسل الثوب مرة واحـــدة[1]. فهـــذا تقرير هذه المذاهب بأدلتها.

والمختار: ما قاله الإمام أبو طالب من أن رعاية العدد غير معتبرة في النجاسة، ويـــدل عليه ما قدمناه، ونزيد هاهنا حجتين:

الحجة الأولى: هو أن الغرض من التطهير إنما هو إزالة النجاسة وقلعها عن الثوب وغلبه الظن في ذلك، ولا شك أن المرة الواحدة كافية في تحصيل غلبة الظن، فيجب الاعتماد عليها إذ لا دلالة على ما وراءها من جهة الشرع كما سنقرره بعد هذا.

الحجة الثانية: هو أنه تطهير بالماء من نجاسة فلا يعتبر فيه العدد، دليله: ما له عين مرئية.

الانتصار لما قلناه: يكون بإبطال ما اعتمدوه.

قالوا في إيجاب الثلاث: قوله ﷺ: «إذا استيقظ...» الحديث.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فليس في ظاهر الحديث ما يدل على الإيجاب من لفظ ولا غيره، فلا يكـــون لكم في ظاهره دلالة.

قالوا: فيه النهي وهو دال على التحريم، فإذا كان الغمس محرماً كان الغسل الذي هـــو تركه واجباً.

قلنا: لا نسلم أن النهي دال على التحريم بل أقل مراتبه الكراهة، وهي أدنى درجـــات المنع، والتحريم إنما يثبت بدلالة أخرى، كما أن أدنى درجات الأمر الطلـــب، والوجـــوب معلوم بدلالة أخرى.

وأما ثانياً: فلأن الخبر إنما ورد على جهة الاستحباب دون الوجوب، وكلامنا إنما هو في الوجوب، ويدل على الاستحباب أنه قال في آخر الخبر: «فإنه لا يدري أين باتت يـــده».

---

(١) أخرجه أبو داود، وحكاه في (جواهر الأخبار).

فدل ذلك على أن تعين النجاسة غير حاصل، وهذا مما يؤكد الاستحباب.

قالوا في إيجاب السبع لكل نجاسة: ورد عن النبي ﷺ أنه أوجب من ولوغ الكلب أن يُغْسَل سبع مرات فتجب في كل نجاسة بجامع النجاسة.

قلنا: عما ذكرتموه جوابان:

أما أولاً: فلا نسلم أن الكلب يغسل من ولوغه سبع مرات، وسنقرر عليهم مسألة على حيالها تدل على بطلان العدد فيه بمعونة الله تعالى.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا ذلك في الكلب فلا نسلمه في غيره؛ لأن للكلب زيادة في التقذير الذي ذكرناه فبطل ما توهموه.

مسألة: قد ذكرنا فيما سلف أن الماء المستعمل في إزالة النجاسة بعد الحكم عليه بالطهارة كالغسالة الثانية على رأي الإمام أبي طالب، والغُسَالَة الثالثة على رأي الإمام المؤيد بالله، يكون مستعملاً لا محالة، فلا يجوز أن يُزال به الحدث، ولا يُزال به النجس على رأي الأكثر من علماء العترة، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه والشافعي.

فأما على المختار وهو قول المؤيد بالله، فيجوز ذلك في حقه وقد مر الكلام عليه باستيفاء فأغنى عن الإعادة.

والذي نريد ذكره هاهنا، إنما هو الكلام في نجاسة الغسالات وطهارتها وفيه مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: أن الغُسالة الأولى نجسة، وهذا هو رأي الإمام أبي طالب وهو محكي عن أبي حنيفة.

والحجة لهما على ذلك: هو أن المقصود به[1] إزالة النجاسة فلما أزيلت به كانت منتقلة إليه فوجب الحكم عليه بكونه نجساً.

المذهب الثاني: أن الغسالة الأولى والثانية نجستان، وهذا هو رأي الإمام المؤيد بالله.

---

(١) أي: بماء الغسالة.

والحجة له على ذلك: ما في ظاهر الخبر وهو قوله: «فلا يغمس يده حتى يغسلها ثلاثاً». فلولا أن الأولى والثانية نجستان وإلا لما أمر بالثلاث.

المذهب الثالث: رأي الشافعي، وقد حكي عنه قولان:

أحدهما: أن الغُسالة الأولى تكون نجسة، وهو الذي حكاه الأنماطي.

وثانيهما: أنها تكون طاهرة إذا لم تكن متغيرة بالنجاسة، وهو الصحيح عند أصحابه.

والمختار في ذلك: تفصيل نشير إليه، وحاصله أنا نقول: الغُسالة لا يخلو حالها إما أن تكون متغيرة بالنجاسة أو لا، فإن تغيرت بالنجاسة فلا خلاف في كونها نجسة، لقوله عليه السلام: «خلق الماء طهوراً لا ينجسه إلا ما غير ريحه أو طعمه». ولأنها قد اكتسبت جزءاً من النجاسة فيجب أن يكون حالها كحالها في النجاسة.

وإن لم تكن متغيرة بالنجاسة فهي طاهرة كما هو الأصح من قولي الشافعي كما حكيناه عنه، وهو الذي يأتي على رأي الإمام القاسم بن إبراهيم في أن الماء لا ينجس إلا بالتغير، وهذا عام في كل صورة.

والحجة على ذلك: ما قدمناه من الأصل والقاعدة، وهو قوله ﷺ: «خلق الماء طهوراً لا ينجسه إلا ما غير ريحه أو طعمه». وهذا لم يتغير شيء من أوصافه فيجب الحكم عليه بالطهارة.

الحجة الثانية: حديث الأعرابي الذي بال في المسجد فأمر الرسول من صب عليه ذنوباً، فلو كانت الغسالة تنجس لكان في ذلك تكثير للنجاسة في المسجد، فدل ذلك على طهارتها.

واعلم بأن كل من قال بنجاسة الماء القليل وإن لم يتغير فإن قياس مذاهبهم: هو نجاسة الغُسالة لا محالة من جهة أن النجاسة قد اتصلت بها وإن لم تكن مغيرة لها، والعجب من الشافعي حيث قال بطهارتها مع أنها قد اتصلت بالنجاسة، وقياس قوله: نجاستها.

الحجة الثالثة: أن من جملة هذه الغسالة: البلل الباقي في الثوب، وهو طاهر إجماعاً بعد

انفصالها عنه عند الحكم بطهارة المحل، فيجب أن تكون طاهرة أيضاً لكونه ماء واحداً.

فحصل من مجموع ما ذكرناه هاهنا أن الواجب غسلة واحدة، وأن ماء الغسالة طاهر إذا لم يتغير بالنجاسة، وأن الغسلات الثلاث إنما هي على جهة الاستحباب وقد قررناها بأدلتها.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه حجة لهم.

قالوا في نجاسة الغُسالة الأولى: هو أن المقصود منها إزالة النجاسة، فيجب أن تنتقل إليها فتكون نجسة.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن ما ذكرتموه مجرد دعوى ليس فيه إشارة إلى دلالة توجب ما ذكرتموه فلا يُعَرَّجُ عليه.

وأما ثانياً: فلأنا نقول: غُسالة قصد بها إزالة النجاسة فيجب الحكم عليها بالطهارة كالغُسالة الثالثة على جميع الأقوال.

قالوا: ماء غُسِلَتْ به النجاسة فكان نجساً كما لو انفصل قبل تطهير المحل.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلا نسلم ما ذكرتموه، بل ولو انفصل قبل تطهير المحل فإنه يكون طاهراً؛ لأن التعويل في نجاسته إنما يكون على تغيره بالنجاسة، فإذا لم يتغير فهو طاهر بكل حال، سواء انفصل قبل التطهير أو بعده.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا هذا الأصل، فالتفرقة بينهما ظاهرة من جهة أن الباقي في المحل نجس، فلهذا كان المنفصل عنه نجساً بخلاف ما نحن فيه فإن الباقي في المحل طاهر، فلهذا كان المنفصل مثله.

ووجه ثالث: وهو أن النجاسة إذا لم تظهر عليه صار مغلوباً بالطهارة فلهذا كان طاهراً، وإذا ظهرت عليه صار مغلوباً بالنجاسة، فلهذا كان نجساً.

قالوا: النجاسة لا تخلو من محل فإذا انتقلت من الثوب وجب حصولها في الماء، وفي ذلك كونه نجساً بالاتصال بها.

قلنا: هذا ساقط لأمرين:

أما أولاً: فلابد من محل خلا أنه يسقط حكمها بالاستهلاك كما سقط حكم الخمر بالانقلاب[1].

وأما ثانياً: فكما لا يخلو الماء من النجاسة على زعمكم، فالمحل المتنجس غير خال عنها أيضاً، ثم إنا قد حكمنا بطهارة المحل بعد انفصال الماء عنه فهكذا حال الماء، فبطل ما ظنوه.

مسألة: إذا كانت النجاسة خمراً لها عين مرئية فهل يعتبر في غسلها عدد أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يجب اعتبار العدد فيها، وهذا هو الذي ذكره السيد أبو العباس وقرره لمذهب الإمامين: القاسم والهادي، وهو الظاهر من مذهب المؤيد بالله، ومعنى اعتبار العدد فيما عينه مرئية، هو أن غسله حتى تذهب عينه يُعد مرة واحدة، ويجب بعد ذلك مرتان اثنتان من جهة أن المرة الأولى لا معنى لاعتبار العدد فيها، بل زوالها بعد مرة واحدة وإن تكرر فيه الغسل مراراً كثيرة.

والحجة على ذلك: ما روي عن النبي ﷺ، أنه لما سألته أسماء بنت عميس[2] عن دم الحيض يكون في الثوب، فقال لها: «حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء ثم لا يضرك بعد ذلك أثره»[3].

---

(١) يقصد: بالاستحالة.

(٢) أم عبدالله أسماء بنت عميس بن معبد الخثعمية، من أشهر راويات الحديث، وهي زوج جعفر الطيار (ابن أبي طالب)، وهاجرت معه إلى الحبشة، ثم إلى المدينة، وبعد استشهاده في مؤته تزوجها أبو بكر، وبعد وفاته تزوجها الإمام علي، وعاشت بعد استشهاده. حدث عنها: ابنها عبدالله بن جعفر، وسعيد بن المسيب، وعروة، والشعبي. (در السحابة).

(٣) عن أسماء بنت أبي بكر قالت: جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فسألته عن المرأة يصيب ثوبها من دم الحيض؟ فقال: «تحته ثم تقرصه بالماء ثم تنضحه ثم تصلي فيه». أخرجه الستة. والحديث كما أورده المؤلف هو بلفظ رواية النسائي أن امرأة استفتت النبي (ص) عن دم الحيض يصيب الثوب، قال: «حتيه ثم اقرصيه بالماء ثم انضحيه وصلي فيه». هكذا في (جواهر الإخبار).

ووجه الاحتجاج بهذا الخبر: هو أنه أمرها بالحت أولاً وهو الفرك باليدين، ثم أمرها ثانياً بالقرص، والفرصة: قطعة صوف يدلك بها الشيء[1]، ثم أمرها ثالثاً بالغسل بالماء، وهذه ثلاث دفعات، لأن المعنى: حتيه ثم اقرصيه بالماء ثم اغسليه بالماء، وهذا دليل على ما ذكرناه من اعتبار العدد في الغسلات.

المذهب الثاني: أنه لا يعتبر العدد إنما الاعتبار بزوال العين، فإذا زالت فلا حاجة إلى غسلتين بعده. وهذا هو رأي الإمام أبي طالب، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه.

والحجة على ذلك: ما في حديث عمار من قوله عليه السلام: «إنما تغسل ثوبك من الغائط والبول». و لم يذكر العدد ولا فصل بين ما نجاسته مرئية أو غير مرئية، وفي هذا دلالة على بطلان العدد في النوعين جميعاً كما قدمنا.

والمختار: ما عول عليه السيد أبو طالب ومن تابعه من الفقهاء.

والحجة على ذلك: هو أن المقصود من النجاسة المرئية إنما هو عينها، فإذا زالت العين فهي التي يتعلق بها حكم التنجيس، فلهذا قلنا ببطلان شرط العدد.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم.

قالوا: حديث أسماء دال على اعتبار العدد.

قلنا: عنه جوابان:

أما أولاً: فلأنه ليس في ظاهره ما يدل على تكرر الغسلات، وإنما قال: «حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه». فالحت عبارة عن الحك باليدين من غير غسل، والقرص عبارة عن استعمال الفرصة من غير غسل، و لم يذكر هناك إلا غسلة بالماء لا غير، فلا حجة لكم في ظاهره على تكرر الغسلات.

---

(١) جاء في هامش الأصل تعليقاً على هذا التعريف ما لفظه: الفرصة بالفاء: قطعة صوف تتبع بها المرأة آثار الحيض، ولا مدخل لذكرها هاهنا، فأما القرص (بالقاف) فهو جمع الثوب بالأصابع وغسله. والله أعلم. ا.هـ.

وأما ثانياً: فلأنه قال في آخره: «ثم اغسليه بالماء». ولم يذكر عدداً، فدل ذلك على بطلان العدد.

قالوا: إزالة النجاسة يتعلق بها حكمان:

أحدهما: إزالة العين.

وثانيهما: إزالة الحكم. فإذا زالت العين فلابد من إزالة الحكم، وليس ذلك إلا بغسلتين، وهذا الذي نريده بإيجاب العدد في غسل النجاسة.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فالذي يلزم من النجاسة، هو غسلها للصلاة فإذا كانت مرئية فلا بد من إزالتها وإن كانت غير مرئية فلا بد من غسلها، فمن أين أنها إذا كانت مرئية فلا بد من غسلها بعد إزالة عينها، ولم تدل على ذلك دلالة من جهة الشرع؟ وفيه وقع النزاع.

وأما ثانياً: فلأن المفهوم من عناية الشرع في غسل النجاسة إنما هو بإزالة عينها، ولهذا قال: «حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء». يقرر أن المقصود إنما هو الإزالة للعين، فإذا زالت فلا عناية هناك في غسلها، فبطل ما توهموه في ذلك.

مسألة: إذا كانت النجاسة خمراً أو بول مبرسم أو محرور[1] أو غير ذلك من النجاسات التي تغسل فتبقى آثارها، فهل يجب إبلاء العذر في إزالتها بشيء غير الماء، من الصابون والأشنان والإذخر والسدر وغير ذلك مما يكون قالعاً لأثرها أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن ذلك واجب، وهذا هو رأي أئمة العترة لا يختلفون فيه، وهو الذي نص عليه المؤيد بالله في كتابه (الزيادات)[2] وتخريج القاضي زيد للقاسم وحكاه في (الزوائد)[3] عن القاسمية.

---

(١) البرسام: بالكسر علة يهذى فيها. ا.هـ قاموس. والمحرور: المصاب بالحمى، والمعنيان متقاربان.
(٢) في الفقه منه خمس نسخ مخطوطة بمكتبة الجامع الكبير بصنعاء.
(٣) كتاب في الفقه.

والحجة: ما رويناه من حديث أسماء، حيث سألته ﷺ، عن دم الحيض، فقال لها: ((حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه)). فدل ظاهره على أنه أمرها باستعمال شيء غير الماء مما يكون مزيلاً لأثر الدم وهذا هو مطلوبنا.

المذهب الثاني: لا يجب استعمال غير [الماء]، وهذا هو [الذي] ذكره الناصر والأخوان في الشرحين[١] والمنصور بالله.

والحجة على ذلك: ما رواه أبو هريرة أن خولة بنت يسار[٢] أتت النبي ﷺ، فقالت: يا رسول الله ليس لي إلا ثوب واحد وأنا أحيض فيه فكيف أصنع؟ قال: ((إذا طهرت فاغسليه ثم صلي فيه)). قالت: فإن لم يخرج الدم؟ قال: ((يكفيك الماء ولا يضرك أثره))[٣]. فهذا نص في عدم الاستعمال في أثر النجاسة.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة.

والحجة عليه: ما تقدم ونزيد ههنا قوله ﷺ: ((أمطه عنه بإذخرة))[٤]، وقد سأله عن أثر من النجاسة. وقوله عليه السلام لمن سألته عن دم الحيض: ((حكيه بضلع))[٥].

---

(١) شرح التجريد للمؤيد بالله، وشرح التحرير لأبي طالب، منها عدة نسخ مخطوطة بمكتبة الأوقاف.

(٢) خولة بنت يسار صحابية. راوية للحديث. روت عن النبي ﷺ، وروى عنها أبو سلمة بن عبدالرحمن كما في الاستيعاب. وهناك شك لدى أصحاب التراجم بأنه قد تكون هي وصحابية أخرى اسمها خولة شخصية واحدة، لأن إسناد حديثهما واحد. قال ابن حجر: لا يلزم من كون الإسناد إليهما واحد مع اختلاف المتن أن تكونا واحدة...إلخ. راجع (الإصابة)، و(الاستيعاب)، و(أعلام النساء).

(٣) قال العلامة ابن بهران في (جواهر الأخبار) بعد أن أورد هذا الحديث: هكذا في (الانتصار)، وأحصر منه في (المهذب) ثم أورد لفظه عن (التلخيص)، ثم قال: رواه أحمد وأبو داود في رواية ابن الأعرابي، والبيهقي من طريقين عن خولة، وفيه ابن لهيعة، قال إبراهيم الحربي: لم نسمع بخولة بنت يسار إلا في هذا الحديث، ورواه الطبراني في الكبير من حديث خولة بنت حكيم وإسناده أضعف من الأول .ا.هـ ملخصاً.

(٤) عزاه في (جواهر الأخبار) إلى (الانتصار). ثم أورد ما جاء في (التلخيص) بسنده عن ابن عباس قال: سئل النبي ﷺ عن المني يصيب الثوب. قال: ((إنما هو بمنزلة المخاط والبصاق)). وقال: ((إنما يكفيك أن تمسحه بخرقة أو إذخرة)). وقد روي الحديث عن ابن عباس مرفوعاً وموقوفاً. ا.هـ.

(٥) رواه في مسند الشافعي ج١/١٥٥، وأبو داود (٣٩٣)، وفي مسند أحمد ج٦/٣٥٥ وغيرهم كالبيهقي وابن أبي شيبة وفتح الباري ج١/٣٣٤ بلفظ: ((حكيه بضلع واغسليه بماء وسدر)). وفي رواية أحمد: ((حكيه ولو بضلع)).

ووجه الاحتجاج بما ذكرناه: هو أنه ﷺ لم يقتصر على الماء بل أشار إلى غيره، وفي هذا دلالة على ما قلناه من استعمال غير الماء مع الماء.

الانتصار: قالوا: حديث خولة بنت يسار فيه دلالة على عدم الاستعمال.

قلنا: قد وردت أحاديث دالة على استعمال غير الماء، ووردت أحاديث دالة على عدم الاستعمال، فوجب الترجيح عند التعارض إذ لا وجه لإسقاطها مع إمكان الترجيح، ولا شك أن الأخبار الدالة على استعمال غير الماء راجحة لوجهين:

أما أولاً: فلأنها مشتملة على زيادة، والزيادة من جهة العدل مقبولة لكونها مفيدة شرعاً.

وأما ثانياً: فلأنها آكد في الدلالة على المقصود من الطهارة، من جهة أن المقصود منها حصول المصلي على أحسن هيئة وأنقى ثوب، واستعمال الأمور المزيلة للآثار فيه تأكيد لهذا المقصود الشرعي والغرض الديني، فيجب فعله لما ذكرناه.

فإن غسلت النجاسة من غير استعمال [الماء] في قلع أثرها وبقي لونها لم يحكم بطهارتها، وهو المحكي عن الشافعي وأصحابه، لأن بقاء اللون دال على بقاء عين الخمر، و إن ذهب لونها وبقي ريحها لم يحكم أيضاً بطهارته، وهو أحد قولي الشافعي، وله قول آخر أنه يحكم بطهارته.

والحجة على ما قلناه: هو أن الرائحة كاللون، فإذا بقي ريحها فأجزاؤها باقية كما في اللون من غير تفرقة بينهما.

وإن استعمل الصابون في قلعه فلم يزل عُفي عنه لما في حديث خولة: «ولا يضرك بعد ذلك أثره». ولأنه هو الغاية، وبعد الاستعمال فلا حكم له، ولأنَّا لو أوجبنا زواله بعد ذلك لم يكن إلا بالقطع، و لم يرد الشرع بالقطع للثياب لبقاء الآثار فيها. وحُكي عن ابن عمر أنه كان يستدعي بالجلم فيقطعه.

وإن غسل دم الحيض فزال بالماء لم يجب استعمال غيره عند أئمة العترة وأكثر فقهاء الأمة. وحُكي عن داود وطبقته: أنه لا يجزيه ولا يحكم بطهارته إلا باستعمال الحت والقرص، وهذا منهم تعويل على الظواهر من الأحاديث، وهو فاسد؛ فإن التعويل على المعاني أحق، وذلك لأن المقصود هو إزالة النجاسة وقلعها، فإذا حصل ذلك بالماء فلا حاجة إلى غيره، وإن بقي أثر الحيض بعد استعمال ما ذكرناه فالمستحب أن يغير لونه، لما روي أن معاذة العدوية[1] سألت عائشة عن دم الحيض يبقى في الثوب، فقالت لها: «اغسليه بالماء فإن لم يذهب فغيريه بالصفرة، فلقد كنت أحيض عند رسول الله ثلاث حيض فيبقى لونه فنلطخه بالحناء».

وإن غمس الثوب في إجانة أو طشت فيه ماء وفيه نجاسة، نظرت فإن غيرت النجاسة الماء كان ذلك الماء نجساً لتغيره بالنجاسة، وإن لم تغيره النجاسة نظرت فإن كان قليلاً إما بأن يكون دون القلتين على قول من يعتبرهما، وإما أن يكون يغلب على الظن استعمال النجاسة به على قول من يعتبره في كونه قليلاً كما مضى شرحه، فإنه يكون نجساً وإن لم يتغير ولا يطهر الثوب به، وأما على رأي الإمام القاسم والمختار الذي اخترناه، فإنه إذا كان غير متغير بالنجاسة فإنه يكون طاهراً، ويطهر الثوب.

وإن كان هناك ثوب نجس كله فغسل الغاسل نصفه، ثم عاد إلى ما بقي بعد ذلك فغسله، طهر الثوب عند أئمة العترة، وهو قول الأكثر من أصحاب الشافعي، وحكي عن بعض أصحاب الشافعي أنه لا يطهر.

والحجة على ما قلناه: هو أن الطهارة قد صارت مستولية على جميع أجزاء الثوب، فلهذا كان طاهراً كله.

مسألة: إذا ولغ الكلب في الإناء وجب غسله من ولوغه فيه، والولوغ يكون بلسانه، والكروع أبلغ منه، ويكون بإدخال خرطومه في الماء، وإنما يجب غسله لكونه نجساً، وهل

---

(١) أم الصهباء معاذة بنت عبدالله العدوية، امرأة صلة بن أشيم. روت عن علي عليه السلام وعائشة وغيرهما، وثقها ابن معين، وابن حبان في (الثقات)، وهي موصوفة بالعبادة. وقال ابن الجوزي: توفيت سنة٨٣هـ. (تهذيب التهذيب ج١٢/٤٧٩).

يُعتبر فيه العدد أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه لا يعتبر العدد فيه سبعاً، وهذا هو رأي أئمة العترة، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على ذلك: ما رواه أبو هريرة عن الرسول ﷺ أنه قال في الكلب يلغ في الإناء ((يُغسل ثلاثاً أو خمساً أو سبعاً)).

ووجه الاستدلال بالخبر: هو أنه عليه السلام خير في الغسل بين الثلاث والخمس والسبع، وفي هذا دلالة على أن السبع غير واجبة؛ لأنها لو كانت واجبة حتماً لم يكن هناك وجه للتخيير.

المذهب الثاني: أن العدد فيه يجب اعتباره وهو السبع، وهذا هو رأي الشافعي وأصحابه.

والحجة على ذلك: قوله عليه السلام: ((طهور إناء أحدكم إذا ولغ الكلب فيه أن يُغسل سبعاً إحداهن بالتراب)).

ووجه الاستدلال بذلك: هو أن ظاهر الخبر دال على أن التطهير يتعلق بالسبع، فلا يجوز تعليقه بما دونه؛ لأن في ذلك مخالفة لظاهره من غير حاجة.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة لما ذكروه من الحجة، ونزيد هاهنا حجة قياسية، وحاصلها: هو أنها نجاسة فلا تستحق الغسل سبعاً كسائر النجاسات، ولأنها طهارة فلا يكون العدد فيها واجباً كسائر طهارة الحدث، ولأنه حيوان سؤره نَجِسٌ فلا يشترط في التطهير منه عدد مخصوص كالكافر على رأي من يقول بنجاسة سؤرهما وإن لم يتغير به الماء كما مر تقريره.

الانتصار: يكون بإبطال ما قالوه.

قالوا: حديث أبي هريرة دال بصريحه ونصه على اعتبار الغسلات السبع فلا حاجة إلى تأويله.

قلنا: الكلام على ما أوردتموه من الخبر من أوجه:

أما أولاً: فلأن أبا هريرة قد روى خبراً آخر رواه عنه عطا. وهو قوله (ص): «إذا ولغ الكلب في إناء أهريق وغسل ثلاث مرات». فهذا الخبر يناقض خبركم فيجب الحكم عليهما بالتعارض والتساقط. أو نقول: خبرنا أرجح؛ لأنه هو الأقل المستيقن فيجب العمل [به].

وأما ثانياً: فلأنه قد حكي أن أبا هريرة أفتى بالغسل من الكلب ثلاث مرات، وهذا يدل على أنه فهم من الخبر المذكور فيه السبع، الندب والاستحباب، إذ لا يجوز أن يحمل على مخالفة الرسول ﷺ فيما قاله.

وأما ثالثاً: فلأنا نقول: إن هذا منسوخ لأنه تكلم حين قال: غسل الثوب من البول سبع مرات، والغسل من الجنابة سبع مرات، والصلوات فرضت خمسين، ثم نسخ جميع ذلك وهو من جملتها فلهذا كان منسوخاً.

وأما رابعاً: فلأن في بعض الأخبار: «والثامنة بالتراب»[1]. وقد اتفقنا على أن التعفير في الثامنة غير واجب، فهكذا في السبع يكون على جهة الاستحباب وهذا هو مطلوبنا بكونه مستحباً.

وأما خامساً: فلعل هذا العدد إنما أمر به في الوقت الذي أمر بقتل الكلاب حين قال: «اقتلوا كل أسود بهيم»[2]. فجميع ما ذكرناه من هذه الأوجه كلها، دال على اعتبار بطلان العدد سبعاً.

قالوا: إحدى الطهارتين، فجاز أن يعتبر فيها العدد كالطهارة من الحدث.

قلنا: نقلب عليكم ما ذكرتموه من القياس.

(١) ولفظ الحديث ما رواه المؤيد بالله في شرح التجريد بسنده عن عبدالله بن المغفل أن رسول الله ﷺ قال: «إذا ولغ الكلب في الإناء فاغسلوه سبع مرات وعفروه الثامنة بالتراب». حكاه في الاعتصام وأصول الأحكام والشفاء.

(٢) رواه أحمد في مسنده بلفظ: «اقتلوا الأسود البهيم». وفيه روايات بألفاظ مختلفة تشمل الأمر بقتل الأسودين: (الكلاب والحيات)، وبقتل الكلاب وبقتل الحيات بالنص على تسميتها. والبهيم: الأسود الخالص.

إما بأن نقول: فوجب أن لا يعتبر فيها العدد سبعاً كالطهارة من الحدث.

وإما بأن نقول: فوجب أن لا يتكرر فيها وجوب الغسل كالطهارة من الحدث.

وإما بأن نقول: فوجب أن يكون الوجوب متعلقاً فيها بالمرة الواحدة، كالطهارة من الحدث.

قالوا: حكم شرعي، فوجب أن يكون العدد في السبع واجباً فيه كرمي الجمرة.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن رد الطهارة إلى طهارة مثلها أولى من ردها إلى الحج، لاختلافهما وتباين أحكامهما وموضوعهما.

وأما ثانياً: فلأن ما ذكروه من الوصف، من الأوصاف الطردية الذي يستوي ثبوت الحكم ونفيه عليها، ولا يكون لأحدهما مزية على الآخر، وهذه أمارة كون الوصف طرداً لا تعويل عليه، ولهذا فإنك لو قلت: حكم فلا يتكرر عدده من جهة الوجوب كالحج.

التفريع على هذه القاعدة:

الفرع الأول منها: إذا ولغت كلاب كثيرة في إناء واحد، أجزأه عندنا أن يغسله مرة واحدة على رأي السيد أبي طالب وهو المختار.

فأما أصحاب الشافعي فلهم قولان:

أحدهما: أنه يغسل لكل كلب سبع مرات.

وثانيهما: وهو الذي ذكره حرملة، أن يغسل للكل منها سبع مرات، والصحيح عند أصحاب الشافعي هو الثاني، لأن الغسلات السبع كافية في الإزالة، كما لو اجتنب مرات كثيرة فإنه يكفيه غسل واحد، وكما لو تنجس الإناء ببول وعذرة وخمر، فإنه يجزيه غسلة واحدة من غير تكرير.

الفرع الثاني: إذا وقع الإناء الذي ولغ فيه الكلب في ماء قليل، تنجس الماء و لم يطهر الإناء على رأي الأكثر من العترة وأكثر الفقهاء، فأما على رأي الإمام القاسم بن إبراهيم، وهو المختار عندنا، فإنه ينظر في الماء، فإن كان متغيراً بالنجاسة كان نجساً و لم يطهر الإناء، وإن كان الماء غير متغير طهر الإناء والماء جميعاً؛ لأن الماء غير نجس، والإناء لا ينجس أيضاً.

وإن وقع الإناء في ماء كثير لم يكن الماء نجساً لكونه كثيراً. وكل على رأيه من العلماء في حد القليل والكثير، كما قدمنا تفصيله. وهل يطهر الإناء مع فرض كون الماء كثيراً، فيه خمسة أقوال محكية عن الشافعي.

أولها: أنه طاهر لأنه لو ولغ فيه الكلب وهو في هذه الحالة لم يكن نجساً، فهكذا إذا ولغ فيه من قبل ثم وضع في ماء كثير.

وثانيها: أنه يحتسب ذلك مرة واحدة في طهارة الإناء ولابد من ست مرات بناءً على قوله: إنه لا بد من سبع في ولوغ الكلب في الإناء.

وثالثها: أنه يحتسب بذلك ست مرات؛ لأن ذلك أبلغ من ورود الماء عليه ست مرات ولابد من غسلة سابعة بالتراب.

ورابعها: أنه يُنظر فإن أصاب الكلب الإناء نفسه احتسب بذلك غسلة، وإن أصاب الكلب الماء الذي في الإناء نجس الإناء تبعاً للماء، احتسب به هاهنا سبعاً.

وخامسها: أنه ينظر فإن كان الإناء ضيق الرأس لم يطهر، وإن كان واسعاً طهر.

والمختار: هو الأول على رأي أئمة العترة، لأنه إذا كان حاصلاً في ماء كثير فقد طهر؛ لأن النجاسة غير ظاهرة فيه فوجب القضاء بطهارته.

الفرع الثالث: إذا ولغ الكلب في إناء فغسل وانفصل الماء إلى إناء آخر وهو غير متغير، فهل يحكم بطهارة الماء أم لا؟ فيه كلام، فعلى ما ذكره الإمام أبو طالب ينجس المجاور الأول، وعلى كلام المؤيد بالله ينجس المجاور الأول والثاني، والمجاور الثالث طاهر باتفاقهما

جميعاً، فإذا جمعت في إناء واحد وجب الحكم عليه بكونه نجساً؛ لأنه ماء قليل وقد اتصلت به النجاسة فنجسته سواء كان متغيراً أو غير متغير، لأن الماء إذا كان قليلاً ثم وقعت فيه نجاسة فإنه يكون نجساً وإن لم يتغير كما مر تقريره.

وأما على رأي الإمام القاسم وهو المختار فإنه ينظر، فإن كانت هذه الغسالات متغيرة بالنجاسة فهي نجسة، وإن كانت غير متغيرة بالنجاسة فهي طاهرة لظواهر الأخبار التي قدمناها.

فأما الشافعي فله في ذلك ثلاثة أوجه:

أحدها: أن الغسالات السبع في ولوغ الكلب نجسة عند انفصالها.

وثانيها: أنها كلها طاهرة.

وثالثها: أن السابعة طاهرة وما قبلها نجس، وهو الصحيح عند أصحابه، فإذا ضُمت السابعة إلى ما قبلها كان الجميع منها نجساً؛ لأن الطاهر مغلوب بالنجس فلهذا كان نجساً.

الفرع الرابع: في التراب، هل يكون واجباً في الغسل من ولوغ الكلب أم لا؟ والذي عليه علماء العترة: أنه غير واجب، وهو قول أبي حنيفة.

والحجة على ذلك: هو قياسه على سائر النجاسات بجامع كونها نجسة، ولأنه لا أثر له فيحتاج إلى غير الماء كسائر النجاسات التي لا أثر لها.

وحكي عن الشافعي أنه واجب لقوله ﷺ، في حديث الغسل من الكلب: ((إذا ولغ في الإناء اغسلوه سبعاً إحداهن بالتراب))، وفي حديث آخر: ((أولاهن بالتراب)). وقد تكلمنا على ضعف الخبر، وإفساد التعلق به في إيجاب السبع فأغنى عن الإعادة.

ثم إنه محمول عندنا على الاستحباب في التنظيف عن ولوغه وتبعيداً عن مخالطته ومخامرته بما ذكرناه من التغليظ في غسل ما ولغ فيه؛ لأنهم كانوا يعتادونها ويألفون مخالطتها في أكثر أحوالهم، كما كان الجاهلية يفعلون، فورد الشرع في أول الإسلام بالبعد منها

والتقذير لأحوالها[1].

والغسل بالتراب هل يكون أحد السبع على رأي الشافعي، وهل يكون أولاً أو آخراً أو وسطاً، فالأمر فيه قريب، وحكي عن بعض أصحاب الشافعي أن الأفضل فيه أن يكون قبل السابعة ليرد عليه ما ينظفه[2]. وحكي عن الحسن البصري وأحمد بن حنبل أن الثامنة تكون بالتراب.

الفرع الخامس: على رأي الشافعي في قدر التراب، وفي قدره وجهان:

أحدهما: ما يقع عليه اسم التراب؛ لأنه أطلق في الحديث من غير تقدير له.

وثانيهما: أنه لا بد من أن يكون مستوعباً لمحل الولوغ؛ لأن النجاسة شاملة له ومتصلة به.

وهل يقوم غير التراب مقامه أم لا؟ فيه عندهم وجهان:

أحدهما: أنه تعبد لا يعقل معناه فلا يقوم مقامه غيره من الصابون والأشنان، وغيرهما من المنظفات.

وثانيهما: أنه يعقل معناه؛ لأن المقصود به التنظيف عن تقذير الكلب فيلحق به ما هو مثله أو أبلغ منه.

وإن خُلط التراب بغيره فهل يجزي أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه يجزي؛ لأنه هو المقصود.

وثانيهما: أنه لا يجزي؛ لأنه غير مطهر.

وإن بال الكلب على الأرض فجرى عليه الماء سبع مرات، فهل يحتاج إلى تراب أم لا؟

---

(١) رأينا تقديم جملة (كما كان الجاهلية يفعلون) بعد جملة (في أكثر أحوالهم) لتكون بعيدة عن فهم معناها على عكس حقيقته، كما كانت عند مجيئها بعد جملة: (فورد الشرع في أول الإسلام بالبعد عنها والتقذير لأحوالها).ا.هـ.

(٢) أي: على الغسل بالتراب.

فيه وجهان؛ الأصح منها أنه لا يحتاج إلى تراب؛ لأن نفس الأرض كلها تراب.

مسألة: قد ذكرنا فيما سبق نجاسة المني ودللنا عليه، وإذا كان نجساً فهل يجب غسله أو يجزي فيه الفرك؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه لا يطهر إلا بالغسل، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن مالك.

والحجة على ذلك: ما قدمناه من خبر عمار، وهو قوله ﷺ: ((إنما تغسل ثوبك من البول والغائط والمني)). فأخبر أنه يجب غسله كما في غيره من تلك النجاسات التي ذكرها في الخبر.

الحجة الثانية: قياسية، وهي أنه مائع نجس فلا يجزي فيه إلا الغسل كالبول، أو أنه نجس فلا يجزي فيه الفرك كسائر النجاسات، أو نقول: مني فلا يجزي فيه إلا الغسل، كما لو كان رطباً، وعلى [رأي] أبي حنيفة فإنه قال بوجوب غسله إذا كان رطباً.

فأما الشافعي فقد قدمنا أنه عنده طاهر فلا يحتاج إلى طهارة بفرك ولا غسل.

المذهب الثاني: أنه إذا كان رطباً وجب غسله، وإذا كان جافاً فتطهيره يكون بالفرك من غير غسل، وهذا هو رأي أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على ذلك: ما في حديث عائشة رضي الله عنها وهو أنها قالت: ((كنت أفرك المني من ثوب رسول الله وهو في الصلاة))[1].

ووجه الاحتجاج بالخبر: هو أنا قد دللنا على نجاسته بما مر تقريره، ولكن الخلاف في كيفية التطهير، فلو كان الغسل فيه واجباً لغسلته؛ لأنه أقرها على تركه و لم ينكره عليها، فدل ذلك على أن التطهير في حقه إنما هو بالفرك لا غير.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة من وجوب غسله.

---

(١) هذا الحديث جاء في مهذب الشافعية، وفي التلخيص نحوه عن ابن خزيمة والدارقطني والبيهقي أن عائشة قالت: ربما حتته من ثوب رسول الله وهو يصلي، ورواه ابن حبان عن عائشة، وهناك روايات أخرى عن عائشة بلفظ: كنت أفرك المني من ثوب رسول الله فيصلي فيه. وهذه الرواية لأبي داود. قال في (جواهر الأخبار) في نهاية استقرائه لروايات من هذا الحديث، ما لفظه (تنبيه): استغرب النووي هذه الرواية ولم يعزها لأحد في شرح المهذب. والله أعلم.ا.هـ.

والحجة على ذلك: ما ذكرناه عنهم، ونزيد هاهنا وهو أن البول والمني يخرجان من مخرج واحد وهو الإحليل، فوجب[1] تطهيرهما بالغسل على سواء كالحيض والنفاس، ولأنه إذا تقرر كونه نجساً فالفرك لا ينقي النجاسة كما لا ينقي البول من الثوب ودم الحيض، ولأن الفرك إنما يزيل ما كان غليظاً منه، فأما البلة فهي باقية لا يطهرها الفرك، كما أن الفرك في حق العذرة لا يطهرها لَمَّا كان لا ينقي إلا غليظها دون بلتها.

الانتصار: قالوا: حديث عائشة صريح في تطهيره بالفرك.

قلنا: عنه جوابان:

أما أولاً: فلأنه ليس في ظاهر الخبر إلا أنها فركته فمن أين أنها لم تغسله كما يُفعل في العادة، فإن من أراد غسل نجاسة غليظة فإنه يبدأ بفركها قبل غسلها تقليلاً من نجاستها لا أنه يكتفي بالفرك، فهكذا ما فعلته عائشة من ذلك.

وأما ثانياً: فإنا نقول: أخبِرُونا عن الفرك حين اشترطتموه في المني، هل هو مزيل لنجاسته أو مخفف لها؟ فإن كان مزيلاً لها فيجب أن يزيلها، وإن كان رطباً وأنتم قد أوجبتم غسل ما كان منه رطباً، وإن كان مقللاً للنجاسة حصل مرادنا من بقاء النجاسة، فيجب إزالتها بالغسل؛ لأن قليل ما كان نجساً غير معفو عنه فتجب إزالته كما تجب إزالة كثيره.

قالوا: روي عن رسول الله أنه قال لعائشة: «إذا رأيت المني يابساً فحتيه، وإن كان رطباً فاغسليه»[2]. فظاهر الخبر دال على رطبه ويابسه، وفي هذا دلالة على ما قلناه من أنه إذا كان يابساً فحته كاف في تطهيره.

قلنا: المراد من هذا هو تقدمة الحت على الغسل، فمن أين أنها لم تغسله بعد[3] حتها له؟ وفيه وقع النزاع، وهكذا إذا رووا عن عائشة أنها قالت: «أمرني رسول الله أن أغسل المني

---

(١) في نسخة [و]: فيجب.

(٢) قال ابن الجوزي في (التحقيق): هذا الحديث لا يعرف بهذا السياق وإنما نقل أنها - يعني عائشة - كانت تفعل ذلك. رواه الدارقطني وأبو عوانة في صحيحه وأبو بكر البزار، كلهم من طريق الأوزاعي، عن عمرة عن عائشة. ا.هـ . ملخصاً من (جواهر الأخبار).

(٣) في نسخة [و]: عقيب.

من ثوبه إذا كان رطباً وأحته إذا كان جافاً». فإن الغرض الجمع بين الحت والغسل، كما روي عن النبي ﷺ، أنه سأله رجل عن المني يصيب الثوب. فقال: «أمطه عنك بإذخرة». والمراد تقديم الإماطة بالإذخر، ثم يغسله بعد ذلك.

ثم نقول: إنما ذكرتموه من هذه الأحاديث إنما هي واردة في حق الرسول ﷺ، ولا يبعد أن يكون منيه طاهراً، وكلامنا في مني غيره، فلا يلزم من طهارة منيه طهارة سائر المَنْيات من جميع الحيوانات، وأنها يجب فيها الغسل إذا أصابت الثوب دون الفرك، وهذا من جملة الخصائص والكرامات التي أكرمه الله تعالى بها، ولنشر إلى ما تميز به من بني آدم فيما يختص بالنجاسات وجملتها خمس:

الخاصة الأولى: منيه فإنه طاهر، أشار إلى ذلك الإمام المنصور بالله، فإنه قال: لا يمتنع أن يحكم الله بطهارة مائه حياً وميتاً، كما كان له دخول المسجد جنباً.

والحجة على ذلك: ما رويناه من أحاديث عائشة، فإنها دالة على طهارة منيه، ولهذا فإنها قالت: كنت أفرك المني من ثوب رسول الله . فلو كان نجساً لكان مفسداً للصلاة.

والخاصة الثانية: نجوه، فإنه كان لا يرى على وجه الأرض، ولهذا قال: «فضلت بخصال، لا يُرَى لي نجو، وولدت معذوراً»[1]..أي مختوناً. فلو رؤي فهل يحكم بطهارته أم لا؟ والأقرب هو الحكم بطهارته كالبول.

الخاصة الثالثة: بوله، فإنه طاهر.

والحجة على ذلك: ما روي أن أم أيمن شربت بوله فلم ينكره عليها، وقال لها: «إذاً لا تلج بطنك النار»[2] فكان في ذلك دليلان، ترك النكير عليها في شربه، وكونه وقع سبباً

---

(١) حكاه في (جواهر الأخبار) عن (الانتصار).

(٢) حكاه في (التلخيص) وفي رواية أخرى للحاكم والدارقطني والطبراني وأبي نعيم من حديث أبي مالك النخعي بسنده عن أم أيمن قالت: قام رسول الله من الليل إلى فخارة في جانب البيت، فقمت في الليل وأنا عطشانة فشربت ما فيها وأنا لا أشعر، فلما أصبح النبي قال: «يا أم أيمن قومي فأهرقي تلك الفخارة». قلت: قد والله شربت ما فيها، فضحك حتى بدت نواجذه، ثم قال: «أما والله إنه لا تجعن بطنك أبداً». وفي رواية لعبد الرزاق أن المرأة خادم لأم حبيبة يقال لها بركة. فما مرضت قط حتى ماتت. وقيل: إنهما قضيتان حدثتا لامرأتين.ا.هـ. ملخصاً من (جواهر الأخبار). أم أيمن هي أم أسامة بن زيد.

لنجاتها من النار.

الخاصة الرابعة: دمه، فإنه طاهر.

والحجة على ذلك: ما روي أن أبا طيبة حجم له، ثم شرب دمه، فقال لـــه: ((إذاً لا تتجع بطنك))[1] ففيه أيضاً دليلان: ترك النكير له على شربه، ثم كونه سبباً لئلا يتألم لوجع البطن كما قال.

الخاصة الخامسة: مصله وقيحه: فإنهما طاهران منه.

والحجة على ذلك: هو أنهما جاريان مجرى الدم لكونهما مستحيلين منه، فما طهر من الدم أو عفي عنه أو كان نجساً منه فهما كذلك من غير تفرقة بينهما، فـــإذا تقـــرر ذلـــك فجميع ما ذكرناه من هذه الأشياء نجسة من بني آدم ما خلا رسول الله فإنهـــا طـــاهرة في حقه لأجل الكرامة والخصوصية التي له من الله تعالى.

مسألة: وأهل البلوى نعوذ بالله منها، الذين اتصلت بهم النجاسة فلم تزايلهم، كمن به سلس البول وسيلان الجرح، وصاحب البواسير. والباسور: داء يحدث في المقعدة وفي الأنف، وهو ورم يحصل فيهما ثم يعلو فينفجر، ولا يزال يسيل وربما قتل صاحبه وأسقمه، فهـــؤلاء لا يلزمهم التحرز عن هذه النجاسات ولا غسل أثوابهم ولا أجسامهم عما يصيبها منها.

والحجة على ذلك: ما في حديث فاطمة بنت أبي حبيش[2]، وهو أنها لما اســـتحيضت قالت: يا رسول الله إني أستحاض فلا أطهر ولا ينقطع الدم عني، فأمرها أن تدع الصـــلاة أيام إقرائها، ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلاة وتصلي وإن قطر الدم على الحصير قطراً[3]، فصار

---

(١) رواه ابن حبان بسنده عن ابن عباس. وفي رواية أن الرسول ﷺ قال له بعد ما شرب الدم: ((لا تعد، الدم حرام كله)). وتتجع: تصاب بالوجع.ا.هـ قاموس.

(٢) فاطمة بنت أبي حبيش، واسمه قيس بن المطلب بن أسد بن عبدالعـــزى، صحابيـــة، مهـــاجرة، روت عـــن النبي ﷺ حديث الاستحاضة، وعنها: عروة بن الزبير، ونقل ابن حجر أنه صلى على جنازتهـــا العبـــاس، وقيل: علي، ا.هـ. تهذيب ج١٢/٤٦٩.

(٣) حكاه في أصول الأحكام والشفاء وهو مروي عن عائشة، وكذا في الاعتصام عن عـــروة عـــن عائشـــة، أن فاطمة بنت أبي حبيش...إلخ.

هذا أصلاً لما عداه مما ذكرناه من أهل هذه البلاوي التي ذكرناها، والجامع بينهما هو استرسال الحدث بحيث لا يرجى انقطاعه بحال.

الحجة الثانية: هو أنا لو كلفناهم ذلك لابد من الحرج والمشقة، والله تعالى يقول: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الْدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[الحج:٧٨]. وقال تعالى: ﴿**لاَ يُكَلِّفُ الله نَفْسَاً إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾[البقرة:٢٨٦]. وقوله عليه السلام: ((بعثت بالحنيفية السمحة)). وقوله تعالى: ﴿**يُرِيْدُ الله بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾[البقرة:١٨٥]. إلى غير ذلك من الأدلة الشرعية الدالة على تخفيف الأمر على من هذه حاله.

ويستحب له أن يتعهد ثوبه بالتطهير والتنقية.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ**﴾[المدثر:٤]. وقوله عليه السلام: ((إن الله نظيف يحب النظافة وجميل يحب الجمال)).

ويكره له أن يتركه حتى يصير فاحشاً.

والحجة على ذلك: هو أن المأخوذ على الإنسان إذا أراد الصلاة أن يكون على أحسن هيئة من الطهارة والنظافة في مكانه وملبسه وطهارة جسمه، وقد نبه الشرع على ذلك باشتراط طهارة هذه الأمور كما سنقرره في شروط الصلاة، فلهذا كره له ما يضاد ذلك ويناقضه، وقد قدره الهادي في (الأحكام) بثلاثة أيام، من جهة أن الثلاث قد صارت عدداً متوسطاً ليس فيه إفراط ولا تفريط، وهذه المسألة من الأمور المفوضة إلى رأي أهل الاجتهاد بالآراء الصائبة والأنظار الموفقة في فصل الخصومات الناشئة بين الخصوم، إذ ليس فيها إضرار على الخصمين عند اقتضاء المصلحة الشرعية لتوقيتها.

وهل يكون التقدير بالثلاث في غسل أثواب هؤلاء بتقريب أو تحديد؟ والأحسن أن يكون على جهة التقريب؛ لأن الحال في ذلك يختلف باختلاف أحوالهم في القلة والكثرة، فربما كان اليومان كالثلاث في استحباب الغسل لأجل كثرته، وربما كان العشر كاليومين في أنه لا يستحب الغسل لأجل قلته.

قال الإمام المؤيد بالله: فإن تعذر كانت الأيام الثلاثة كاليومين، وكانت الأربعة كالثلاثة في أن الإنسان يكون معذوراً حتى يتمكن ويزيل من جسمه وثوبه ما أمكنه على قدر طاقته؛ لأنه وإن عذر في المعسور من ذلك فإنه غير معذور في الميسور منه، والميسور لا يسقط بالمعسور، فإن وجد ثوباً طاهراً يعزله للصلاة توجه ذلك عليه، فإذا فرغ من الصلاة غسل ما أصابه؛ لأنه مأخوذ عليه أن لا يصلي إلا في ثوب طاهر على قدر الحال، لقوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾[المدثر:٤].

وعلى الجملة فإن المأخوذ على هؤلاء الذين ذكرناهم من أهل هذه البلية، الاجتهاد فيما كلفوه من أمر الصلاة على ما يمكنهم ويقدرون عليه، لقوله ﷺ: ((إذا أمرتم بأمر فأتوا به ما استطعتم)). فهذا ما أردنا ذكره في بيان أعيان النجاسات، وكيفية التطهير منها.

الفصل الثالث: في بيان حكم الاجتهاد في النجاسات في المسائل الخلافية الفقهية

اعلم أن جميع الآراء الاجتهادية في المسائل الخلافية الواقعة بين علماء العترة وفقهاء الأمة، كلها حق وصواب، وهذه قاعدة – أعني تصويب الآراء في المضطربات الاجتهادية – قد فرغنا منها في الكتب الأصولية، فأظهرنا ما هو الحق منها من التصويب، وذكرنا أن الإجماع منعقد من جهة الصحابة (رضي الله عنهم) على ذلك من غير نكير منهم فيه، وأنهم ما زالوا مختلفين في الفتاوى والأقضية والأحكام، وكل واحد منهم مُصَوِّبٌ لرأي مخالفه في تلك المسألة ولم يُسمع من أحد منهم تأثيم ولا تخطئة لصاحبه، ولا إلحاق حرج به فيما خالفه فيه، وما ذاك إلا من أجل فهمهم التصويب وعملهم عليه، وإجماعهم حجة واجبة الاتباع كما مهدناه.

فإذا تقرر هذا الأصل، فنقول: جميع المسائل الخلافية الواقعة في النجاسات كلها حق وصواب إذا كانت صادرة ممن بلغ رتبة الاجتهاد من علماء العترة وفقهاء الأمة، وكل واحد منهم مذهبه صحيح ومقالته فيما زعمه وذهب إليه صادقة في جميع المسائل كلها مما ليس له فيه دلالة قاطعة.

ونحن الآن نعتبر المسائل التي وقع فيها الخلاف ونبين أنها صحيحة لا مقال فيها وأنها لا تقطع الاقتداء في الصلاة، ولا توجب التحريم في ذلك.

فإذا توضأ القاسمي بما دون القلتين و لم يكن متغيراً بما وقع فيه من النجاسة أو توضأ بركوة قد وقعت فيها قطرة من بول أو خمر لم يغيرها فإنه في اجتهاده طاهر، وهو عند أكثر العترة وفقهاء الأمة نجس.

وهكذا لو توضأ الناصري والمنصوري[1] في القلتين فإنهما عندهما طاهرتان وعند الشافعي، وهما نجستان عند الهادي والمؤيد بالله وأبي طالب. وهكذا لو غسل النجاسة التي لا ترى عينها مرة واحدة فإنها تكون طاهرة على رأي الإمام أبي طالب، ولا تكون طاهرة على رأي المؤيد بالله، وغيره من العترة. ثم أيضاً من كان إزاره من جلد ميتة قد دبغ أو اتخذ خفاً من ذلك، فإنه يكون طاهراً على رأي الإمام الشهيد زيد بن علي، ورأي أبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه، وهو نجس على رأي أكثر أئمة العترة، القاسمية والناصرية لا يختلفون فيه.

وهكذا فإنه لو فرك منياً يابساً ثم صلى به من دون غسله فإنه يكون طاهراً على رأي أبي حنيفة وأصحابه، ويكون نجساً على رأي أئمة العترة. ولو صلى وعلى ثوبه مني فإنه يكون طاهراً على رأي الشافعي، ويكون نجساً على رأي أئمة العترة، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، وهلم جرا إلى سائر المسائل التي وقع فيها الخلاف بين أهل القبلة في جميع ما ذكرناه من النجاسات، فكلها حق وصواب، لا تقطع الموالاة فيما بين الأمة، ولا توجب بطلان الاقتداء في الصلاة، ويدل على ما قلناه حجج ثلاث:

الحجة الأولى: هو أن هذه المسائل التي وقع فيها الخلاف لا يخلو حالها إما أن يكون فيها حق معين هو مطلوب لله تعالى، أو لا يكون هناك حق معين، فإن كان الأول فإما أن تكون عليه دلالة أو لا تكون عليه دلالة، فإن لم ينصب الله عليه دلالة فلا معنى للتكليف به؛ لأن

---

(١) الناصري والمنصوري، أتباع مذهب الناصر والمنصور بالله.

التكليف به من غير دلالة تكون منصوبة عليه يكون تكليفاً لما لا يعلم وهو محال، وإما أن تكون هناك عليه دلالة فسواء كانت معلومة أو مظنونة، فلا بد أن تكون معلومة لنا معروفة حتى يمكننا العمل بها. والذي في هذه المسائل ليس من الأدلة القطعية أصلاً؛ لأن القطع إنما هو النص المقطوع بأصله، ومعتمدنا في هذه المسائل ليس إلا أخبار آحادية وأقيسة ظنية، كل واحد منها لا ينتهي إلى القطع ولا يترجح بعضها على بعض في مطلق الظن إلا بالإضافة إلى آراء المجتهدين من غير أن تكون هناك دلالة قاطعة، وما هذا حاله فليس فيه مطلوب معين لله تعالى، لاستوائها كلها في كونها مطلوبة لا ترجيح لبعضها على بعض، بالإضافة إلى مراد الله تعالى، وبالإضافة إلى ما كلفنا [به]، فصح بما ذكرناه أنه لا مطلوب لله تعالى في هذه المسائل يكون معيناً، وإذا لم يكن هناك مطلوب معين كانت كلها مطلوبة، وهذا هو مرادنا بالتصويب في الآراء الاجتهادية.

الحجة الثانية: لو كان في هذه المسائل حكم معين لله تعالى للزم من ذلك مُحَال، وهو أنه يلزم من ذلك بطلان التولية مع المخالفة في الاجتهاد، والمعلوم أن أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) ولى شريحاً القضاء مع مخالفته له في كثير من المسائل، وهكذا سائر الصحابة (رضي الله عنهم) كأبي بكر وعمر وعثمان فإنهم ولوا الولاة مع اختلافهم في هذه المسائل، وكان يلزم التخطئة والتضليل لبعضهم بعضاً في هذه المسائل، لأن هناك – على رأي الخصم – حقاً لله تعالى معيناً، والمعلوم أنه لم يكن شيء من ذلك بينهم.

الحجة الثالثة: هو أن الإجماع منعقد من جهة الصحابة (رضي الله عنهم) على أن كل مجتهد فإنه مأمور بالعمل على وفق ظنه، ولا معنى للحكم إلا ما أمر الله به، وإذا كان الأمر كما قلناه اتضح أنه لا حق معين في هذه المسائل، وأن كل مجتهد إذا وفىَّ الاجتهاد حقه فإنه مصيب فيما رآه وظنه، لا يفترق الحال في ذلك بين مجتهد ومجتهد مع حيازة منصب الاجتهاد وإحراز علومه المشترطة فيه.

فإن قال قائل: فهل تفرقون بين من خالف في المسائل القطعية من الإلهية والأصولية وبين من وافق فيها، وتقولون: بأن من خالف في مسألة قطعية فإنه لا يعد من المجتهدين ولا

يلتفت إلى خلافه؟ أو تقولون: بأنهم معدودون من الأمة فيعتد بخلافهم، ولا تكون المسألة إجماعية من دونهم؟

فجوابه: أنا نقول: بأن جميع أهل القبلة سواء في كونهم معدودين من أهل الإجماع إذا كانوا مجتهدين، وأن خلافهم في هذه المسائل الإلهية وغيرها لا يقطع الاجتهاد ولا يبطل كونهم معدودين من أهل الإجماع والاجتهاد في المسألة بعد إحراز منصب الاجتهاد في كل واحد منهم، لأن كفر من كُفِّر عند القائلين بكفره كالمشبهة والمجبرة، إنما كان كفره من جهة تأويله، وأنه تأول فأخطأ، وفِسْقُ من فُسِّقَ كالخوارج، إنما كان فسقه من جهة التأويل، وهو أنه خالف الإمام لشبهة طرأت عليه، فلهذا كان متأولاً في فسقه، ومع فسقهم وكفرهم من جهة التأويل لا يبطل ذلك كونهم معدودين من أهل الإجماع، لهم أهلية الاجتهاد لا ينعقد الإجماع من دونهم بحال، وكيف لا، وهم من أهل التوحيد المصلين إلى القبلة، المصدقين بتوحيد الله تعالى، وما جاءت به الرسل (صلوات الله عليهم) ناكحين على السنة، مصدقين بالقرآن، فلهذا وجب كونهم معدودين من أهل الاجتهاد.

نعم.. ظاهر كلام الشيخ عبدالملك الجويني، أن داود وطبقته من أهل الظاهر لا يعدون من علماء الأمة، وينعقد الإجماع من دونهم، وهذا فاسد لا أصل له، والحق أنهم وإن أخطأوا في إنكار القياس كله، فإن خطأهم في هذه المسألة لا يخرجهم عن كونهم من جملة علماء الأمة، ومن جملة المجتهدين فيها، ولا ينعقد إجماع مع مخالفتهم أصلاً، وهذا غلو من هذا الشيخ وحِدَّةُ نظر في كونه مخرجاً لهم عن أن يكونوا من جملة أهل الإجماع مع إحرازهم لعلوم الاجتهاد وكونهم من أهله. وتمام هذه المسألة مذكور في الكتب الأصولية، وفيما ذكرناه مقنع وكفاية، وبتمامه تم الكلام على الباب الثاني وهو الكلام في الأعيان النجسة.

الباب الثالث: في بيان آداب قضاء الحاجة

وهو في لسان الفقهاء يلقب بالاستطابة أخذاً من قوله عليه السلام: «إذا استطاب أحدكم فلا يستطب بيمينه»[1]، والمحدثون يسمونه التخلي أخذاً من قوله عليه السلام: «إذا أراد أحدكم أن يدخل الخلاء فليقل: أعوذ بالله من الخبث والخبائث»[2]. والأمر في ذلك قريب، وهي مشتملة على حِكَمٍ وأسرار وتعليمات من جهة صاحب الشريعة صلوات الله عليه وعلى آله، وتنقسم إلى ما يكون قبل قضاء الحاجة، وإلى ما يكون في حال الاشتغال بقضاء الحاجة، وإلى ما يكون بعد الفراغ من قضائها، فهذه أقسام ثلاثة اشتمل عليها هذا الباب نفصلها بمعونة الله تعالى:

القسم الأول: في بيان الآداب قبل قضاء الحاجة وجملتها خمسة عشر:

الأدب الأول: يستحب لمن أراد قضاء الحاجة في الصحراء أن يُبْعِدَ المَذْهَبَ[3]، لما روي عن المغيرة بن شعبة[4] أنه قال: «كان رسول الله إذا ذهب إلى الغائط أَبعد في المذهب»، ويستحب أن لا تراه العيون، لما روى جابر قال: «كان رسول الله إذا ذهب إلى البراز انطلق حتى لا يراه أحد».

الأدب الثاني: يستحب أن يرتاد لبوله، لما روى أبو موسى الأشعري[5] قال: كنت مع

(١) في رواية أبي داود والنسائي أن رسول الله قال: «إنما أنا بمنزلة الوالد أعلمكم، فإذا أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها، ولا يستطب بيمينه». يستطب: يستجمر.

(٢) الخلاء ممدوداً: المتوضأ لخلوه.ا.هـ. لسان.

(٣) أن يذهب بعيداً.

(٤) المغيرة بن شعبة بن أبي عامر الثقفي، شهد الحديبية وما بعدها، وروى عن النبي ﷺ، وعنه: أولاده، وعروة بن الزبير، وآخرون، وكان واحداً من دهاة الناس، كما روي عن الشعبي، وعن الزهري: كان دهاة الناس في الفتنة خمسة فذكراه فيهم. وقال ابن عبدالبر: ولاه عمر البصرة فلما شهد عليه عند عمر عزله، ثم ولاه الكوفة وأقره عثمان عليها، ثم عزله...إلخ. ونقل الخطيب الإجماع من أهل العلم على أنه توفي سنة ٥٠هـ بالكوفة، وهو أمير عليها من قبل معاوية. (تهذيب التهذيب ج١٠/٢٣٤).

(٥) عبدالله بن قيس بن سليم أبو موسى الأشعري، أسلم قبل الهجرة، وهاجر إلى الحبشة، ثم قدم المدينة مع أصحاب السفينتين بعد فتح خيبر مع جعفر بن أبي طالب. وروى عن النبي ﷺ، وعن جماعة من الصحابة. توفي سنة ٤٢هـ، عن ثلاث وستين سنة.

رسول الله ذات يوم فأراد أن يبول فأتى دمثاً في أصل جدار، والدمث بتحريك الميم: ما كان مسترخياً من الأرض. ثم قال: ((إذا أراد أحدكم أن يبول فليرتد لبوله موضعاً))[1].

الأدب الثالث: يستحب لمن أراد دخول الخلا في العمران أن يقول: ((أعوذ بالله من الخبث والخبائث)). لما روى أنس بن مالك قال: كان رسول الله إذا أراد دخول الخلاء قال ذلك..، والخبث بسكون العين، إما جمع خبيث سكنت عينه، كما سكنت في نحو: رسْل في رسول، وإما أراد الخبث نفسه وهو الشر، والخبائث جمع خبيثة كشريفة وشرائف.

الأدب الرابع: يستحب له أن يقول أيضاً عند دخول الخلاء في العمران: ((اللهم إني أعوذ بك من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم))[2]. لما روي عن النبي ﷺ أنه كان يقول ذلك عند دخوله الخلاء. والخبيث: من كان مختصاً بالخبث في نفسه والرداءة. والمخبث: من كان مخبثاً لغيره أي مفسداً له، هكذا قاله أبو عبيد في غريبه[3].

الأدب الخامس: يستحب لمن أراد قضاء الحاجة وفي يده خاتم فيه ذكر الله أن ينزعه، لما روى أنس بن مالك ((أن الرسول ﷺ كان إذا دخل الخلاء وضع خاتمه، وإنما وضعه؛ لأنه كان عليه مكتوباً: (محمد رسول الله) ثلاثة أسطر))[4]. وهل يكون ذلك مختصاً بالعمران أو يكون مشتركاً بينهما؟ فمنهم من قال: يختص بالعمران، ومنهم من قال: يكون مشتركاً فيهما.

والمختار: أنه يكون مشتركاً بينهما؛ لأن المقصود من ذلك هو أنه لا يشتغل بقضاء حاجة ومعه اسم اللّه، تشريفاً له عن ملابسته وهو على هذه الحالة، فلهذا استحب له نزعه قبل الاشتغال بها.

---

(١) أخرجه أبو داود. وأورده في (جواهر الأخبار).

(٢) أورده في أصول الأحكام وفي الاعتصام عن أمالي أحمد بن عيسى، عن محمد بن منصور، عن أحمد بن عيسى بسنده عن علي(ع) أنه كان إذا دخل المخرج قال: ((بسم الله اللهم إني أعوذ بك من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم)). وفيه نقل عن الجامع الكافي عن علي (ع) عن النبي ﷺ أنه كان إذا دخل المخرج قال: ((اللهم إني أعوذ بك من الخبث والخبائث)) وكذا في شرح التجريد بسنده عن أنس بن مالك. قال في الاعتصام: وهو في أصول الأحكام، وأخرجه أحمد بن حنبل والبخاري ومسلم وأبو داود والنسائي والترمذي وابن ماجة.

(٣) غريب الحديث.

(٤) أخرجه أبو داود.

الأدب السادس: يستحب لمن أراد قضاء الحاجة في العمران أن يقدم رجله اليسـرى، وليس فيه أثر عن رسول الله ، وإنما استحسنه العلماء، وقد قال ﷺ: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن». وإنما كان مستحباً؛ لأن الدخول ليس فيه فضل، فلهذا قدمت فيه اليسرى بخلاف الخروج، فسيأتي الكلام فيه في القسم الثالث، وهو أنه يختص بالرجل اليمنى لما فيه من الفضل بالخروج عن الأماكن الخبيثة، وإنما كانت خبيثة لقوله ﷺ: «إن هذه الحشوش محتضرة»[1]. فلهذا كان الخروج منها أعلى من الدخول إليها لما ذكرناه.

الأدب السابع: يستحب لمن أراد قضاء الحاجة في الصحراء أن يكون مستتراً بشجرة، لما روى جابر بن عبدالله قال: خرجت مع رسول الله في سفر فرأى شجرتين بينهما أربعة أذرع، فقال: «يا جابر اذهب إلى تلك الشجرة فقل لها: قال لك رسول الله : إلحقي بصاحبتك فإنه يريد أن يجلس وراءكما». فقلت لها ذلك، فلحقت بصاحبتها، فجلس رسول الله ، فلما قضى حاجته قام وعادت إلى مكانها. وأراد بقوله يجلس، أن يقضي حاجته في التخلي؛ لأن الجلوس قد يُعَبَّرُ به عن قضاء الحاجة ويكنى به عنه، كما يكنى بالغائط عما يخرج من الدبر، وإنما قال ذلك في حق الشجرتين؛ لأن واحدة ربما كانت لا تكفيه على انفرادها، فلهذا أمرهما بالانضمام من أجل ذلك.

الأدب الثامن: الاستتار، كما رويناه من قبل، فإن لم يجد إلا كثيباً فليستتر به ولتكن السترة من وراء ظهره، لما روى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «من أتى الغائط فليستتر فإن لم يجد إلا كثيباً من رمل فليستدبره فإن الشيطان يلعب بمقاعد بني آدم»[2].

الأدب التاسع: يكره له إذا أراد أن يبول في الصحراء أن يستقبل الريح، لما روي عن النبي ﷺ أنه كان يتمخر الريح إذا أراد أن يبول، ولأنه ربما ردته عليه فنجسته، واستمخر الريح: إذا قابلها بأنفه لينظر من أين مجراها، ويراد بقوله فليتمخر: أي

---

(١) أورد في جواهر الأخبار عن زيد بن أرقم أن رسول الله ﷺ قال: «إن هذه الحشوش محتضرة فإذا أتى أحدكم الخلاء فليقل: أعوذ بالله من الخبث والخبائث». وأورده المؤيد بالله في الشرح. ورواه في الاعتصام قال: وهو في أصول الأحكام والشفاء.

(٢) أورده ابن بهران في جواهر الأخبار عن أبي هريرة بزيادة في آخره هي: «... من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج». أخرجه أبو داود.

فلينظر من أين تجري فلا يستقبلها بالبول.

الأدب العاشر: يستحب له أن يُعد الأحجار قبل اشتغاله بقضاء الحاجة إذا كان في الصحراء؛ لأنه لو لم يُعِدَّها من قبل لاحتاج إلى أن ينتقل بنفسه لطلب الأحجار فيؤدي ذلك إلى تلوثه بالنجاسة إذا كان لا أحجار بقربه.

الأدب الحادي عشر: يكره له أن يدخل الخلاء في العمران حاسراً من غير أن يكون على رأسه شيء، لما روى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «من أتى الغائط فليستتر» ولم يفصل في ذلك بين الرأس والعورة.

الأدب الثاني عشر: ويستحب له أن لا يكشف عورته حتى يهوي للجلوس، ولا يقدم الكشف قبل الاشتغال بقضاء الحاجة، لما روى ابن عمر رضي الله عنه قال: «كان رسول الله إذا أراد حاجته لا يرفع ثوبه حتى يدنو من الأرض» .

الأدب الثالث عشر: يستحب أن تكون السترة التي يستتر بها مغطية له، لما في حديث جابر من انضمام الشجرتين فإنه ما أراد بأمرهما بالانضمام إلا لأجل أنهما يستترانه عن الأعين، وقدرها بعض أصحاب الشافعي أنها تكون بقدر مؤخر الرجل، وهذا لا وجه له فإنه لا سترة فيما هذا حاله، فإن الغرض أنه لا يكون مرئياً، ومع هذا القدر فإنه يرى لا محالة.

الأدب الرابع عشر: [لم يوجد في الأصل، ولعل السهو وقع في عددها من الناسخ].

الأدب الخامس عشر: ويستحب أن يكون القدر الذي بينه وبين الستر شبراً فما دونه؛ لأن ما فوق ذلك يمكن أن يكون واسعاً فيكون موضعاً للشيطان، وما دونه لا يمكن أن يكون مقعداً فلا يجول الشيطان بينه وبين السترة. فهذه خمسة عشر أدباً كلها آثار منقولة من صاحب الشريعة صلوات الله عليه. ليس فيها نزاع فنورد فيها الأدلة، وإنما هي سنن نبوية وآداب حكمية.

القسم الثاني: في بيان الآداب في حال الاشتغال بقضاء الحاجة، وجملتها آداب عشرون نذكرها:

الأدب الأول منها: استقبال القبلة واستدبارها، وفيه مسائل خمس:

المسألة الأولى: ذهب علماء العترة وفقهاء الأمة: أبو حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه، ومالك ومن تقدمهم من علماء الصحابة والتابعين، إلى المنع من استقبال القبلة بغائط أو بول.

والحجة لهم على ذلك: ما روى أبو هريرة أن النبي ﷺ قال: «إنما أنا لكم كالوالد الشفيق فإذا ذهب أحدكم إلى الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها بغائط ولا بول، وليستنج بثلاثة أحجار». ونهى عن الروث والرمة، قال: وكذلك في الصحارى.

الحجة الثانية: ما روى سلمان الفارسي حين قيل له: لقد علمكم نبيكم كل شيئ حتى الخراءة. قال: أجل، لقد نهانا أن نستقبل القبلة بغائط أو بول، وأن لا نستنجي باليمين، وأن لا يستنجي أحدنا بأقل من ثلاثة أحجار، أو يستنجي برجيع أو عظم.

وحكي عن عروة بن الزبير[1] وربيعة وداود: جواز ذلك وإباحته.

والحجة لهم على ذلك: ما رواه خالد الحذاء[2]، قال: كنا عند عمر بن عبدالعزيز[3]

---

(١) عروة بن الزبير بن العوام الأسدي، محدث، وفقيه، روى عن أبيه، وأخيه عبدالله، وأمه أسماء بنت أبي بكر، وخالته عائشة، وروى عن أمير المؤمنين علي، وجماعة من مشاهير الصحابة، وروى عنه أولاده، وجماعة من التابعين، مات سنة٩٤هـ، أو سنة٩٩هـ، أو إحدى ومائة على خلاف عن ٦٧. ا.هـ. (تهذيب ج٧/١٦٣).

(٢) خالد بن مهران الحذّاء أبو المنازل البصري، مولى قريش، سُمي بالحذّاء و لم يكن بحذّاء (صانع أحذية) وإنما كان يجلس إلى الحذائين كما قال ابن سعد. وقال فهد بن حبان: إنما كان يقول:اُحْذُ على هذا النحو، فلقب بالحذّاء. وكان ثقة كثير الحديث، رأى أنس بن مالك، وروى عن الحسن البصري وعكرمة وعطاء وآخرين. ثبته أحمد ووثقه ابن معين. وقال أبو حاتم: يُكتب حديثه ولا يحتج به، توفي سنة ١٤١هـ. (تهذيب التهذيب ج٣/١٠٤).

(٣) أبو حفص عمر بن عبدالعزيز بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس القرشي الأموي، الخليفة العادل، ولي الخلافة بعد سليمان بن عبدالملك عام ٩٩هـ. وكانت ولايته تسعة وعشرين شهراً، كان فقيهاً، ثقة، ثبتاً، ورعاً، زاهداً. سمع أنس بن مالك، والسائب بن يزيد، وسهل بن سعد، وخولة بنت حكيم من الصحابة، وعروة بن الزبير، وابن المسيب، وآخرين من التابعين. وروى عنه كثيرون، منهم: الزهري، وأبو سلمة بن عبدالرحمن، وابناه (أي عمر) عبدالله، وعبدالعزيز، بلغ العدل في خلافته ذورة مجده، وإليه يعود الفضل في إزالة البدع التي كان أعظمها سب علي عليه السلام، ولد (رحمه الله) سنة مقتل الحسين السبط٦١هـ، وتوفي سنة ١٠١هـ. على الأصح بدير سمعان، ودفن فيه. (مقدمة الأزهار، تهذيب التهذيب).

فذكرنا استقبال القبلة بالفرج، فقال عروة بن الزبير: سمعت عائشة تقول: ذكر ذلك لرسول الله أن قوماً يكرهون استقبال القبلة بفروجهم، فقال: ((أو قد فعلوها! استقبلوا بمقعدتي هذه إلى القبلة))[1] وفي هذا دلالة على الإباحة.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة وفقهاء الأمة من المنع عن ذلك.

والحجة: ما ذكرناه عنهم من الأخبار؛ ونزيد هاهنا ما روى أبو أيوب الأنصاري[2] عن النبي ﷺ أنه قال: ((لا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول ولكن شرقوا أو غربوا))[3]. وروى معقل بن أبي معقل قال: (نهى رسول الله أن نستقبل القبلتين بغائط أو بول)[4]. فهذه الأخبار كلها دالة على المنع من ذلك.

الانتصار: يكون بإبطال ما اعتمدهُ أهل الإباحة.

قالوا: حديث عروة عن خالته عائشة يدل على الإباحة.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن كلامنا معكم إنما هو في المنع منه، وهذا حاصل في حديث عائشة فإنه محمول على العمران، وإذا كان الأمر كما قلناه بقي المنع في الصحاري كما رأى الشافعي، فلا يخرج الحديث عن كونه دالاً على المنع منه، وإن خص ببعض المواضع دون بعض فمطلق

---

(١) ذكره في جواهر الأخبار وقال: هكذا في شرح القاضي زيد ونحوه في المهذب. وجاء في الاعتصام ما لفظه: وما روي عن عائشة أنه ﷺ قال: ((حولوا مقعدتي نحو القبلة))، فالراوي له عراك بن مالك، ولفظه: حدثتني عائشة.. الخبر. قال أحمد بن حنبل: لم يسمع عراك عن عائشة إلا بواسطة عروة، فحينئذ قوله: حدثتني عائشة، كذب. وهذا الحديث لفحشه لا يليق بأحد ممن له عقل فضلاً عن سيد المرسلين، لأن المقعدة: الدبر والعورة.ا.هـ. بلفظه. وجاء في الهامش قال في التخريج: المقعدة آلة كان يقعد عليها وقت قضاء الحاجة والوضوء.ا.هـ من خط الإمام الناصر عبدالله بن الحسن (ع).

(٢) اسمه: خالد بن زيد بن كليب، صحابي جليل، نزل رسول الله بداره أول ما وصل إلى المدينة، وشهد بدراً وما بعدها، وهو من النقباء الذين بايعوا رسول الله في العقبة. استشهد في الفتوحات الإسلامية، وقبره في أصل سور القسطنطينية. (در السحابة ٤١٢).

(٣) أورده الهادي في المنتخب وأخرجه أحمد ومالك والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة، عن أبي أيوب. ا.هـ اعتصام.

(٤) أخرجه أبو داود.

المنع منه قد حصل بما ذكرناه وهذا هو مطلوبنا.

وأما ثانياً: فلأن الأحاديث الدالة على المنع من ذلك والواردة فيه كثيرة كما روينا، فلهذا كانت راجحة على ما روته عائشة؛ لكونها جاءت على أوجه مختلفة، وعبارات متباينة، وهي متفقة في المنع من ذلك، فلهذا كان التعويل عليها أحق وأولى.

قالوا: روى جابر عن رسول الله أن لا تُستقبل القبلة ببولٍ، فرأيته قبل أن يُقبض بعام يستقبلها، وفي هذا دلالة على الجواز كما قلناه.

قلنا: هذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأن ما ذكرتموه من الخبر دال على المنع أولاً، لكنه نسخ، وأنتم قلتم بالجواز على الإطلاق، فلا يكون في الخبر دلالة على ما ذهبتم إليه.

وأما ثانياً: فلأن غيره من الأخبار راجح عليه من جهة دلالة الأخبار على المنع، وما ذكرتموه من الخبر دال على الإباحة، وما دل على المنع أولى لما فيه من الاحتياط؛ لأن الفعل إقدام على ما لا يؤمن كونه محظوراً، وفيه التعرض للخطر في الإثم بخلاف الانكفاف فليس فيه إلا ترك الجائز، وهذا لا حرج فيه بحال فافترقا.

قالوا: الأخبار كلها متعارضة، فيجب القضاء بتساقطها إذ لا ترجيح لبعضها على بعض لاستوائها، وإذا كان الأمر فيها كما قلناه وجب الحكم بالتساقط والرجوع إلى ما هو الأصل وهو الإباحة، فلهذا قضينا بإباحتهما جميعاً.

قلنا: عن هذا جوابان:

الجواب الأول: أنا لا نسلم تعارض هذه الأدلة بل يمكن الجمع بينها، فهذه الطريقة هي التي ارتضاها الإمام المؤيد بالله، واستقواها الشيخ أبو الطيب الطبري[1] من أصحاب الشافعي، ولم يناكر في قبولها إلا أبو إسحاق الشيرازي صاحب (المهذب)، فإنه زعم أن

(١) القاضي الإمام أبو الطيب طاهر بن عبدالله بن طاهر الطبري، تعمر مائة وسنتين، ونقل عن معاصريه أنه في هذا السن لم يختل شيء من فهمه، وظل يفتي ويشير إلى مواقع الصواب والخطأ ويقضي إلى أن مات. تفقه بآمل بجرجان ثم ارتحل إلى نيسابور فأخذ الفقه والحديث عن كثير من علمائها. قال عنه الشيرازي في طبقاته: ولم أر فيما رأيت أكمل اجتهاداً وأشد تحقيقاً وأجود نظراً منه. (طبقات الفقهاء، طبقات الشافعية).

القياسين إذا تعارضا فلا خلاف بين الأصوليين أنه لا يجوز الجمع بينهما، فهكذا يكون حال الخبرين إذا كانا متعارضين فإنه لا يجوز الجمع بينهما بطريقة واحدة، وهذا فاسد، فإن التفرقة بينهما ظاهرة فإن كل واحد من القياسين له أصل على انفراده، والمعاني ليس لها جامع يجمعها، فلهذا بطل الجمع بينهما، ووجب فيهما الترجيح عند تعارضهما لا غير، بخلاف الأخبار فإنها ألفاظ يمكن دخول العموم والخصوص فيها، وإذا كان الأمر كما قلناه لم يمكن الجمع بينهما إذا كان أحدهما عاماً، والآخر خاصاً فافترقا.

والحجة على ذلك: هو أن كل واحد من الخبرين دليل على حياله، مستقل بنفسه، فإذا تعارضا وكان هناك طريقة تجمع بينهما وجب العمل عليها بواسطة تلك الطريقة. فأما القياسان فلا خلاف بين الأصوليين أنه لا يجوز الجمع بينهما، بل يكونان متعارضين و[لا] العمل فيهما إلا بالتساقط والرجوع إلى دلالة أخرى، أو ترجيح أحدهما على الآخر بطريقة مقوية لأحدهما.

وطريقة الجمع بين الخبرين، أما على رأي أئمة العترة: فهو أن تُحمل أخبار النهي على الكراهة، ويُحمل ما خالفها على الجواز فيجتمعان من هذه الجهة.

وأما على رأي الشافعي: فهو أن تحمل أخبار المنع على الصحاري، وأخبار الإباحة على العمران، فيجتمعان من هذه الجهة.

وأما على رأي أبي حنيفة في الرواية المشهورة عنه: فهو أن يُحمل النهي على الاستقبال فيهما جميعاً، أعني العمران والصحاري، وتحمل الإباحة على الاستدبار فيهما جميعاً، فتكون الأخبار مجتمعة بالإضافة إلى ما ذكرناه من غير حاجة إلى القضاء بالتعارض فيها.

الجواب الثاني: أنها متعارضة ولكنا نرجح الأخبار الدالة على المنع من جهة الاحتياط الذي هو أصل في الدين، وقد قال ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك». وقوله: «المؤمنون وقَّافُون عند الشبهات».

المسألة الثانية: إذا تقرر أن الأخبار دالة على المنع كما لخصناه، فهل يكون المنع حظراً

أو كراهة؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن المنع في الاستقبال والاستدبار حاصل على جهة الكراهة، وهذا هو الذي صرح به الإمام القاسم، وأشار إليه الإمام الهادي في (الأحكام) بالكراهة دون التحريم، وهو الذي حصله الإمامان الأخوان: المؤيد بالله وأبو طالب للمذهب، وهو رأي الإمام الناصر، ومحكي عن أبي أيوب من الصحابة، ومن التابعين عن إبراهيم النخعي، ورواية لأبي حنيفة وأبي ثور وأحمد بن حنبل.

والحجة على ذلك: هو أن المعتمد في المنع ليس إلا النهي، وأدنى درجات النهي هو الكراهة، فأما الحظر فإنما يُعلم بدليل منفصل، فلا جرم أخذنا من مطلق المنع الكراهة دون التحريم.

المذهب الثاني: أن المنع على جهة الحظر في الفضاء في الاستقبال والاستدبار، وأن الإباحة في العمران جارية فيهما جميعاً، فإن فعل ذلك في الصحراء كان آثماً إذا كان ذاكراً للتحريم، وهذا الذي يشير إليه كلام الهادي في (المنتخب)[1] أعني أنهما محظوران في الفضاء والعمران، والحظر في الفضاء هو المحكي عن الشافعي، ومروي عن العباس بن عبدالمطلب، وابنه عبدالله بن العباس، وابن عمر من الصحابة (رضي الله عنهم) وبه قال مالك، وإسحاق بن راهويه.

والحجة على جواز ذلك في العمران: ما روته عائشة، قالت: ذُكِرَ لرسول الله أن الناس يكرهون استقبال القبلة بفروجهم، فقال: ((أو قد فعلوا! استقبلوا بمقعدتي هذه إلى القبلة)). وكان ذلك مخصوصاً بالعمران.

والحجة على حظره في الفضاء: ما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: ((إنما أنا لكم كالوالد الشفيق فإذا ذهب أحدكم إلى الغائط فلا يستقبل القبلة بغائط ولا بول)). فهذا نهي دال على المنع، ولا نعني بالحظر إلا أنه منهي عنه بكون النهي دالاً على الحظر.

---

(١) كتاب المنتخب في الفقه رواه محمد بن سليمان الكوفي، مطبوع عام ١٩٩٣م في مجلد مع كتاب (الفنون) للهادي أيضاً.

والحجة لما قاله الهادي في (المنتخب) من كون الحظر عاماً في الاستقبال والاستدبار في العمران والصحاري وهو رأي المنصور بالله، هو خبر أبي هريرة فإنه لم يفصل في النهي بين العمران والصحارى، ولا بين الاستقبال والاستدبار، فيجب بقاؤه على ظاهره من غير تأويل هناك.

والمختار: ما عول عليه الأكثر من أئمة العترة من كون النهي حاصلاً على جهة الكراهة دون التحريم.

والحجة على ذلك: ما روى ابن عمر رضي الله عنه أنه قال: اطلعت يوماً على بيت حفصة [1] فرأيت رسول الله قاعداً على لبنتين مستدبراً القبلة مستقبل الشام، فلولا أنه جائز وإلاَّ لما فعله.

لا يقال: فكيف جاز لابن عمر أن ينظر الرسول ﷺ وهو على تلك الحالة، وهي لا تحل في حق الرسول ﷺ لجلالة قدره وعِظَمِ محله عند الله تعالى؛ لأنا نقول: يحتمل ذلك وجوهاً ثلاثة:

أما أولاً: فلأن من كانت حاله مثل حال الرسول ﷺ في تعليم الشرائع وتعريف الأحكام، فلابد من الاطلاع عليه في كل أحواله لِيُعرف منه ذلك.

وأما ثانياً: فلأنه لم يقصد النظر فيأثم بذلك، ولكنه فاجأه على تلك الحالة.

وأما ثالثاً: فلأنه لم ير له عورة، ولكنه نظر ظهره وأعالي بدنه فلا حرج عليه في رؤية ما هذا حاله.

والحجة لما ذكره الإمام المنصور بالله: ما رويناه من حديث أبي أيوب وهو قوله عليه السلام: «لا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول ولا تستدبروها». وهذا عام في الاستقبال والاستدبار، وعام في العمران والصحاري، وهو ظاهر في النهي، وظاهر النهي للتحريم إلا

(١) حفصة بنت عمر بن الخطاب، أم المؤمنين. تزوجها النبي ﷺ سنة ثلاث للهجرة بعد استشهاد زوجها خنيس بن حُذافة السهمي في أُحد، توفيت سنة ٤١هـ، وقيل: سنة ٤٥هـ، عن ٦١ سنة، لها ستون حديثاً اتفق الشيخان على أربعة منها، وانفرد مسلم بستة.ا.هـ. ملخصاً من درر السحابة صفحة ٦١٠.

لدلالة تدل على خلاف ذلك، كما أن ظاهر الأمر للوجوب إلا لدلالة على خلاف ذلك.

الانتصار: يكون بإبطال ما خالفه، فأما ما يحكى عن الإمامين: الهادي والمنصور بالله من أن الاستقبال والاستدبار على الحظر، ففيه نظر من وجهين:

أما أولاً: فلأن مطلق النهي إنما يدل على الكراهة لا غير؛ لأن حقيقته المنع، وأدنى المنع إنما هو الكراهة لا غير؛ لأنه أقل مراتبه. فأما كون النهي دالاً على الحظر ومفيداً للإثم والحرج، فإنما يُعلم بدلالة منفصلة غير مطلقه، فأما مطلقه فإنما هو دال على المنع مطلقاً كما أشرنا إليه، ولا دلالة هاهنا من جهة الشرع تدل على الحظر وتأثيم الفاعل وحرجه عند الله تعالى، كما أشارا إليه.

وأما ثانياً: فلأنا نقول: هل أُخذ الحظر من مطلق النهي أو من دلالة أخرى؟ فإن كان مأخوذاً من مطلق النهي فلا يشمله؛ لأن مطلقه للمنع لا للحظر فأحدهما مخالف للآخر في حكمه، وإن كان مأخوذاً من دلالة منفصلة فلا بد من إيرادها لننظر فيها هل تدل أم لا، وهما إنما اقتصرا على مطلق النهي من غير أمر وراءه، فلا يكون فيه حجة على أن ما ادعياه من الحظر معارض بما رواه ابن عمر من قعوده ﷺ في بيت حفصة مستقبلاً القبلة، وبما رواه عروة بن الزبير، حيث قال ﷺ : ((حولوا مقعدتي هذه إلى جهة القبلة)) فإذا كانا متعارضين فلابد من التساقط، أو ترجيح أحدهما على الآخر، فقد حصل غرضنا من أن مطلق النهي غير دال على الحظر بما ذكرناه.

فأما ما يحكى عن الشافعي حيث قال: بأنهما محظوران في الفضاء مباحان في العمران، فما أوردناه على الإمامين: الهادي والمنصور بالله في الحظر فهو وارد عليه.

وأما الكلام عليه[1] في التفرقة بين الأمر في الاستقبال والاستدبار حيث جعل أحدهما على الحظر والآخر على الإباحة فسيأتي تقريره في المسألة الثالثة بمعونة الله تعالى.

المسألة الثالثة: إذا تقرر كون النهي وارداً على جهة الكراهة بما لخصناه، فهل تكون

---

(١) أي: على أبي حنيفة؛ لأن هذا هو رأيه، والمشهور عنه كما سبق.

الكراهة عامة فيهما أم لا؟ فيه مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: أن الكراهة عامة في الاستقبال والاستدبار، وهذا هو رأي الأكثر من أئمة العترة كما قاله السيد الإمام أبو طالب.

والحجة على ذلك: ما في حديث أبي هريرة من قوله عليه السلام: «إنما أنا لكم كالوالد الشفيق فإذا أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها ولا يستطب بيمينه». وما في حديث أبي أيوب الأنصاري من قوله عليه السلام: «إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا ولا تستدبروا بغائط ولا بول ولكن شرقوا أو غربوا». فهذان الخبران دالان على استوائهما في النهي كما ترى من ظاهر الحديث، فإنه لم يفصل في ذلك بين الاستقبال والاستدبار.

المذهب الثاني: أن الاستقبال غير مخالف للاستدبار وهذا هو رأي الشافعي فإنه قال: الاستقبال محظور في الفضاء وهكذا حال الاستدبار أيضاً، وهما مباحان في العمران، فخالف في حكمهما بالإضافة إلى الأمكنة كما ترى، فجعل الحظر متعلقاً بهما في الفضاء وجعل الإباحة متعلقة بهما في العمران.

والحجة على ذلك: التفرقة التي ذكرها بينهما.

أما حجته على الحظر في الفضاء فيهما جميعاً: فحديث أبي هريرة وقد رويناه من قبل، وهو قوله: «لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها بغائط ولا بول». فحمل هذا الحديث على الحظر في الفضاء.

وأما حجته على الإباحة في العمران فيهما جميعاً: فهو حديث عروة بن الزبير عن عائشة وحديث ابن عمر، حيث قال: «حولوا مقعدتي إلى جهة القبلة» لما قيل: إن قوماً يكرهون استقبال القبلة، فقال ذلك راداً عليهم مقالتهم، فخص هذه الإباحة بالعمران والأمكنة المحاط عليها بالأبنية كما ترى.

المذهب الثالث: أن الاستقبال منهي عنه على جهة العموم فيهما، وأن الاستدبار يباح

على جهة العموم فيهما، وهذا هو رأي أبي حنيفة المشهور عنه، والتفرقة بين مذهب الشافعي وأبي حنيفة، هو أن الشافعي يجعل العموم فيهما بالإضافة إلى الأمكنة بين العمران والصحاري فيكون الحظر عاماً فيهما في الفضاء، والإباحة عامة فيهما في العمران، وأما أبو حنيفة فإنه يجعل العموم فيهما بالإضافة إلى الأحوال، فالاستقبال منهي عنه فيهما، والاستدبار مباح فيهما جميعاً.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة أن الكراهة عامة فيهما جميعاً في العمران والصحاري، وفي الاستقبال والاستدبار جميعاً من غير تفرقة بينهما بحالة ولا جهة كما قاله أبو حنيفة والشافعي[1].

والحجة على ذلك: ما قدمناه، وهو أن المعتمد في ذلك الخبران المرويان عن أبي هريرة وأبي أيوب الأنصاري في حكم الاستقبال للقبلة والاستدبار لها، والمعلوم من ظاهرهما أنهما لم يفصلا في ذلك بين جهة وجهة، ولا بين حالة وحالة، فيجب إجراؤهما على ظاهرهما من غير تأويل، فمن أراد تأويلاً أقام عليه حجة ودلالة غير معرضة للاحتمال والتأويل فالظاهر هو أدنى متمسك في حق المجتهد حتى يرد ما يغيره وينقله عن ذلك الظاهر لدلالة شرعية، والله أعلم بالصواب.

الانتصار لما ذكرناه في الاختيار إنما يكون بإبطال ما عداه.

قالت الشافعية: معتمدنا فيما ذكرناه من التفرقة بين العمران والصحاري إنما هو حديث أبي هريرة، وحديث عروة بن الزبير، وحديث ابن عمر، فإنها متعارضة ولا يمكن الجمع بينها إلا بما ذكرناه من التفرقة بين العمران والصحاري، فيكون الحظر متعلقاً بالفضاء فيهما جميعاً، وتكون الإباحة فيهما متعلقة بالعمرانات من غير حاجة إلى النسخ، من جهة أن النسخ يحتاج إلى التأريخ ولا دلالة على التاريخ[2].

---

(١) يقصد: لا كما قاله أبو حنيفة والشافعي.
(٢) لمعرفة السابق المنسوخ والمتأخر الناسخ.

قلنا: عما ذكروه جوابان:

أما أولاً: فلأن ظاهر النهي: المنع، وأدناه: الكراهة، فلم حملتموه على الحظر من غير دلالة في الفضاء فيهما جميعاً؟ وظاهره أيضاً دال على المنع من الإستدبار، فلم قلتم: إنه على الإباحة؟ فالنهي شامل لهما جميعاً.

قالوا: إنما حملنا الأحاديث على الحظر في الصحاري والإباحة في العمران جمعاً بين الأحاديث لئلا يؤدي إلى تناقضها، ولم نحملها على النسخ؛ لأنه لم يُعلم التاريخ بينها.

قلنا: الجمع بينها: بأن يُحمل النهي على الكراهة، والإباحة على الجواز، أولى من حملكم، من جهة أن دلالة النهي على الكراهة هو اليقين المتحقق في حقه دون الحظر كما مر بيانه، وحمل حديث عروة وابن عمر على الجواز أيضاً فيهما جميعاً من غير تخصيص.

وأما ثانياً: فلأن ما قلتموه تحكم لا مستند له، من جهة فرقكم في النهي بين الصحاري والعمران من غير دلالة ومن جهة إباحتهما في العمران، والنهي متناول لهما جميعاً. وما هذا حاله، تفرقة من غير دلالة فلا وجه لها، وكان الحق إبقاء النهي على عمومه فيهما جميعاً.

قالت الحنفية: إنما حملنا النهي على الاستقبال فيهما جميعاً؛ لأنه لم يفصل فيه بينهما حيث قال: «لا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول»، وحملنا الإباحة على الاستدبار فيهما جميعاً، من جهة أن الاستقبال مخالف للاستدبار، لما في الاستقبال من إسقاط الحرمة بالمقابلة بالفروج بخلاف الاستدبار فإنه لا مجاهرة فيه بهتك الحرمة وإسقاطها، فمن أجل ذلك حكمنا بالتفرقة بينهما.

قلنا: العموم بالنهي شامل لهما في ظاهر الأحاديث، فلا حاجة إلى التفرقة بينهما بما ذكروه من القياس؛ لأن هتك الحرمة حاصل بالاستدبار كحصوله بالاستقبال من غير تفرقة، ولأنه قعود فيه إفضاء بالفرج نحو القبلة من غير عذر، فوجب أن لا يكون مباحاً كالاستقبال. فحصل من مجموع ما ذكرناه حمل النهي على الكراهة فيهما جميعاً من غير تفرقة، من جهة أن الكراهة هي الأصل خلافاً لما قاله الشافعي، وأن النهي شامل للاستقبال والاستدبار بعمومه، خلافاً لما قاله أبو حنيفة، وأنا أجرينا الأدلة الشرعية على ظاهرها من

غير تحكم بتخصيص من غير دلالة، فلهذا كان ما قلناه أرجح على[1] غيره.

قال الإمام القاسم بن إبراهيم: والفضاء أشد كراهة، وإنما كان أدخل في الكراهة لأوجه خمسة:

أما أولاً: فلأن الفضاء أعظم تكشفاً وأظهر في إفضاء الفروج إلى القبلة من العمران، لما يحصل في العمرانات من الستر بالجدرات بخلاف الفضاء.

وأما ثانياً: فلأن الفضاء كله يجوز أن يكون موضعاً للصلاة والعبادة، وليس كذلك حال هذه الكُنُف[2]، فإنها قد صارت مواضع لقضاء الحاجة من البول والغائط، فلهذا عظمت الكراهة فيها.

وأما ثالثاً: فلأن هذه الفضاءات ليست مخصوصة بكونها مقاعد للشياطين، بخلاف هذه الكنف فإنها صارت مقاعد للشياطين، ولهذا قال عليه السلام: ((إن هذه الحشوش محتضرة)). يعني أنها تحضرها الشياطين وتسكنها، وأكثر ما تكون واقفة فيها، فلهذا كانت أدخل في الكراهة من أجل ذلك.

وأما رابعاً: فإن الفضاء أوضع، فالانحراف فيه عن القبلة أيسر على صاحبه وأسهل بخلاف هذه الكُنُفُ فإن الانحراف فيها يكون فيه صعوبة لّما كان محاطاً عليها بالأبنية وربما تعذر في بعض الحالات الانفتال عن جهة القبلة، لما كان مبنياً مستقراً لا يمكن الانحراف عن القبلة إلا بهدمه وخرابه، فلهذا فارق العمران بما ذكرناه.

وأما خامساً: فلأن الفضاء أشد اختصاصاً بالنهي؛ لأن العرب لم يكونوا يتخذون هذه الكُنُف، وإنما حدثت في الأمصار والأقاليم والمدن، فكان الخطاب من جهة الرسول ﷺ مختصاً بها؛ لأنها هي المألوفة المتعارف عليها، فلا جرم كان الفضاء أشد كراهة لاختصاصه بالنهي لهذه الأوجه التي يحتملها كلام القاسم كما أوضحناه.

---

(١) لعل الصواب: أرجح من غيره. حيث تأتي (من) بعد صيغة (أفعل) للتفضيل.

(٢) مفردها: كنيف، وهو المتخذ لقضاء الحاجة في العمران.

المسألة الرابعة: إذا ثبت كون الكراهة عامة في الاستقبال والاستدبار كما قررناه، فهل يكون ذلك خاصاً في الكعبة، أو يكون عاماً فيها وفي بيت المقدس؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول منهما: أن النهي عام على جهة الكراهة في القبلتين جميعاً استقبالاً واستدباراً كما مر تقريره في حق الكعبة، وهذا هو الظاهر من مذهب أئمة العترة، وقد صرح به الإمام المنصور بالله، وهو رأي أبي حامد الغزالي من أصحاب الشافعي.

والحجة على ذلك: ما روى معقل بن أبي معقل الأسدي، عن رسول الله ((أنه نهى عن استقبال القبلتين بغائط أو بول)).

المذهب الثاني: أن ما ذكرناه من كراهة الاستقبال والاستدبار إنما هو خاص في الكعبة دون غيرها، وهذا هو الذي ذكره بعض أصحاب الشافعي كأبي نصر بن الصباغ صاحب (الشامل) والعمراني صاحب (البيان).

والحجة على ذلك: هو أن معظم الأحاديث إنما هي واردة في شأن القبلة، ولا شك أن القبلة المعهودة إنما هي الكعبة؛ لأنه السابق إلى الأفهام عند إطلاقه فيجب أن يكون محمولاً عليه، وتأولوا حديث معقل بن أبي معقل على أحد وجهين، ووجهوا له تأويلين:

التأويل الأول منهما: أن الرسول ﷺ كان نهى عن استقبال بيت المقدس حين كان قبلة، ثم إنه نهى عن الكعبة حيث صارت قبلة فجمع الراوي بينهما.

التأويل الثاني: أن هذا الحديث إنما ورد في حق أهل المدينة ومن كان في جهتهم من البلدان؛ لأن من كان هناك إذا استقبل الكعبة فإنه يستدبر بيت المقدس ومن استدبر بيت المقدس، فإنه يستقبل الكعبة، وسمي بيت المقدس قبلة؛ لأنه كان قبلة قبل نسخه جرياً على عادة العرب في استصحاب الاسم بعد زوال معناه، فهذا تقرير ما عولوا عليه في كونه مخصوصاً بالكعبة، الاستقبال والاستدبار في العمران والصحارى كما أوضحنا فيه القول.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة من كون الكراهة عامة في القبلتين جميعاً.

والحجة على ذلك: ما حكيناه عنهم، ونزيد ههنا حجتين:

الحجة الأولى: من طريق القياس، وهو أن الكعبة إنما كره استقبالها واستدبارها عند قضاء الحاجة لما كانت قبلة يُصلَّى إليها و يُوجَّه أفضل الأعمال إليها، وهذا حاصل في بيت المقدس فإنه كان قبل النسخ على هذه الصفة، وكثير من أصحاب الرسول ﷺ صلّى القبلتين يعني وجه صلاته إلى بيت المقدس أولاً ثم إلى الكعبة آخراً، ثم استقرت الصلاة بعد النسخ إلى الكعبة، ولا يضر كونها منسوخة؛ فإن الحرمة باقية، وإن كانت الصلاة قد نسخت بالتوجه إليها.

الحجة الثانية: أنا نقول: إن التوارة التي أنزلت على موسى والإنجيل الذي أنزل على عيسى، هما كتابان من عند الله تعالى ووحيه وتنزيله على هذين النبيين، ولا خلاف في كونهما منسوخين بشريعة الرسول ﷺ، والمعلوم أن الحرمة باقية فيهما بعد نسخهما، ولهذا فإن الرسول ﷺ لما أراد أن يحكم بين اليهود في الزنا بما في التوراة وقد أنكرت اليهود أن يكون فيها حكم الرجم، فقال لهم الرسول ﷺ: «إئتوني بالتوراة أحكم بينكم بما فيها» فجاءوا بها يحملون أسفارها على كرسيها، فقام لها عند إقبالها وقال: «آمنت بمن أنزلك»[1]. فهكذا نقول: حال قبلة بيت المقدس؛ حرمتها باقية في التعظيم والإجلال عن استقبالها بالفروج وبالبول والعذرة، وفي ذلك صحة ما نريده.

الانتصار: يكون بإبطال ما أوردوه حجة لهم.

قالوا: جميع ما ورد من الأحاديث كلها في كراهة الاستقبال والاستدبار إنما هو خاص في الكعبة، وظاهرها أنها مقصورة عليها؛ فلهذا لم يصح إدخال غيرها معها في ذلك إلا بدلالة ولا دلالة هناك.

قلنا: عما ذكروه جوابان:

أما أولاً: فلأن الأحاديث الواردة في كراهة استقبال القبلة مطلقة، كقوله عليه السلام في خبر أبي هريرة: «لا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول». وفي حديث أبي أيوب الأنصاري

---

(١) أخرجه أبو داود.

مثله، ولفظ القبلة صالح للجهتين جميعاً، فيجب أن تكون صالحة لهما جميعـــاً؛ لأن بيـــت المقدس يسمى قبلةً استصحاباً للاسم.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا أن اسم القبلة لا يصلح إلا للكعبة، فحديث معقل بـــن أبـــي معقل دال على ما ذكرناه فيجب الاعتماد عليه.

قالوا: لم يشرف بيت المقدس إلا من أجل كونه قبلة، والآن قد زال كونه قبلة بالنســـخ فلا حرمة له، فلم يكره استقباله واستدباره عند قضاء الحاجة.

قلنا: الحرمة باقية وإن زالت مواجهته عند الصلاة كما كان ذلك في التوراة والإنجيــــل، فإن حرمتهما باقية وإن زال التعبد بأحكامهما لكونهما كتابين من الســـماء، ويؤيـــد مـــا ذكرناه من بقاء حرمته، قوله ﷺ: «لا تُشَدُّ الرِّحَال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي هذا، ومسجد بيت المقدس». وقوله ﷺ: «مسجد بيت المقدس بـــارك فيـــه سبعون نبياً». فهذا يدل على القضاء بفضله وحرمته عندالله كالكعبة فلا ينبغـــي مقابلتـــه بكشف العورة والبول والغائط .

المسألة الخامسة: إذا تقرر ما ذكرنا من إلحاق بيـــت المقـــدس بالكعبـــة في كراهـــة الاستقبال والاستدبار، فهل يكره استقبال الشمس والقمر أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يكره استقبالهما واستدبارهما عند قضاء الحاجة، وهذا هـــو الـــذي ذكره المنصور بالله والناصر، وهو رأي الشيخ أبـــي حـــامد الغـــزالي، والصيمـــري مـــن أصحاب الشافعي.

والحجة على ذلك: هو أنهما آيتان عظيمتان لهما شرف وحرمة، ولهذا أقسم الله بهمـــا في قوله: ﴿**وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا**﴾[الشمس:١]. وقوله تعالى:﴿**كَلاَّ وَالْقَمَرِ**﴾[المدثر:٣٢]. وما ذاك إلا لأجل شرفهما عند الله تعالى فأشبها الكعبة، فلهذا كره استقبالهما عند قضاء الحاجة كما كره في القبلتين جميعاً.

المذهب الثاني: أن ذلك غير مكروه وهذا هو رأي الأكثر من أئمة العـــترة كالقاســـم،

والهادي والمؤيد بالله، وأبي طالب، وهو رأي الأكثر من أصحاب الشافعي، وإنما قلنا بأن هذا هو رأي أكثر أئمة العترة مع أنهم لم ينصوا عليه ولا صرحوا به قطعاً، من جهة أن هذا موضع ذكره لو كان موافقاً للكعبة في الحرمة، فلما لم يذكروه مع إحفاز الحاجة إلى ذكره، دل على كونه مخالفاً لما يكره استقباله من القبلتين، وأنه مخالف لهما في الحكم.

والحجة على ذلك: هو أنا إنما قضينا بكراهة الاستقبال في الكعبة لما دل عليه الشرع من ذلك بالأخبار التي رويناها، و لم تدل على غيرهما[1] دلالة فلهذا كانا[2] باقيين على أصل الإباحة.

والمختار: ما عول عليه الأكثر من علماء العترة، وهو رأي الأكثر من الفقهاء: أبي حنيفة والشافعي وأصحابهما.

والحجة على ذلك: ما حكيناه عنهم ونزيد هاهنا حجتين نوضحهما:

الحجة الأولى: ربما نقول: إن المعتمد في تقرير هذه الآداب المتعلقة بقضاء الحاجة إنما هو السنن المنقولة من جهة صاحب الشريعة (صلوات الله عليه وآله) وأكثرها شرعيات بيَّنها على لطائف من جهة الله تعالى، و لم يدل الشرع مما يكره استقباله إلا على ما ذكرناهُ من القبلتين، وما هذا حاله فلم تدل عليه دلالة، فلهذا وجب إبقاؤه على أصل الإباحة ولا معنى للقياس بجامع التعظيم؛ لأن الأقيسة مُنسَدَّة فيما هذا حاله لعدم فهم المعاني والاطلاع عليها؛ لأن مستندها أكثره أمر غيبي استأثر الله بعلمه، وما هذا حاله فلا مجال للقياس فيه لدقة معناه وكثرة التحكم فيه.

الحجة الثانية: هو أن قضاء الحاجة على التسهيل والتيسير والوسعة، وفي الحكم بكراهة استقبال ما ذكرناه من هذين الكوكبين الشمس والقمر نوع تضييق وعسرة تناقض ما فهم من قضاء الحاجة، وبيانه: أنا إذا كَرَّهنا استقبال القبلتين واستدبارهما وضممنا إلى ذلك استقبال ما ذكرناه من الشمس والقمر، فمن الجائز أن تكون الشمس في المشرق والقمر في

---

(١) على غير القبلتين.

(٢) أي: الشمس والقمر.

المغرب فلا تستقبل هذه الجهات الأربع، وفي هذا صعوبة ونوع تعسير يضاد ما فهم من مقصود الشارع من التوسعة والتيسير في قضاء الحاجة، فلهذا كان متروكاً عن الكراهة لما ذكرناه.

وحجة ثالثة: وهي قوله ﷺ في حديث أبي أيوب: «ولكن شرقوا أو غربوا». ولم يفصل في الإباحة في التوجه إلى جهة المشرق والمغرب بين مقابلة الكوكبين أو غير مقابلتهما، فقد وضح لك بما ذكرناه أنه لا وجه لكراهة استقبالهما، والله أعلم.

الانتصار: يكون بالكلام على من خالفه.

قالوا: لهذين الكوكبين من الحرمة ما للقبلتين، فلهذا كره استقبالهما عند قضاء الحاجة.

قلنا: عما ذكروه جوابان:

أما أولاً: فبالفرق، وهو أن المعنى في القبلتين كونهما جهتين للعبادة والصلاة بخلاف هذين الكوكبين فإنهما لا يوجهان للعبادة فافترقا.

وأما ثانياً: فلأنا قد ذكرنا أن مضطرب النظر فيه بالأقيسة ضيق لا يتسع للمقارعة بالأسلحة النَّظرية، ولا يجوز في ميدانه جياد الأقيسة المعنوية.

وهل يكره استقبال هذه الأفلاك نحو زحل والمريخ والمشتري وغيرها من الآيات الباهرة الدالة على عظم القدرة؟ فيه تردد ونزاع بين العلماء، والخلاف فيها وفي الشمس والقمر واحد، فمن قال: يجوز استقبال الشمس والقمر، قال: بجواز استقبال هذه، ومن منع من تلك منع من هذه على جهة الكراهة، والكلام فيها واحد فلا وجه لإفرادها بالذكر والاعتراض والجواب، فهذه المسائل قد اشتمل عليها أدب الاستقبال والاستدبار.

الأدب الثاني: يكره الحديث في حال الاشتغال بقضاء الحاجة لما روى ابن عمر رضي الله عنه، عن النبي ﷺ «أنه[1] مر رجل به عليه السلام وهو يبول فسلم الرجل فلم يرد السلام عليه حتى تيمم ثم رد السلام عليه». وفي حديث آخر حتى توضأ ثم اعتذر إليه،

(١) في الأصل: (أنه قال: مر رجل به...) إلخ. ولم يستقم المعنى إلا بحذف (قال).

فقال: ((إني كرهت أن أذكر اسم الله إلا على طهر)) أو قال: ((على طهارة))[1].

الأدب الثالث: ويكره التكشف في حال الاشتغال بقضاء الحاجة، لما روى أبو سعيد الخدري، قال: سمعت رسول الله يقول: ((لا يخرج الرجلان يضربان الغائط كاشفين عورتيهما يتحدثان فإن الله يمقت على ذلك))[2].

الأدب الرابع: ويستحب ألاَّ يكشف ثوبه حتى يدنو من الأرض لما روى ابن عمر قال: ((كان رسول الله إذا أراد قضاء الحاجة لا يرفع ثوبه حتى يدنو من الأرض)).

الأدب الخامس: ويكره للرجل أن يبول قائماً لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((إذا أراد أحدكم أن يبول فلا يطمح ببوله))[3]. والتطميح: العلو والارتفاع. يقال: طمح الجدار إذا علاه. وعن عمر رضي الله عنه أنه قال: ما بلت قائماً منذ أسلمت. وروي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: من الجفاء أن تبول وأنت قائم، ولأنه لا يأمن مع القيام أن يترشش ببوله.

الأدب السادس: ويستحب أن يتفاجَّ عند بوله، لما روي عن بعض أزواج الرسول ﷺ أنها قالت: ((كان النبي إذا أراد أن يبول تفاج حتى أنا لنأوي له))[4]. والتفاج: هو تباعد ما بين الفخذين لما في ذلك من البعد عن الرشاش بالبول.

الأدب السابع: ويكره للرجل أن يبول في جُحْرٍ لما روي عن الرسول ﷺ ((أنه نهى عن البول في الجحر)) وقيل لعبادة: فما بال الجُحْرِ؟، فقال: ((إنها مساكن الجن)). وقيل: إن

---

(١) جاء في صحيح الألباني (٤٠٦) بلفظ: ((إني كرهت أن أذكر اسم الله إلا على طهارة)). وأبو داود (١٧)، وفتح الباري ج١١/١٣.

(٢) أخرجه أبو داود.

(٣) أورده في الشفاء وفي البحر، وقال في التلخيص: وعن أبي هريرة قال: كان رسول الله يكره البول في الهواء. رواه ابن عدي وفي إسناده يوسف بن السفر وهو ضعيف.ا.هـ. جواهر.

(٤) أوى إليه أوية وأيّة ومأوية و مأواة: رق ورثى له. وفي الحديث: أن النبي ﷺ كان يخوي في سجوده حتى كنا نأوي له. قال أبو منصور: معنى قوله كنا نأوي له، بمنزلة قولك: كنا نرثي ونشفق عليه من شدة إقلاله بطنه عن الأرض ومده ضبعيه عن جنبه.ا.هـ لسان.

سعد بن عبادة [1] خرج إلى الشام فسمع أهله هاتفاً يهتف في داره وهو يقول:

قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة
رميناه بسهم فلم نخط فؤاده [2]

ففزع أهله من ذلك وتعرفوا خبره وكان في تلك الليلة قد مات، وحكي أنه كان قد جلس يبول في جحر فاستلقى ميتاً. ولأنه لا يؤمن أن يخرج من الجحر ما يلسعه إذا ورد عليه البول.

الأدب الثامن: يكره للرجل أن يبول في الماء الرَّاكد لما روي عن الرسول ﷺ، أنه نهى عن أن يبول الرجل في الماء الراكد، ولأنه ربما أفسده بالبول إذا كان قليلاً.

الأدب التاسع: يكره للرجل أن يبول في الظل والطريق والموارد للماء، لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: ((اتقوا الملاعن الثلاثة: البراز في الموارد، وقارعة الطريق، والظل)) [3].

الأدب العاشر: ويكره للرجل أن يبول في مساقط الثمار؛ لأنه ربما وقع على الثمرة فينجسها، ولأنه من جملة الملاعن أيضاً، قال أبو عبيد: وإنما قيل لها ملاعن؛ لأن من يأتي ذلك فإنه يقول: من فعل هذا فعليه لعنة الله [4].

الأدب الحادي عشر: ويكره للرجل أن يبول في موضع ثم يتوضأ فيه، لما روي عن

---

(١) سعد بن عبادة بن دليم الأنصاري الخزرجي، سيد الخزرج، أحد الأمراء الأشراف في الجاهلية والإسلام. شهد العقبة مع السبعين من الأنصار، اختلف في شهوده بدراً، وشهد أحداً والخندق، خرج إلى الشام مهاجراً أيام عمر فمات بحوران سنة ١٤هـ. له عشرون حديثاً، ومات قبل أوان الرواية. وله تراجم في كل طبقات الصحابة.ا.هـ. در السحابة.

(٢) يفهم من إيراد المؤرخين للبيتين أنهما لهاتف من الجن، ولكن نفي قتل الجن سعداً ينفي إسناد البيتين إليهم. وفي هذه الحادثة قال حسان بن ثابت بيتين هما:

يقولون سعداً شقت الجن بطنه ألا ربما حققت أمرك بالعذر
وما ذنب سعد أنه بال قائماً ولكن سعداً لم يبايع أبا بكر

(٣) أخرجه أبو داود، وفي جواهر الأخبار. وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله : ((اتقوا اللعانين)) قيل: وما اللعانان يا رسول الله؟ قال: ((الذي يتخلى في طريق الناس أو ظلهم)). أخرجه مسلم وأبو داود، وأورده الإمام القاسم في الاعتصام بلفظ ((اتقوا اللاعنين...)).

(٤) راجع غريب الحديث.

الرسول ﷺ أنه قال: «لا يبولن أحدكم في مستحمه ثم يتوضأ فيه وإن عامة الوسواس منه»[1]. وسمي موضع التوضؤ مستحماً؛ لأنه ربما توضأ فيه بالماء الحار، فقيل له: مستحماً أخذاً من ذلك، والمستحم مكان التوضؤ بالماء الحار، هكذا قاله ابن الأثير في نهايته[2]، وهذا إنما يكون إذا كان يتوضأ على الأرض فيختلط الماء والبول فربما وقع على المتوضئ من ذلك البول ما ينجسه، فأما إذا كان هناك مجارٍ للماء والبول بحيث لا يظن الترشيش فإن البول جائز في مواضع الوضوء؛ لزوال العلة التي نهي عنه من أجلها لما ذكرناهُ.

الأدب الثاني عشر: ويجوز أن يبول الرجل في الإناء لما روته أميمة بنت رقيقة[3]، قالت: «كان للرسول ﷺ قدح من عيدان تحت سريره يبول فيه بالليل»[4].

الأدب الثالث عشر: إذا كان به علة جاز له البول قائماً لما روى حذيفة بن اليمان أنه قال: «أتى رسول الله سُباطة[5] قوم فبال قائماً»[6]. وذلك إنما يكون من علة لما تقدم من نهيه عن البول قائماً، ولا يمكن الجمع بينهما إلا بما ذكرناه، وقد روي أن تلك العلة التي بال من أجلها قائماً، وجع كان بمأبضه فلم يمكنه القعود. والمأبض: ما تحت الركبة، والسباطة: بالسين المهملة المضمومة: المزابل وأمكنة الأقذار.

الأدب الرابع عشر: ويستحب للرجل عند الاشتغال بقضاء الحاجة أن يتكيء على رجله اليسرى، لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «إذا قعد أحدكم لحاجته فليعتمد على رجله اليسرى»[7]. ولأنه يكون أوعب بخروج ما يخرج من المعدة من جهة أن فتحتها مما يلي

---

(١) وفي رواية «..ثم يغتسل فيه». أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي، وجاء في جواهر الأخبار: ولم يذكر الترمذي والنسائي الغسل والوضوء.

(٢) كتاب النهاية لابن الأثير، مشهور ومطبوع عدة طبعات.

(٣) لعل هناك خطأً في ضبط الاسم.

(٤) جاء من عدة طرق ومنها ما رواه عبدالرزاق عن ابن جريج وقد تقدم.

(٥) السباطة، بضم السين: الكناسة، أي الموضع الذي يرمى فيه التراب والأوساخ وما يكنس من المنازل.ا.هـ. لسان.

(٦) أخرجه الستة إلا الموطأ. وفي رواية للنسائي والترمذي عن عائشة قالت: من حدثكم أن النبي ﷺ كان يبول قائماً فلا تصدقوه، ما كان يبول إلا قاعداً. ورواية النسائي إلا جالساً. وفي رواية أخرى عن عائشة: ما بال قائماً منذ أنزل عليه القرآن.

(٧) هذا الحديث مروي عن سراقة ولفظه قال: علمنا رسول الله ﷺ إذا أتينا الخلاء أن نتوكأ على اليسار. أورده في الجواهر وقال: حكاه في الشفاء والمهذب، وعزاه في التلخيص إلى الطبراني والبيهقي من طريق رجل من بني مدلج عن أبيه قال: مر بنا سراقة فذكره..ا.هـ.

الجانب الأيسر.

الأدب الخامس عشر: يكره للرجل أن يطيل القعود عند قضاء الحاجة لما حكي عن لقمان أنه قال: لا تطل القعود فإن ذلك يلزم منه وجع الباسور، ولأن في ذلك حصول الاسترخاء في المقاعد بطول الإقامة على قضاء الحاجة، وقيل: إنه يلزم منه وجع الكبد.

الأدب السادس عشر: ويكره في حال اشتغاله بقضاء الحاجة أن يحمد الله إذا عطس، وأن يجيب المؤذن إذا سمعه وأن يقول مثل قوله، لقول الرسول ﷺ: ((أكره أن أذكر اسم الله إلا على طهر)).

الأدب السابع عشر: ويستحب لمن قضى حاجته أن يتنحنح عند البول ويمسح ذكره ثلاث مرات، لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: ((إذا بال أحدكم فليمز ذكره ثلاث مرات))[1]. ولأن ذلك يكون أقرب لخروج ما بقي من البول إن كان هناك بقية.

الأدب الثامن عشر: ويكره للرجل أن ينظر إلى ما يخرج منه عند قضاء حاجته، من جهة أن إدمان النظر إلى الأشياء النجسة يضعف النظر كما أن إدمان الشم للرائحة الخبيثة يضعف القوة[2].

الأدب التاسع عشر: يكره للرجل أن يبصق على ما يخرج منه فقد قيل: إنه يورث الوسواس، ولأنه يورث غثياناً، وعيفة في النفس.

الأدب العشرون: ويستحب لمن أراد قضاء حاجته ومعه غيره أن ينحيه عنه، لما روي عن النبي ﷺ أنه خرج يوماً لقضاء حاجة ومعه أنس بن مالك، فلما أراد الاشتغال بقضاء الحاجة قال: ((تنح عني يا أنس))[3]. ولأن ذلك[4] يناقض المروءة من جهة أنه لا يأمن عند

---

(١) أورده في الاعتصام نقلاً عن الجامع الكافي في قوله ﷺ: ((إذا بال أحدكم فلينتر ثلاثاً)). وفي رواية أخرى: ((فلينتر ذكره ثلاثاً)). أخرجه أحمد وابن ماجة والبيهقي وأبو داود.

(٢) قوة حاسة الشم.

(٣) يؤيده ما روي عن جابر أن النبي ﷺ كان إذا أراد البراز انطلق حتى لا يراه أحد. أخرجه أبو داود. وعن المغيرة بن شعبة قال: كنت مع رسول الله في سفر، فأتى حاجته فأبعد في المذهب. قال في الجواهر: هذه رواية الترمذي، ولأبي داود والنسائي نحوه. ا.هـ.

(٤) يعني قضاء الحاجة وبجانبه غيره.

قضاء الحاجة من صوت يُسمع منه، وليس من المروءة سماع الغير له واطلاعه عليه. فهذه الآداب كلها متعلقة بحال الاشتغال بقضاء الحاجة. والله أعلم بالصواب.

القسم الثالث: في بيان ما يتعلق بالآداب بعد الفراغ منها:

وجملة ما نذكره من ذلك آداب ستة:

الأدب الأول: يستحب لمن فرغ من قضاء حاجته [أن] يقول: الحمد لله الذي أذهب عني ما يضرني وأبقى لي ما ينفعني.

الأدب الثاني: يستحب لمن فرغ من قضاء حاجته في العمران، أن يقدم رجله اليمنى عند الخروج من الخلاء؛ لأن الخروج من الحشوش المحتضرة بالشياطين فضيلة، فلهذا كانت اليمين مقدمة فيها على اليسار بخلاف الدخول فقد قدمنا أنه على العكس من ذلك.

الأدب الثالث: يستحب لمن فرغ من قضاء حاجته أن يقول: غفرانك. لما روت عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله إذا فرغ من قضاء حاجته يقول: ((غفرانك))[1].

ووجه التخصيص في طلب المغفرة عقيب الخروج من قضاء الحاجة: إما لأنه لا يأمن التفريط في كشف العورة في الزيادة على مقدار ما تدعو إليه الضرورة، وكشفها لا محالة معصية، وإما من جهة أن هذه الحشوش محتضرة وهي أمكنة الشياطين فلا يمتنع أن يكون قد زاد في الوقوف فيها على مقدار الحاجة، فيكون ذلك وقوفاً في أمكنة الشياطين لغير حاجة، فيكون محتاجاً إلى مغفرة تلك الخطيئة، فهذا هو الوجه في اختصاص الدعاء بالمغفرة عند الخروج من الخلاء.

الأدب الرابع: يستحب لمن فرغ من قضاء حاجته أن لا يلين معاطفه للنهوض إلا بعد تستره وتلفعه بأثوابه، لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((احفظ عورتك إلا عن زوجتك أو ما ملكتَ))[2]. والكشف للعورة يعرض كثيراً عند قضاء الحاجة؛ فلهذا كان الاستحباب

(١) أخرجه أبو داود والترمذي.

(٢) أخرجه أبو داود والترمذي عن بهز بن حكيم عن أبيه، عن جده، قال: قلت يا رسول الله، عوراتنا، ما نأتي منها وما نذر؟ قال: ((احفظ عورتك...)) الحديث. أورده في الاعتصام ج٤/٤٢٦.

فيه أكثر من غيره لما ذكرناه.

الأدب الخامس: يستحب لمن فرغ من قضاء الحاجة أن يستجمر بثلاثة أحجار، لما روته عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله : «إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فليذهب معه بثلاثة أحجار يستطب بها فإنها تجزئ»[1]. وسنقرره في باب الاستنجاء بمعونة الله تعالى.

الأدب السادس: يستحب لمن فرغ من قضاء حاجته أن يستنجي بالماء، لما روى أنس بن مالك «أن رسول الله دخل حائطاً وتبعه غلام معه ميضاة، وهو أصغر إناء، فوضعها عند السدرة فقضى حاجته فخرج إلينا وقد استنجى بالماء»، ولا يجب ذلك لغير الصلاة. فأما وجوبه للصلاة فسنفرد فيه كلاماً يخصه عند الكلام في الاستنجاء بمعونة الله تعالى، فهذا ما أردنا ذكره في بيان الآداب المتعلقة بقضاء الحاجة، ونندفع الآن في كيفية الاستجمار وذكر خصائصه، والله الموفق.

---

(١) أخرجه أبو داود والنسائي، وفي روايتهما: ((.. يستطيب بهن فإنها تجزيه)).

الباب الرابع: في بيان حكم الاستجمار[1]

اعلم أن الاستجمار خاص في التطهير بالأحجار، والاستنجاء عام فيهما جميعاً، أعني: الاستجمار بالأحجار والاستنجاء بالماء. والاستجمار هو الاستجمار بالأحجار، واشتقاقه من أحد وجهين:

أحدهما: أن يقال: الجمرة هي الحصاة الصغيرة، وعلى هذا يكون الاستجمار استفعال من الجمرة، وهي استعمال الأحجار في تنقية النجاسة.

وثانيهما: أن يكون اشتقاقه من قولهم: جمرت النخلة إذا قطعت جمارها، فلما كان الاستجمار بالأحجار يقطع أثر النجاسة ويزيلها سمي استجماراً أخذاً له من ذلك، وكلا الوجهين لا غبار عليه، خلا أن الوجه الأول أقرب لمطابقته في لفظه، ومنه رمي الجمار أي رمي الأحجار الصغار من يدك إلى الجهة المعلومة. والاستجمار بالأحجار بعد الفراغ من قضاء الحاجة مستحب عند أئمة العترة، وفقهاء الأمة: أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه، ولا يعرف خلاف في استحبابه.

والحجة على ذلك: ما روى خزيمة بن ثابت[2] قال: سئل رسول الله عن الاستطابة فقال: ((بثلاثة أحجار ليس فيها رجيع))[3]. وفي حديث آخر: ((ثلاثة أحجار ينقين

---

(١) هذا الباب كما يلاحظه المطَّلع أقرب إلى أن يكون فصلاً من باب قضاء الحاجة السابق لـه، لأنـه احتوى مسألتين فقط، و لم يتضمن أي فصل، ولأنه قبل كل هذا داخل في الموضوع العام لسابقه. إلا إذا أخذنا في الاعتبار أن الاستجمار باب مستقل بذاته؛ لأن بعض المؤلفين في الفقه والحديث صنفوه باباً مستقلاً.

(٢) أبو عمارة خزيمة بن ثابت بن الفاكه الأنصاري الخطمي، صحابي جليل، قيل: إنه لم يشهد بدراً وشهد أحداً وما بعدها من المشاهد. كان صاحب راية خطمة يوم الفتح، وكان مع علي عليه السلام يوم الجمل، ويقال: إنه كف سلاحه وما زال كذلك يوم صفين حتى قتل عمار رضي الله عنه فسل سيفه وقاتل حتى استشهد. (وكان قد شهد لرسول الله على أعرابي في قيمة بعَير. فلما سأله الرسول ﷺ كيف شهد وهو لا يعلم؟ قال: قد صدقناك يا رسول الله في أخبار السماء أفلا أصدقك في ثمن بعير! فقال رسول الله : ((من شهد له خزيمة فهو حسبه)). فأصبحت شهادته بشهادتين وعرف بعد ذلك بذي الشهادتين). (در السحابة ٦٥٧).

(٣) جاء في الحديث المشهور عن سلمان أن رسول الله ﷺ نهانا أن نستقبل القبلة بغائط أو بول، وأن نستنجي باليمين، وأن نستنجي بأقل من ثلاثة أحجار، وأن نستنجي برجيع أو عظم. أخرجه أبو داود والترمذي. وهو مروي بعدة ألفاظ ومن عدة طرق.

المؤمن))[1]. وهذان الخبران دالان على كونه ندباً، وروت عائشة رضـــي الله عنهـا عـن الرسول ﷺ أنه قال: ((إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فليذهب معه بثلاثة أحجار يستطب بهن)). وعن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله : ((إذا قضى أحدكم حاجته فليستنج بثلاثة أحجار، أو ثلاثة أعواد، أو ثلاث حثيات من تراب)). وتقرير الدلالة من هذه الأحاديث على الاستحباب من وجهين:

أحدهما: أن يقال: إن ظاهر الأمر وإن كان للوجوب لكن الإجماع منعقد على كونـه مستحباً، فيجب حمله على الاستحباب لأجل هذه القرينة، وهذا هو الذي نصرناه في الكتب الأصولية بالأدلة، وقررنا قاعدة فهم الوجوب من ظاهره.

وثانيهما: أنا نقول: الأمر حقيقته الطلب لا غير، وهو نص فيه، فأما كون ذلك الطلب مانعاً من النقيض فيكون واجباً، أو غير مانع عن النقيض فيكون مندوباً، فإنما يُعلم بدلالـة منفصلة غير ظاهرة، وإذا كان الأمر فيه كما قلناه، فظاهر هذه الأخبار الأمر، فيجـب أن يكون مطلوباً وأدنى درجات الطلب هو الندب، فمن أجل ذلك قضينا بكونه مندوباً، فالحق أن مطلق الأمر نص في الطلب لا محالة، فأما كون ذلك المطلوب مندوباً أو واجباً فيحتـاج إلى دلالة منفصلة لما يعرض من دلالته على الندب أو على الوجوب من الاحتمال[2]، فأمـا كونه للطلب فلا يعرض فيه شيء من الاحتمال.

مسألة: وهل يكون الاستجمار بالأحجار واجباً أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه ليس واجباً، وهذا هو قول أئمة العترة لا يختلفون فيـه وهـو رأي أبي حنيفة.

والحجة على ذلك: ما قررناه من قبل من الأخبار فإنها دالة على الندب، إمـا بطريـق الإرشاد كقوله: ((ثلاثة أحجار ينقين المؤمن)). وإما بطريق الأمر كما رويناه عـن عائشـة

---

(١) أورده في البحر والجواهر وحكاه في أصول الأحكام والشفاء.

(٢) لعل صواب العبارة أن يقال: لما يعرض من احتمال في دلالته على الندب أو الوجوب.

وابن عباس، والإجماع منعقد على استحبابه، فلهذا وجب حمل الأمر عليه إذ لا دلالة على حمله على الوجوب. ولا يكفي ظاهر الأمر في وجوبه فإن الأمر إنما يدل بظاهره على مطلق الطلب لا غير وهو ساكت عن الوجوب والندب إلا بدلالة خارجة عن ظاهره.

والحجة الثانية: قياسية، وهو أنها نجاسة فلم تجب إزالتها بالأحجار، أو نجاسة فعفي عنها لعدم الإيجاب كالدم اليسير.

المذهب الثاني: أن إزالتها واجب[1] بالأحجار، وهذا هو مذهب الشافعي.

والحجة على ذلك: ظواهر تلك الأخبار التي رويناها فإنها موجهة بصيغة الأمر، والأمر للوجوب بظاهره ومن ادعى خلاف ظاهره أقام دلالة على ذلك.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة من عدم الوجوب فيه لما قالوه، ونزيد هاهنا وهو أنا لو قدرنا وجوبه كما زعموه لم يكن إلا من أجل الصلاة، وكون العبد مأخوذاً بالتطهر لأدائها، والماء كاف عندنا في وجوب الإزالة، فلا حاجة إلى إيجاب إزالته بالأحجار كما ظنوه، وسنقرر وجوب الإزالة بالماء عند الكلام في إيجاب الاستنجاء بمعونة الله تعالى.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم في وجوبه.

قالوا: ظواهر الأوامر التي وردت في الاستجمار دالة على الوجوب فيجب القضاء بظواهرها من غير حاجة إلى تأويلها.

قلنا: عما ذكروه جوابان:

أما أولاً: فلا نسلم أن ظاهر الأمر للوجوب وإنما ظاهره اقتضاء الطلب من غير تعرض لوجوب ولا ندب، وإنما يُعلمان من دلالة منفصلة على مطلقه.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا أن ظاهره دال على الوجوب لكنا نخصه بدلالة القياس، وهو أن المقصود هو رفع النجاسة للصلاة، والماء هاهنا كاف عن الأحجار فلا حاجة بنا إلى

---

(١) هكذا في الأصل، ولعل المؤلف اعتبر كلمة (واجب) صفة لخبر محذوف تقديره (أمر واجب).

إيجابها، فبطل ما توهموه.

قالوا: نجاسة لا تلحق المشقة بإزالتها فتجب إزالتها كما لو كانت متفاحشة في الكثرة والتقذير.

قلنا: إن هذه لها مزيل وهو الماء عندنا فلا تجب إزالتها بالإحجار، وما ذكروه إنما يكون وجهاً في الوجوب إذا كان على رأيهم في عدم وجوب الاستنجاء بالماء وسنقرر وجوبه.

التفريع على هذه المسألة:

الفرع الأول منها: لا يجوز الاستجمار بعظم ولا روث عند أئمة العترة، وهو قول الشافعي وأصحابه.

والحجة على ذلك: ما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ، ((أنه نهى عن الاستجمار بالروث والرِّمة))[١]، وفي حديث جابر: ((نهى النبي ﷺ أن يُستنجى بعظم أو بعر)).

وحكي عن أبي حنيفة أنه جوز ذلك خلا أنه قال: إنه يكره.

والحجة على ذلك: هو أن المقصود من ذلك التخفيف، وذلك يحصل بالعظم والروث.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة من حظره ويدل عليه ما قالوه، ونزيد ههنا، وهو ما رواه عبدالله بن مسعود قال: قدم وفد من الجن على رسول الله فقالوا: يا محمد انْهَ أُمتك أن يستنجوا بعظم أو روث أو حممة فإن الله جعل لنا فيها رزقاً، فنهى عنه الرسول ﷺ. وقوله عليه السلام حين ألقى الروثة: ((إنها ركس))[٢]، وفي حديث آخر أنه قال: ((إنها رجس)) وفيه دلالة على أن كل ما كان نجساً فلا يجوز الاستنجاء به، وروي عنه عليه السلام أنه نهى عن الاستجمار بالعظام وقال: ((إن فيه طعاماً لإخوانكم من الجن))[٣]، ومن جهة أن

---

(١) الرِّمَّة بكسر الراء: العظام البالية، وبضمها: ما بقي من قطَع الحبل. والمقصود هنا الأول. ا.هـ لسان (ملخصاً).

(٢) تقدم في النجاسات. والركس: رجيع الدواب أو شبيه بالرجيع وهو الروث، ومنه ركَسته بمعنى: رددته.ا.هـ لسان (ملخصاً).

(٣) عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: ((لا تستنجوا بالروث ولا بالعظام، فإنه زاد إخوانكم من الجن)) قال في الجواهر: هذه رواية الترمذي. وفي رواية للنسائي: ((إن رسول الله ﷺ نهى أن يستطيب أحدكم بعظم أو روثة)).

الروثة نجس فلا تزال به النجاسة كالماء النجس، ومن جهة أن العظم من جنس ما يتطعم به فلا يجوز الاستجمار به كاللحم، وفي حديث أبي هريرة أنه قال: «نهانا رسول الله أن نستنجي برجيع أو عظم»[1]، وفي حديث سلمان: أنه نهى عن الاستجمار بالروث والرِّمة[2]. فهذه الأخبار كلها دالة على المنع من الاستجمار بالروث والعظم، وما كان ممنوعاً منه فلا وجه لجوازه.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم في ذلك.

قالوا: المقصود من الاستجمار هو تخفيف النجاسة عن القبل والدبر، وهو حاصل بالعظم والروث، فيجب القضاء بجوازه مطلقاً.

قلنا: هذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأن ما ذكروه إنما كان صحيحاً لو لم يرد الشرع بالمنع منه، فأما مع كون الشرع قد منع منه بما ذكرناه من هذه الأخبار، فلا وجه لما قالوه من أن المقصود منه التخفيف.

وأما ثانياً: فلأن ما قالوه يبطل بالماء النجس فإنه يحصل منه[3] التخفيف من النجاسة، ولم يجز استعماله بحال.

قالوا: النهي عنه إنما كان من أجل حق الغير وهو أنه زاد للجن، وما هذا حاله فإنه يجوز استعماله كالماء المغصوب فإنه يجوز التوضؤ به لما كان متعلقاً بحق الغير.

قلنا: عما ذكروه جوابان:

أما أولاً: فلأنا لا نسلم صحة الوضوء بالماء المغصوب، وقد قدمنا المسألة وذكرنا ما فيها

---

(١) عن أبي هريرة قال: اتبعت النبي ﷺ وقد خرج لحاجته فكان لا يلتفت، فدنوت منه فقال: «ابغني أحجاراً أستنفض بها ولا تأتني بعظم ولا روثة».

(٢) ولفظ الحديث: عن سلمان قيل له: لقد علمكم نبيكم كل شيء حتى الخراءة، قال: أجل..لقد نهانا أن نستقبل القبلة بغائط أو بول، وأن نستنجي باليمين، وأن نستنجي بأقل من ثلاثة أحجار، وأن نستنجي برجيع أو عظم.

(٣) في الأصل: فإنه يحصل من التجفيف في النجاسة.

فأغنى عن الإعادة.

وأما ثانياً: فلأنه لم ينه عنه لأجل تعلق حق الغير به، وإنما نهي عنه لعينه وهو أنه طعام، والماء المغصوب نهي عنه لحق الغير فافترقا، فبطل الاستجمار بالعظم من جهة كونه طعاماً، ولهذا فإنه لا يجوز الاستجمار به للمالك له، ويبطل الاستجمار بالروث لما كان نجساً فأشبه الماء النجس.

الفرع الثاني: هل يعتبر العدد فيما يستجمر به أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه غير معتبر، وعلى هذا يجوز بالحجر الواحد والحجرين ولا يجب ذلك، وهذا هو الظاهر من مذهب القاسم والهادي فإنهما لم يذكرا في ذلك عدداً منحصراً، وهو محكي عن أبي حنيفة ومالك.

والحجة على ذلك: ما رواه أبو هريرة عن الرسول ﷺ أنه قال: «من استجمر فليوتر، من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج»[1]. فأطلق الوتر و لم يقيده بالثلاث، وفي ظاهره دلالة على جواز الاستجمار بالحجر الواحد لكونها وتراً.

الحجة الثانية: من جهة القياس، وهو أنه إزالة النجاسة عن السبيلين فلا يُشترط فيه عدد كالماء.

المذهب الثاني: أنه لا بد من رعاية العدد وهو الثلاثة، وهذا هو الذي حصله السيد أبو العباس من مذهب الهادي حيث قال: الاستجمار بالأحجار يستحب، وقال: ثم يمسح بأحجار، والأحجار جمع، وأقل الجمع ثلاثة، وهذا هو رأي الشافعي وأصحابه.

والحجة على ذلك: ما رواه سلمان الفارسي عن رسول الله أنه قال: «ثلاثة أحجار ينقين المؤمن». وحديث خزيمة بن ثابت عن رسول الله قال: سئل رسول الله عن الاستطابة فقال: «بثلاثة أحجار ليس فيها رجيع». وإلى اعتبار العدد في الاستجمار يشير

---

(١) أخرجه أبو داود، وأورده في البحر.

كلام الناصر.

والمختار: ما قاله السيدان الأخوان من عدم اعتبار العدد في الاستجمار لما قالوه، ونزيد ههنا، وهو خبر عبدالله بن مسعود ليلة الجن، أنه جاءه بحجرين وروثة فألقى الروثة وقال ﷺ: «إنها ركس». واقتصر على حجرين، فدل ذلك على عدم اعتبار العدد. ومن جهة القياس، وهو أن المقصود بالاستجمار إنما هو تنقية النجاسة فوجب أن لا يُعتبر فيه العدد كالماء.

الانتصار: يكون باعتراض ما أوردوه من ذلك.

قالوا: الأخبار التي رويناها فيها دلالة على اعتبار العدد.

قلنا: عما ذكروه جوابان:

أما أولاً: فلأنا لا نسلم أن لهذه الأحاديث التي رووها في اعتبار العدد ظاهراً معتمداً عليه في اختيار العدد، من جهة أن هذه الأخبار ظاهرها دال على استعمال الأحجار الثلاثة في السبيلين جميعاً وهم لا يقولون بذلك، وإنما يستعمل لكل واحد منهما ثلاثة أحجار على الوجوب، ومن جهة أنهم قد قالوا: بجواز الاستجمار بالحجر الواحد له ثلاثة أحرف وليس في ظواهر الأخبار ما يُشعر به، فبطل تعلقهم بظواهر هذه الأحاديث فيما زعموه من اعتبار العدد.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا أن لها ظاهراً في العدد فإن ذلك إنما كان معتبراً على جهة العرف، وهو أن الثلاثة هي النهاية في التطهير، فذكر العدد من أجل ذلك لا من جهة كونه مرعياً على جهة الوجوب.

قالوا: قد نص على العدد فيما رويناه من تلك الأخبار، ولا يجوز أن تكون النصوصية فيها من جهة الإنقاء، فإن ذلك غير مختص بالثلاثة، وإذا بطل ذلك دل على أن اعتبار العدد من جهة التعبد كالعدد في العدة، فلهذا وجب التزامه.

قلنا: ليس المقصود في العدة براءة الرحم، ولهذا فإنه لو قال: إن تيقنت براءة رحمك فأنت طالق، وجبت عليها العدة، فلهذا كانت جارية على جهة التعبد بخلاف ما ذكرناه في الاستجمار فإن المقصود هو التنقية والتطهير، وهما حاصلان من غير اعتبار عدد، فبطل ما توهموه.

والاستجمار مشروع في السبيلين كليهما عند أئمة العترة وفقهاء الأمة لا يختلفون في ذلك.

والحجة على ذلك: هو أن الظواهر من الأخبار الدالة على الاستجمار لم تفصل بينهما كقوله ﷺ: ((ثلاثة أحجار ينقين المؤمن)) وهكذا حديث سلمان وحديث خزيمة بن ثابت، فدل ذلك على استوائهما. ومن جهة القياس وهو أن الغرض بالاستجمار إنما هو تقليل النجاسة، وهذا عام فيهما جميعاً، ولأن النجاسة خارجة منهما جميعاً فوجب استواؤهما في التطهير بالأحجار، ولأنه لو وقع تردد فإنما يكون في القبل لما كانت النجاسة فيه مائعة ليس لها أثر يلصق بمحلها، والقياس جامع بينهما من جهة أن القبل أحد السبيلين خارج منه نجاسة لا يعفى عنها فاستويا في الحاجة إلى الأحجار كالدبر.

الفرع الثالث: وهل يكون المدر وغيره قائماً مقام الحجر؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يجوز بغَير الحجر كالتراب والعود واللّبْن المطبوخ وغير ذلك، وهذا هو رأي أئمة العترة وفقهاء الأمة: أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه، ومالك.

والحجة على ذلك: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((إذا قضى أحدكم حاجته فليستنج بثلاثة أحجار أو ثلاثة أعواد أو ثلاث حثيات من تراب)). رواه الدارقطني في مسنده ولم يذكره أبو داود. ومن جهة القياس وهو أن المقصود تقليل النجاسة وهذا حاصل بغير الحجر كحصوله بالحجر، ولأنه جامد لم يعرض فيه ما يوجب الكراهة من كونه طعاماً ولا من جنس ما يتطعم فأشبه الحجر.

المذهب الثاني: أنه لا يجوز بغير الحجر، وهذا هو المحكي عن زفر، وأحمد بن حنبل،

وداود وطبقته من أهل الظاهر.

والحجة على ذلك: ما تكرر في لفظ الأحاديث من اعتبار الأحجار، كحديث أبي هريرة وحديث خزيمة وغيرهما من الأحاديث فإنها دالة على تخصيص الحجر من بين سائر الأشياء الجامدة، ولا يجوز أن يقال: إنما نص على الأحجار من أجل التنقية؛ لأن ذلك غير مختص بها فلم يبق إلا أن يقال: قصد به التعبد كرمي الجمار.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة ومن وافقهم من فقهاء الأمة، وذلك لحديث ابن عباس الذي اختص به الدارقطني[1] في مسنده، والحديث وإن انفرد به واحدٌ من المحدثين فإنه مقبول باتفاق، ولأن ابن مسعود رضي الله عنه أتاه بحجرين وروثة فرد الروثة ولم يردها إلا من أجل النجاسة، ولهذا قال ﷺ: «إنها ركس»، ولو كان عوضها عوداً أو غير ذلك من الأمور الطاهرة المخالفة للحجر لَقَبِلَهُ، ولهذا علل الرد بالنجاسة فدل على ما قلناه.

الانتصار: يكون بإبطال ما اعتمدوه.

قالوا: أكثر الأحاديث على مراعاة الحجر، وفي هذا دلالة على أن المقصود إنما هو التعبد دون التنقية؛ لأنها حاصلة بغير الحجر.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن الاستجمار ليس من باب العبادة فيقال: إنه قصد به التعبد، ولهذا فإنه يصح ممن ليس مكلفاً كالمجنون والصبي بخلاف ما قالوه من رمي الجمار فإنه من باب العبادة، فأمكن أن يقال: فيه خصوصية الحجر لما كان عبادة فافترقا.

---

(١) هو أبو الحسن علي بن عمر البغدادي المعروف بالدارقطني إمام عصره في الحديث، وأول من صنف القراءات ووضع لها أبواباً. ولد سنة ٣٠٦هـ بدار القطن (محلة كبيرة ببغداد). رحل إلى الشام ومصر، وروى عنه خلق وأئمة. وعاد إلى بغداد وتصدر للإقراء بها إلى أن مات سنة ٣٨٥هـ. من كتبه: (السنن)، و(المختلف والمؤتلف) في الحديث و(العلل الواردة في الأحاديث النبوية). ا.هـ. ملخصاً من طبقات الشافعية لابن هداية الله ص١٠٢.

وأما ثانياً: فلأن السابق إلى الفهم من كون الاستجمار مشروعاً إنما هو من أجل التنقية، وهذا حاصل بغير الأحجار كحصوله بها، وليس العجب من إنكار داود وطبقته للاستجمار بغير الأحجار؛ لكونهم قد أصروا على إنكار القياس والتطلع إلى محاسن الشريعة في استنباط المعاني الدقيقة واللطائف المخيلة، فلأجل هذا جمدوا على النصوص والظواهر من غير تعرض لمعانيها، وإنما العجب ممن اعترف معنا بالقياس من علماء القياسيين كزفر وأحمد بن حنبل حيث لم يفهموا المعنى مع كونه سابقاً إلى الأفهام، وأصروا على الجمود على هذه الظواهر مع اشتمال المعاني على تسمير الأحكام بمسامير المصالح، وتضبيبها بضباب[1] المحاسن فلا عذر لهم في ذلك.

الفرع الرابع: إذا تقرر جواز الاستجمار بغير الأحجار بما ذكرناه، فلا بد من اعتبار كونه جامداً طاهراً منقياً غير مطعوم لا حرمة له ولا جزءاً من حيوان. فهذه شروط ستة لابد من إحرازها والإشارة إلى تفاصيلها:

الشرط الأول: أن يكون جامداً، فإن استجمر بمائع غير الماء كالخل واللبن والعسل وغيرها لم يجز من جهة أن النجاسة لا تزول عندنا بغير الماء من سائر المائعات، وقد قررناه من قبل فلا نعيده، ولأن ذلك يؤدي إلى التلوث بالنجاسة وكثرتها، فلا يجوز استعماله للوجه الذي ذكرنا.

الشرط الثاني: أن يكون ذلك الجامد طاهراً، فلا يجوز الاستجمار بالروثة والعذرة لما قدمناهُ من قبل من نهي الرسول ﷺ عن الاستجمار بالأشياء النجسة، فإن استجمر بالآجر جاز ذلك؛ لأن النجاسة قد ذهبت أجزاؤها بالنار وصار مستحجراً، وإن استجمر باللّبْنِ الذي لم يطبخ نظرت، فإن [كان] خلطه من الأمور الطاهرة كالتبن وروث ما يؤكل لحمه جاز الاستجمار به، لكونه جامداً طاهراً، وإن كان خلطه مما يكون نجساً أو كان مضروباً بالأمواء النجسة كأبوال بني آدم، أو بالخمر أو غير ذلك، فلا يجوز الاستجمار به، فإن غسل و لم تكن النجاسة مرئية فيه طهر وجاز الاستجمار به لطهارته. وإن استجمر بحجر قد

---

(١) الضبة: حديدة عريضة يضبب بها الباب والخشب، والجمع ضِبَاب. ا.هـ. لسان.

استجمر بها هو أو غيره لم يجز ذلك لنجاستها فهي كالروثة والقطعة من العذرة، فإن غسلت[1] جاز الاستجمار بها لطهارتها إذا غسلت بالماء القراح، فإن غسلت بالخَلِّ وماء الورد لم يجز الاستجمار بها؛ لأن النجاسة لا تزول بغير الماء. وحكي عن بعض أصحاب الشافعي جواز ذلك، لقوله ﷺ: ((الأرض تطهر بعضها بعضاً)). ولأن المقصود إزالة عين النجاسة وقد زالت، فإن جفت النجاسة بالريح أو بطلوع الشمس عليها لم يجز الاستجمار بها؛ لأن النجاسة باقية فيها كما مر بيانه، وإن استجمر بحجر ثم وجده وشك هل جرى عليه ما يطهره أم لا؟ لم يجز له أن يستجمر به لأن الأصل بقاء النجاسة فلا وجه لاستعماله، وإن رأى وشك هل قد استجمر به أو غيره جاز له الاستجمار به؛ لأن الأصل هو الطهارة فلا تعويل على الشك في ذلك، فإن استجمر بشيء نجس أو بمائع غير الماء كره له ذلك لما ذكرناه من النهي عن استعمال النجس، وهل يجزيه عن الاستجمار أم لا؟ فيه لأصحاب الشافعي وجهان:

أحدهما: أنه لا يجزيه ولا بد من غسله بالماء، لأن هذه نجاسة من غير الخارج من السبيلين فلم يجزه إلا الماء كما لو وقعت نجاسة على موضع من بدنه في غير موضع الاستجمار.

وثانيهما: أنه يجزيه الأحجار، لأن هذه النجاسة تابعة للنجاسة التي على المحل، فلهذا زالت بزوالها. وهذا التردد للشافعية لما كان عندهم أن الاستجمار بالأحجار واجب، وأن الاستنجاء بالماء غير واجب في السبيلين كما سنوضحه بعد هذا بمعونة الله تعالى، فأما على رأي أئمة العترة من وجوب الاستنجاء بالماء، فإنه إذا استجمر بالحجر النجسة أو بمائع غير الماء كالخل وماء الورد جاز ذلك؛ لأن المقصود بذلك هو تقليل النجاسة وتخفيفها من القبل والدبر، وهذا حاصل بما ذكرناه. وإذا أراد الصلاة فلا بد من غسلها بالماء لكون الموضع نجساً فلا تكون طهارته إلا بغسله بالماء من بين سائر المائعات بخلاف تقليل النجاسات فإنه حاصل بما ذكرناه، فلا جرم حكمنا بجوازه مع تعلق الكراهة به لكونه نجساً.

---

(١) يقصد الحجر المستعملة في الاستجمار، لا ما شبهها به من الروثة والقطعة من العذرة.

الشرط الثالث: أن يكون الجامد منقياً، فإن كان غير منق كالزجاج والحديد الصقيل وما أشبهه لم يجز الاستجمار به لبعده عن الإنقاء ويؤدي إلى تكثير النجاسة وتلطخه بها، فإن استجمر بهذه الأمور الصقيلة عقيب الاستجمار بالأحجار جاز ذلك، وهو أحد قولي الشافعي. وله قول آخر: أنه لا يجوز.

والحجة على ما قلناه: هو أن معظم النجاسة قد زال بِجُرِّي الأحجار عليه فلهذا جاز إزالة ما بقي من أثرها بالأشياء الصقيلة، ويفارق ذلك ما إذا كان مستجمراً بالشيء الأملس من أول الأمر فإنه لا يجزيه ذلك؛ لأنه لا يحصل به رفع النجاسة وقلعها فافترقا. ويكره الاستجمار بالفحم عند أئمة العترة، وهو أحد قولي الشافعي وله قول آخر: أنه يجوز.

والحجة على ما قلناه: ما ورد في خبر عبدالله بن مسعود: «انْهَ أُمتك أن يستنجوا بعظم أو روث أو حممة» ..إلى آخر الحديث، وقد مر فلا وجه لتكريره.

الشرط الرابع: ألا يكون الجامد مطعوماً، وهذا نحو الخبز واللحم فلا يجوز الاستجمار بهما؛ وإنما لم يجز ذلك لأن الله تعالى رفع من قدرهما بأن جعلهما غذاء لبني آدم وصلاحاً لأجسامهم وقواماً لها. ولا شك أن الاستجمار بهما إهانة له[1] وحط من قدره، وتنجيسه يناقض هذه القاعدة، فمن أجل ذلك لم يجز الاستجمار بهما فمن استجمر بهما فقد أتى محظوراً ويأثم بما فعله وتجزيه التوبة عن المأثم، ويكفي ذلك عن الاستجمار؛ لأن المقصود هو الرفع للنجاسة والقلع لها، وهذا حاصل وإن فعل محظوراً، كما قلناه في الوطء في زمان العدة من غير رجعة فإنه وإن كان محظوراً لأجل الطلاق لكنه موجب للحل والرجعة كما سنوضحه.

الشرط الخامس: أن لا يكون للجامد حرمة وتلك الحرمة، إما بالإضافة إلى كونه صلاحاً لمعاش بني آدم، وهذا نحو هذه البقول من الفجل والبصل والثوم وغير ذلك، وسائر

---

(١) بهما، أي بالخبز واللحم، إهانة له، أي للغذاء الخاص ببني آدم.

الحشائش التي [فيها] مصالح الأدوية، وصلاح الأغذية؛ فإنها وإن لم تكن لها حرمة الخبز واللحم لكنها غير خالية عن حرمة لما لها من الاتصال بالأغذية والتفكه لبني آدم؛ فلأجل هذا جرت مجرى السكر والسفرجل والرمان فلا يجوز الاستجمار بها لما قررناه، وإما بأن تكون حرمته لنفعه في الدين، وهذا نحو أن يستجمر بما فيه من الكتب قرآن، أو من حديث رسول الله ، أو من علم الفقه أو علم التفسير أو غير ذلك مما يكون له تعلق بالدين ونفع فيه، فإنه لا يجوز الاستجمار به لما له من الحرمة التي رفع الله شأنها، وعظم قدرها وأمرها، وإما أن يكون شرفه لنفاسة ثمنه وعلو قدره، وهذا نحو الاستجمار بقطعة من ذهب أو فضة، أو نافجة مسك أو عنبر، أو قطعة ياقوت أو خرقة من ديباج، أو غير ذلك من الأشياء الغالية في أثمانها، فما هذا شأنه يكره الاستجمار به لما فيه من السرف والمخيلة، وقد نهي عن ذلك؛ فإن فعل ذلك كره له لما ذكرناه، ولا يلزمه إعادة الاستجمار؛ لأن الغرض المطلوب حاصل بما ذكرناه وهو قلع آثار النجاسة وقطعها.

الشرط السادس: ألاَّ يكون جزءاً من حيوان متصلاً به، وهذا نحو أن يستجمر بيده أو بيد الغير أو بذنب حمار أو عصفورة حية، فما هذا حاله لا يجوز له الاستجمار به لماله من الحرمة فأشبه العظم، وإن استجمر بقطعة من صوف نظرت فإن نتفها من حيوان بالقرب منه كره له ذلك لما فيه من إيلام الحيوان وإتعابه وإن حصلت في يده من غير إيلام للحيوان جاز ذلك؛ لأنها رافعة للنجاسة قالعة لأثرها فجاز بها كالحجر، ولا يجوز الاستجمار بجلد الميتة قبل الدبغ لكونه نجساً فأشبه الميتة والروثة، وإن دبغ لم يجز الاستجمار به عند أئمة العترة خلافاً للفقهاء فإنهم جوزوا ذلك لكونه طاهراً عندهم وقد قررنا حكم هذه المسألة فأغنى عن الإعادة، وقد حُكي عن الشافعي عن[1] حرملة والبويطي أن الاستجمار به غير جائز، وإن كان طاهراً؛ لأنه في معنى الرِّمة وقد نهي عنها، فما جمع هذه الشروط جاز الاستجمار به.

الفرع الخامس: في بيان ما يستجمر منه. ويستجمر من كل نجاسة خارجة من السبيلين

---

(١) في الأصل: في حرملة والبويطي.

ملوثة بالنجاسة معتادة كانت أو غير معتادة، فهذه شروط ثلاثة لا بد من بيانها:

الشرط الأول: أن تكون خارجة من السبيلين، وهذا نحو البول والغائط.

أما الغائط فالحجة على الاستجمار منه: ما روى أبو هريرة، عن الرسول ﷺ: ((إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فليستنج بثلاث)).

وأما البول فالحجة عليه: ما روى ابن عباس رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه مر على قبرين فقال: ((إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير، أما أحدهما فكان يمشي بالنميمة، وأما الآخر فكان لا يستنزه عن بوله)). وفي رواية أخرى: ((لا يستبرئ)). فإن قال قائل: فكيف قال عليه السلام: ((وما يعذبان بكبير))؟ والمعذب لا يعذب إلاَّ على كبيرة إما كفراً وإما فسقاً، وكل واحد منهما معدود في الكبر، فكيف نفى عنه الكبر، وما كان صغيراً فلا عقاب عليه؟

فجوابه: أن يقال فيه تأويلان:

التأويل الأول: أن غرضه بقوله: ((وما يعذبان بكبير)) أي عندهما، بل هي كبيرة عند الله تعالى، وإن ظناها صغيرة، فرب معصية يعتقدها العاصي صغيرة وهي عند الله كبيرة، ومثل هذا ربما يسنح في هذه المعصية، فإنه ربما وقع فيها التساهل لكثرة اعتيادها وتساهل أكثر الخلق فيما هذا حاله فيظنونه صغيراً وهو عند الله كبير، ويؤيد هذا أن مقادير الثواب والعقاب مستندها أمر غيبي عند الله تعالى فلا يؤمن أن يعتقد في بعض المعاصي الصغر وهو كبير عندالله تعالى.

التأويل الثاني: أن يقال: إن هذه المعصية صغيرة على ظاهرها، لكنه إنما عذب عليها لما لم يكن لصاحبها ثواب تكون مكفرة في جنبه، فلا جرم عوقب عليها؛ لأن المعاصي الصغائر مثل الكبائر في استحقاق العقوبة عليها، لكن دل الشرع على كونها مكفَّرة في جنب الثواب الذي يكثر عليها، فإذا فرض[1] من لا ثواب له يكفرها، استحق العقوبة عليها.

---

(١) بمعنى: إذا فعلها.

وتستجمر المرأة من دم الحيض؛ لأنه أدخل في التقذير من البول؛ ولأنه خارج من مخرج الحدث فأشبه البول، وأما دم الاستحاضة فلا فائدة في الاستجمار عنه لدوامه وتكرره.

وهل يُستَجْمَرُ من المني إذا خرج أم لا؟ فالذي يأتي على مذهب أئمة العترة أنه يستجمر منه لكونه نجساً كما قررناه من قبل فهو كالبول، فأما على رأي الشافعي فلا وجه للإستجمار منه؛ لكونه طاهراً حكاه ابن الصباغ في (الشامل)، ولا يستجمر من خروج الريح؛ لأنه لم يلحق المحل تلوث بالنجاسة لكونها طاهرة[1] فلا وجه للاستجمار منها.

وإن انفتحت نُقبة[2] من تحت السرة وانسد المسلك المعتاد فهل يتوجه الاستجمار أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه غير مشروع فيما هذا حاله؛ لأنها نجاسة خارجة من غير المعتاد فلم يستجمر لأجلها، كما لو خرج الدم والقيء من مواضعهما.

وثانيهما: أنه يتوجه الاستجمار؛ لأنه موضع يخرج منه الغائط فأشبه الدبر، وهذا هو الأقرب لأن الغرض المقصود في توجه الاستجمار إنما كان من أجل النجاسة ولا عبرة بالمخرج، فلهذا توجه الاستجمار وإن لم يكن من مخرجه المعتاد.

الشرط الثاني: أن يكون الخارج ملوثاً بالنجاسة، فإن خرجت حصاة من الدبر أو دودة أو بعرة نظرت، فإن كانت عليها رطوبة استحب الاستجمار؛ لأنها نجاسة خارجة من الدبر فأشبهت الغائط، وإن لم يكن عليها رطوبة لم يستحب الاستجمار على رأي أئمة العترة، وهو أحد قولي الشافعي، وله قول آخر: أنه يجب من ذلك الاستجمار.

والحجة على ما قلناه: هو أنه لا بلل يصحبها فلم يستحب منه الاستجمار كالريح

(١) الأقرب لكونها عديمة الأثر؛ لأن الطهارة والنجاسة لا يوصف بأيهما إلا ما كان محسوساً، بصرف النظر عن كونها ناقضة للوضوء عند أهل المذهب، فذلك ليس لنجاستها بل لخروجها من مخرج الحدث، ويؤكد هذا عدم وجوب الاستنجاء منها لدى كثير من الأئمة وجمهور الفقهاء.

(٢) هي بضم النون، وهي الفتحة التي يحدثها البيطار تحت سرة الدابة. ا.هـ لسان.

الخارجة، وهو الأصح من قولي الشافعي، ويستحب الاستجمار من المذي والودي والدم الخارج من الذكر؛ لأن هذه الأمور كلها نجاسة خارجة من الإحليل فأشبهت البول، وإن خرجت رائحة من الذكر فلا وجه لاستحباب الاستجمار منها؛ لأنها طاهرة فأشبهت الريح الخارجة من الدبر.

الشرط الثالث: [نجاسة][1] الخارج [من السبيلين] سواء كان معتاداً أو غير معتاد؛ لأن الاستحباب إنما هو معلق بالخارج النجس، وهذا حاصل في جميعها فلا فصل بين العذرة والدم، والدود والحصاة والبعرة إذا كانت ملوثة بالنجاسة، ولا فصل بين الدم والبول، والمذي والمني، فكل هذه الأشياء إذا كانت خارجة من القبل والدبر ملوثة بالنجاسة، فإنها يستحب منها الاستجمار من غير تفصيل بين أجناسها، والبحث عن النجاسات فيه صعوبة ويكفينا من ذلك تعليق الاستجمار بالخارج النجس على أي وجه خرج.

الفرع السادس: في كيفية الاستجمار بالأحجار. فليس فيه تقدير واجب على رأي أئمة العترة، وإنما المقصود منه تخفيف النجاسة وتقليلها، وكيفية الاستحباب في ذلك له وجهان:

أحدهما: أن يأخذ ثلاثة أحجار بيساره فَيُمِرَّ حجراً على صفحته اليمنى ثم يرمي به، ثم يأخذ حجراً فَيُمِرَّهُ على صفحته اليسرى ثم يرمي به، ثم يأخذ حجراً فَيُمِرَّهُ على المسربة ويرمي به.

والحجة على ذلك: ما روى سهل بن سعد الساعدي[2] أن النبي ﷺ قال: «يكفي أحدكم إذا قضى حاجته أن يستنجي بثلاثة أحجار: حجرين للصفحتين وحجر للمسربة»[3]. وليس ذلك يكون إلا على ما ذكرناه.

---

(١) في الأصل أن الخارج سواء...إلخ وهو غير مستقيم؛ لأن المراد: نجاسة الخارج كما يوضحه ما بعده، ولعله سهو من الناسخ.

(٢) أبو العباس سهل بن سعد بن مالك بن خالد بن ثعلبة بن حارثة بن عمرو بن الخزرج بن ساعدة بن كعب بن الخزرج الأنصاري، من أعلام الصحابة، ورواة الحديث. روى عن النبي ﷺ وعن عدد من الصحابة، روى عن الزهري، عن سهل أن رسول الله توفي وهو ابن ١٥سنة، وتوفي سنة ٨٨هـ، على خلاف في ذلك. (تهذيب التهذيب ج٤/٢٢١).

(٣) هذا الحديث جاء في نجوم الأنظار، عن سهل بن سعد الساعدي أنه ﷺ قال: «يكفي أحدكم إذا قضى حاجته...» إلخ. ورواه في الشفاء.

وثانيهما: أن يأخذ حجراً فيمره من مقدم صفحته اليمنى إلى مؤخرها ثم يديره إلى اليسرى من مؤخرها إلى مقدمها، ثم يأخذ حجراً ثانياً فيمره من مقدم صفحته اليسرى إلى مؤخرها ويديرهُ من مؤخر صفحته اليمنى إلى مقدمها ثم يأخذ الحجر الثالث فيمره على جميعها مع المسربة.

والحجة على ذلك: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «تُقْبِلُ بحجر وتُدْبِرُ بحجر وتُحَلِّقُ بالثالثة»[1]. وهذا هو الأحسن؛ لأنه مشتمل على استيعاب الأحجار الثلاثة في جميع مواضع الاستجمار، كما أشار إليه ظاهر الحديث بقوله: «فليستنج بثلاثة أحجار». ولم يفصل في ذلك. ويستحب أن لا يمس ذكره بيمينه، لما روى أبو قتادة عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا بال أحدكم فلا يمس ذكره بيمينه»[2]. ويكره له أن يستجمر بيمينه لما روته عائشة قالت: «كانت يد رسول الله اليمنى لطعامه وشرابه، وكانت يده اليسرى للاستنجاء» وكان الرسول ﷺ يجعل اليمنى لما علا من الأمور كلها، ويجعل شماله لما دنى من الأمور كلها. ويكره له أن يستعين بيمينه على الاستجمار بالأحجار؛ لأن الأحاديث لم تفصل في الكراهة بين الانفراد والإستعانة باليمين، فإذا كان يريد الاستجمار من الغائط فإنه يأخذ الحجر بشماله ويستجمر بها وإن كان استجماره من البول نظرت، فإن كان الحجر كبيراً أو كان قريباً من الحائط والجدار فإنه يأخذ ذكره بشماله ويمسحه، وإن كان الحجر صغيراً أو أمكنه أن يضعه بين عقبيه أو أصابع رجليه فعل ذلك، وإن لم يمكنه ذلك جاز له إمساكه بيمينه حذراً من التلوث بالنجاسة لو أرسله، فمن أجل ذلك جاز استعمال يمينه[3].

الفرع السابع: والنساء كالرجال في استحباب الاستجمار من البول والغائط، من جهة أن التكليف واحد في حقهم وحقهن، وإنما وجه الخطاب إلى الرجال ليس من أجل اختصاصهم للحكم؛ ولكن من أجل الشرف وعلو القدر عند الله تعالى، وما ذكرناه في كيفية استجمار الرجل في الدبر فهو في حق المرأة على سواء من غير مخالفة بينهما، وأما

---

(١) رواه في الشفاء. ونحوه في المهذب.

(٢) تمام الحديث: «.. وإذا أتى الخلاء فلا يتمسح بيمينه». رواه أبو داود. وللبخاري نحو منه.

(٣) جاز هنا بمعنى انتفاء الكراهة كما جاء في حديث عائشة وأبي قتادة.

كيفية استجمارها [في القُبُل] فإنه مختلف لأجل اختلاف المحلين فينظر في حالها، فإن كانت بكراً وأرادت الاستجمار بالأحجار من البول فإنها تمسح بالحجر تلك الثقبة ولا تتعرض لموضع البكارة؛ لأنه مسدود تحت ثقبة البول وقد لا يصل إليه البول، فإن قدر وصوله إليه فإنها تمسح بالحجر مسحاً رفيقاً موضع البكارة وإن لم تفعل ذلك فلا حرج عليها؛ لأنه يخاف من جُري الأحجار عليه جرحه وانفتاحه لأجل التكرار، وإن كانت ثيباً فإنها إذا قعدت للبول انفتح فرجها، فإذا بالت نزل البول إلى موضع البكارة. ومدخل الذكر ومخرج الولد ومخرج الحيض فيستحب لها مسح موضع البول وموضع البكارة بالأحجار، وإن استيقنت أنه لم ينزل البول إلى مخرج الحيض لم يستحب لها مسحه واقتصرت على مسح مخرج البول لا غير. فأما الخنثى المُشْكِلُ فإنه ينظر في حاله، فإن خرج البول من كلا فرجيه استحب له أن يمسحهما جميعاً بالأحجار؛ لأنهما في حقه كالمخرج الواحد في حق الصريح، وإن كان البول خارجاً من أحدهما فالمستحب مسحه دون الآخر؛ لأن المسح إنما يتعلق بالخارج، فإذا لم يخرج منه شيء فلا استحباب في مسحه، فأما استجماره بالأحجار في الدبر فهو سواء هو وغيره من الرجال والنساء في ذلك، وأما الاستنجاء بالماء فسنفرد له باباً على حياله نذكر فيه ما يتعلق به بمعونة الله تعالى.

الفرع الثامن: فإن مسح دبره بثلاثة أحجار فلم يحصل النقاء زاد رابعاً، لأن المستحب هو الإنقاء، لقوله عليه السلام: «فليستطب». وهذه إشارة إلى الاجتهاد في التنقية. فإن حصل النقاء بالرابعة استحب له أن يزيد خامسة ليحصل الوتر لقوله عليه السلام: «من استجمر فليوتر»، ويستحب له أن يزيد في عدد الأحجار الأوتار حتى يستيقن أنه لم يبق إلا الأثر اللاصق الذي لا يخرجه إلا الماء، فمتى انتهى إلى هذه الحالة فقد زال استحباب مسحه بالأحجار وتوجه بالماء كما سنوضحه، فإن حصل الإنقاء بحجرين لم يلزمه استيفاء الثلاث عند أئمة العترة، وهو محكي عن مالك وداود من أهل الظاهر، وقال أصحاب الشافعي: يلزمه استيفاؤها. وعن بعضهم مثل قولنا.

والحجة على ذلك: هو أن المقصود بالاستجمار إنما هو التنقية، فإذا كانت حاصلة بدون الثالثة فلا حاجة إلى الثالثة؛ لأن الحجرين بالإضافة إلى الكفاية كالثلاث، فكما أنه لا

حاجة إلى الرابعة مع الاكتفاء بالثالثة، فهكذا لا حاجة إلى الثالثة مع الاكتفاء بالحجرين والله أعلم. وإنما قلنا: لم يلزمه استيفاء الثلاث من جهة أن المقصود قد حصل بالثنتين فلا حاجة إلى غيرهما، وتستحب له الثالثة لأجل الوتر كما قلنا في الخامسة إذا حصلت التنقية بالرابعة، ولا يمتنع استحباب الشيء من وجه، وعدم استحبابه من وجه آخر.

الفرع التاسع: في بيان حكم الاستجمار بالأحجار، وقد ذكرنا في أول هذه المسألة أنه واجب مطلقاً على رأي الشافعي، وأنه ليس واجباً على الإطلاق على رأي أئمة العترة وأبي حنيفة، ومهدناه بالأدلة فأغنى عن الإعادة، والذي نذكره هاهنا، هو ما نعرض له من الأحكام باعتبار أحواله وذلك يقع على خمسة أوجه:

أولها: أن يكون واجباً، وهذا إنما يكون في حال عدم الماء، فيتطهر المحدث بالأحجار على جهة الوجوب على رأي أئمة العترة.

والحجة على ذلك: ما في خبر عائشة (رضي الله عنها): ((فليستطب بثلاثة أحجار)). وقوله في خبر أبي هريرة: ((فليستنج بثلاثة أحجار)). والأمر هاهنا دال على الوجوب بقرينة، وهو أنه إذا كان عادماً للماء وأراد الصلاة بعد مجيئه من قضاء الحاجة فإن المأخوذ عليه التنقي من النجاسات والأقذار، ولن يكون كذلك إلا بما ذكرناه من الاستجمار بالأحجار الثلاثة، فلأجل هذا حملناه على الوجوب في هذه الأخبار بهذه القرينة.

وثانيها: أن يكون مستحباً، وهذا إنما يكون مع وجود الماء معه؛ لأن في الماء كفاية عن التطهير بالأحجار، لكن الأخبار وردت بالاستجمار فحملناها على الاستحباب، من جهة أن مطلق الأمر دال على الطلب، وأقل ما يطلب في الأوامر الشرعية أن يكون مستحباً، فلا جرم حملناه على الاستحباب.

وثالثها: أن يكون محظوراً، وهذا نحو أن يستجمر بالخبز أو باللحم أو غير ذلك مما يكون له حرمة عند الله تعالى، فما هذا حاله يكون محرماً يأثم فاعله، وإن فعله عالماً بقبحه استغفر الله تعالى من الإثم الذي واقعه.

ورابعها: أن يكون مكروهاً، وهذا نحو الاستجمار باليمنى لما رويناه من حديث عائشة، وحديث أبي قتادة في نهيه عن الاستجمار باليمين، وأقل مراتب النهي المنع، وأقل المنع الكراهة إلا لقرينة.

وخامسها: أن يكون مباحاً، وهذا نحو أن يحصل النقاء بالحجر الواحدة فيزيد الثانية أو يحصل بالثنتين فيزيد الثالثة[1] فإن كل ما زاد على مقدار التنقية فهو مباح في حقه إن شاء فعله وإن شاء تركه. فهذه هي أحكام الاستجمار بالإضافة إلى ما يعرض من أحواله.

الفرع العاشر: ليس المقصود من الاستجمار هو إزالة الأثر بحيث تزول عنه الرائحة، وإنما المقصود هو إزالة ما تناوله الأحجار من الآثار النجسة فأما زوال الرائحة فإنما يكون بالماء، والاستقصاء في الاستجمار إنما يليق بمذاهب الفقهاء، لأنهم لا يوجبون الاستنجاء بالماء، فأما على رأي أئمة العترة فإن الاستنجاء بالماء واجب لمن أراد الصلاة، فهو وإن وقع تقصير في الاستجمار فإن الماء يزيل ما كان متبقياً من تلك الآثار ويقطع مادة تلك الروائح.

مسألة: الذي عليه أئمة العترة وفقهاء الأمة من الصحابة (رضي الله عنهم) والتابعين الأكثر منهم، على أن البول يكره من الإنسان قائماً.

والحجة على ذلك: ما روي عن الرسول ﷺ، «أنه نهى أن يبول الرجل قائماً»، وقد ذكرناه من قبل إلا من علة، وقد ذكرنا وجه الرخصة في ذلك من أجل العلة، وحكي عن أبي هريرة من الصحابة، وعن الشعبي[2] وابن سيرين[3] من التابعين، الترخيص في ذلك وإن

---

(١) تأنيث الحجر هنا يخالف الأصل فيه وهو التذكير، كما مر في كلام المؤلف وفيما أورده من الأحاديث ولم نقف على استواء التذكير والتأنيث فيه، ولعل تأنيثه جاء هنا باعتباره بمعنى الجمرة أو المسحة كما سبق في الفرع الثامن. والله أعلم.

(٢) أبو عمرو عامر بن شراحيل بن عبدالشعبي من همدان. كان فقيهاً، وراوية للحديث، وعالماً بالمغازي والسير. قال مكحول: ما رأيت أعلم بسنة ماضية من عامر الشعبي. وقال ابن سيرين لأبي بكر الهذلي: الزم الشعبي فلقد رأيته يستفتى وأصحاب رسول الله في الكوفة. مات سنة ١٠٤هـ، وقيل: سنة ١٠٧هـ. عن ٨٢ سنة. (طبقات الفقهاء ٨٢).

(٣) ابن سيرين: أبو بكر محمد بن سيرين مولى أنس بن مالك، من فقهاء التابعين في البصرة، سمع أبا هريرة وابن عمر وابن الزبير وأنس بن مالك من الصحابة، روى عنه قتادة. سبى خالد بن الوليد أباه سيرين وبعث به إلى عمر بن الخطاب فوهبه لأبي طلحة، فوهبه أبو طلحة لأنس بن مالك فكاتبه على أربعين ألفا (ثمن حريته) فأداها. قيل عنه: كان ورعاً في الفقه، وفقيهاً في الورع. توفي في تسع من شوال سنة عشر ومائة للهجرة. (طبقات الفقهاء).

لم يكن هناك علة.

والحجة لهم على ذلك: ما روي عن النبي ﷺ، «أنه أتى سُباطة[1] قوم فبال فيها قائماً»، وما روي عن أمير المؤمنين أنه بال قائماً، وروي عن عمر أنه فعل ذلك، فكل واحد من هؤلاء قد فعله وفيه دلالة على أنه غير مكروه؛ لأنه الظاهر فيما يفعل أنه على جهة الاختيار، ولا يقدم على كونه مفعولاً لعلة إلا لدلالة، ولا دلالة هاهنا على اعتراض مرض أو غيره من العلل في إباحة ذلك.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة وغيرهم من فقهاء الأمة ويدل عليه ما قالوه، ونزيد ههنا، وهو أنه قد ورد تأكيدان من جهة الشارع، وهو ما ذكرناه من نهيه عنه غير مرة، وروت عائشة قالت: «ما بَالَ رسول الله قائماً منذ أنزل عليه القرآن». وعن عائشة أنها قالت: من حدثك أن رسول الله بال قائماً فلا تصدقه. وفي بعض الأحاديث: فكذبه[2]. ومن جهة أن البول قاعداً أقرب إلى ستر العورة، ولأنه إذا بال قائماً لا يأمن من الترشيش ببوله، فهذه الأحاديث كلها دالة على المنع منه وكراهته.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم في ذلك.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه أتى سُبَاطَةَ قوم فبال فيها قائماً، فظاهر هذا الحديث دال على الإباحة والإطلاق من غير عذر، فمن ادعى عذراً فيه فعليه إقامة الدلالة.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فإن ما ذكروه دال على الإباحة والجواز، وما رويناه من الأحاديث دال على المنع والكراهة فيتعارضان، فإذا تعارضا فلا بد من الترجيح، ولا شك أن خبرنا قد عمل عليه أكثر الأمة من الصحابة والتابعين، فما هذا حاله فهو راجح على غيره ممن ليس له هذه الخاصة.

ومن وجه آخر: وهو أن خبرنا دال على الكراهة والمنع، وخبركم دال على الجواز،

---

(١) السُّباطة: الكناسة وقد سبقت.

(٢) بقية الحديث السالف.

والعمل على الكراهة أحوط؛ فلهذا غَلَّبْنا جانب الكراهة، كما لو تعارض حديثان وأحدهما دل على الحظر. والآخر دال على الإباحة، كان جانب الحظر أحق كما مر غير مرة.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا أنه لا تعارض بينهما، فإنه يمكن الجمع بينهما، وهذه طريقة مستقيمة عند النظار من الأصوليين أنه مهما أمكن الجمع بين الأخبار كان أحق من الحكم بالتعارض، لأن في الجمع بين الخبرين عملاً بهما معاً، وفي الترجيح والتعارض إهمال أحدهما والعمل على الآخر. وبيان طريقة الجمع بينهما هو أن نقول: إن خبرنا كان من غير علة بل كان مطلقاً، وخبركم كان من أجل علة كانت من وجع كان في مأبضه[1]، فلهذا بال قائماً، وإذا كان الأمر كما قلناه كنا قد عملنا على الحديثين جميعاً من غير إبطال لأحدهما.

قالوا: روي عن أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) وعمر أنهما بالا قائمين، والصحابي إذا فعل فعلاً فليس للاجتهاد فيه مدخل، فإنما يفعله عن توقيف من جهة الرسول ﷺ.

قلنا: إن كان احتجاجكم بعمل الصحابة لكونهم ناقلين له عن الرسول ﷺ فما أجبنا به عن الخبر الأول أجبنا به عن الخبر الثاني من غير مخالفة، لأن مستندهما هو الرسول ﷺ فجوابنا عليه ما مر، وإن كان احتجاجكم على ذلك من جهة كونه عملاً من جهة الصحابة (رضي الله عنهم) فعنه جوابان:

أما أولاً: فنقول: الصحابي ليس حجة معتمدة، وقد قررنا هذه المسألة في الكتب الأصولية.

وأما ثانياً: فنهاية الأمر أن يكون مذهباً للصحابي، ومذاهب المجتهدين لا تلزم بعضهم لبعض، وإنما المعتمد ما كان من جهة صاحب الشريعة صلوات الله عليه.

قالوا: خبرنا وافق حكم العقل، وخبركم ناقل عما قضى به العقل من الإباحة، فخبرنا معتضد بحكم العقل فيجب أن يكون راجحاً على غيره.

---

(١) المأبض: الركبة أو المفصل من كل شيء وقد تقدم.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن العقل إنما دل على الإباحة بشرط أن لا يرد مغير لحكمه، فليس دالاً على الإباحة مع وجود المغير، فكيف يكون عضداً للخبر وقوة مع أنه غير دال على ما دل عليه الخبر لما قررناه من كون دلالة العقل على الإباحة مشروطة بعدم المغير لها.

وأما ثانياً: فخبرنا ناقل عن حكم العقل، والعمل على الناقل أحق من العمل على المبقي، من جهة أن أحكام الشريعة أكثرها على الانتقال عن حكم العقل، والعمل على الغالب من عادة الشرع أحق من العمل على النادر، من جهة أن النادر لا حكم له لندوره وقلته. فهذا ما أردنا ذكره من حكم الاستجمار بالأحجار وما يعرض من آدابه، وبالله التوفيق.

الباب الخامس: في بيان حكم الاستنجاء بالماء

اعلم أن النجو هو جعر السبع[1]، والنجو أيضاً: ما يخرج من بطن ابن آدم، والاستنجاء: استفعال، وفي اشتقاقه وجهان:

أحدهما: أن يكون مأخوذاً من النجو. فيقال: نجا الغائط عن نفسه ينجوه نجواً، واستنجى إذا مسح موضع الغائط ومكان النجو أو غسله[2].

وثانيهما: أن يكون مأخوذاً من قولهم: نجوت الشجرة إذا قطعتها، وكأن الآدمي لما كان يقطع عن نفسه آثار تلك النجاسات، قيل لفعله ذلك: استنجاء، وكلا الوجهين لا غبار عليه خلا أن الوجه الأول أقرب إلى ملائمة الغرض ومطابقة المقصود. وقد حكي عن العتبي[3] أنه قال: إنه مأخوذ من النجوة، وهي ما ارتفع من الأرض؛ لأن من أراد قضاء الحاجة استتر بها، وهذا وإن كان محتملاً لَكِنْ فيه بعد، ويرى عليه أثر التكلف.

مسألة: الاستنجاء هو إزالة أثر الغائط والبول بالماء، ولا خلاف في أنه غير واجب لمن لم يرد الصلاة.

والحجة على ذلك: ما روت عائشة (رضي الله عنها) أن الرسول ﷺ بال يوماً فقام عمر خلفه بكوز من ماء فقال: «ما هذا يا عمر»؟ فقال: ماءٌ تتوضأ به، فقال: «ما أمرت كلما بلت أن أتوضأ فلو فعلت ذلك لكان سُنَّة»[4]. فدلالته على سقوط الوجوب من وجهين:

أما أولاً: فلأنه صرح أنه لو فعله لكان سُنَّة، وهذا يدل على أنه لو فعل لكان سنة فضلاً

---

(١) جعر: بجيم مفتوحة فعين مهملة ساكنة، فراء مهملة: نجو كل ذات مخلب من السباع، وما تيبس في الدبر من العذرة. ا.هـ لسان.

(٢) قال ابن منظور في لسان العرب: والنجو ما يخرج من البطن من ريح وغائط، وقد نجا الإنسان والكلب نجواً وأنجا فلان إذا جلس على الغائط. ويقال: أنجا الغائط نفسه ينجو. وفي الصحاح نجا الغائط نفسه، والنجو: العذرة نفسه، والاستنجاء والاغتسال بالماء من النجو والتمسح بالحجارة منه. ا.هـ لسان.

(٣) بهذه النسبة عدة أشخاص. راجع الأعلام ٢٠١/٤.

(٤) أورده في نجوم الأنظار للعلامة عبدالله بن الحسن بن يحيى الهادي القاسمي، وفي الشفاء، وأخرجه أبو داود.

عن كونه متروكاً.

وأما ثانياً: فلأنه لو كان واجباً لم يتركه فلما تركه دل على عدم وجوبه.

فأما من أراد القيام إلى الصلاة فهل يكون واجباً في حقه أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه واجب على الرجال والنساء عند القيام للصلاة، وهذا هو رأي أئمة العترة لا يختلفون فيه، القاسمية والناصرية جميعاً، وهو رأي الإمامين الأخوين المؤيد بالله وأبي طالب. ومن الفقهاء من ذهب إليه كالحسن البصري، وأبي علي الجبائي، وابن أبي ليلى، وابن عللة، ومحكي عن الحسن بن صالح.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الغَائِطِ أَوْ لاَ مَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْداً طَيِّباً**﴾[النساء:٤٣].

ووجه الاستدلال من هذه الآية: هو أن الله تعالى أوجب على من جاء من الغائط ألا يعدل عن الماء مع تمكنه منه وقدرته عليه، ولم يفصل في ذلك بين رجل وامرأة، ولا بين خارج وخارج، ولا بين قُبُل ودُبُر، وهذا يدل على صحة ما قلناه من وجوب الاستنجاء بالماء على الرجال والنساء لمن أراد الصلاة منهم وهو مطلوبنا.

الحجة الثانية: ما روى أبو أيوب الأنصاري، وجابر بن عبدالله، وأنس بن مالك، وهو أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿**فِيْهِ رِجَالٌ يُحِبُّوْنَ أَنْ يَتَطَهَّرُوْا واللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِيْنَ**﴾[التوبة:١٠٨]. فقال رسول الله : ((إن الله أثنى عليكم يا معشر الأنصار في الطهور فما طهوركم؟)) فقالوا: نتوضأ للصلاة، ونغتسل من الجنابة، ونستنجي بالماء. فقال: ((هو ذلكم فعليكموه)).

ووجه تقرير الحجة من هذا الخبر: هو أنهم لما ذكروا له الاستنجاء في الطهارة صوَّبه، وقال: ((هو ذلكم فعليكموه))[(١)]. فكان دليلاً على الوجوب من وجهين:

أما أولاً: فلأنه أدرج الاستنجاء مع الوضوء للصلاة والغسل من الجنابة، فلما كانا

---

(١) أخرجه البزار عن عويمر بن حزيمة.

واجبين باتفاق فهكذا حال الاستنجاء إذ لا فارق بينها فعدم التفرقة بينها فيه دلالة على شمول الوجوب لها وهذا هو مرادنا.

وأما ثانياً: فلأنه قال: «هو ذلكم فعليكموه». فقوله: «فعليكموه». اسم فعل دال على الإغراء فكأنه قال: الزموه. كما يقال: عليك زيداً، أي الزمه. وعَليَّ زيداً أي أولنيه، وإذا كان متضمناً للأمر كما أشرنا إليه؛ فظاهر الأمر للوجوب عند أئمة العترة فحصل من ذلك: وجوب الاستنجاء.

الحجة الثالثة: ما روي عن أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) أنه قال: إن من كان قبلكم يبعرون بعراً وأنتم تثلطون ثلطاً[1] فأتبعوا الحجارة الماء[2].

ووجه تقرير هذه الحجة: هو أن الطهارات لا مجال للأقيسة فيها، ولا يضطرب فيها بالخطوات الوساع؛ لأجل ضيق مسالك المعاني والاشتباه فيها، وإنما مستندها يكون أمراً غيبياً. وإذا كان الأمر كما قلناه فيها فكلام أمير المؤمنين فيما ذكره إنما قاله عن توقيف من جهة الرسول ﷺ. لما ذكرناه من ضيق مسالك الأقيسة عن الجُريِّ فيها، فلما فهم من جهة صاحب الشريعة الوجوب في غسل ما هذا حاله أطلق العبارة الدالة على الوجوب وهو الأمر، إذ لو لم يكن فاهماً للوجوب لما جاز له إطلاق ما يوهم الوجوب من غير دلالة، فهذا تقرير ما قاله أصحابنا في الدلالة على الوجوب.

المذهب الثاني: أن الاستنجاء بالماء غير واجب على الرجال والنساء، وهو المحكي عن ابن الزبير، وحذيفة بن اليمان، وسعد بن أبي وقاص[3] من عيون الصحابة (رضي الله عنهم)،

---

(١) ثلط: بثاء مثلثة فلام مفتوحين، سلح سلحاً رقيقاً. ا.هـ. لسان.

(٢) رواه في الشفاء، وفي شرح التجريد. قال في نجوم الأنظار: وفيه عبدالملك بن عمير، هالك، وأشار إليه في النهاية. وأخرجه عبدالرزاق وسعيد بن منصور. ا.هـ ص٣١ . (خ).

(٣) أبو إسحاق سعد بن أبي وقاص، مالك بن أهيب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب الزهري، صاحب رسول الله ﷺ شهد بدراً والمشاهد كلها. روى عن النبي ﷺ، وعن خولة بنت حكيم، وروت عنه: عائشة، وابن عباس، وابن عمر، وآخرون. كان أحد الفرسان من قريش الذين كانوا يحرسون رسول الله ﷺ في مغازيه، وهو الذي كوف الكوفة وتولى قتال فارس، وفتح القادسية، وكان أميراً على الكوفة لعمر وهو من أشهر رواة الحديث من الصحابة، توفي بقصره في العقيق وحمل إلى المدينة، ودفن في البقيع. واختلف في تاريخ وفاته. ولعل الأقرب أنه توفي عام ٥٨هـ. عن ٧٤ سنة. (تهذيب التهذيب).

فإنهم لا يرون بوجوب الماء في غسل الفرجين، ومروي عن جماعة من التابعين، قال عطاء[1]: غسل الدبر محدث. وقال سعيد بن المسيب: ما يفعل ذلك إلا النساء، وهذا هو رأي أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه فإنهم متفقون على أن استعمال الماء غير واجب. ثم اختلف الفريقان في كيفية تقرير المسألة، فذهب أبو حنيفة وأصحابه، إلى أنها نجاسة معفوٌ عنها إذا كانت غير متعدية للشرج فإن تعدته نظرت فإن زادت على قدر الدرهم وجب غسلها بالماء لا غير ولا يجزيه إزالتها بالحجر، وإن لم تكن متعدية للشرج وكانت في محلها كان معفواً عنها ولا يلزمه استعمال الحجر ولا الماء، ولا يجب عليه بحال، فإن فعل كان على طريق الاستحباب لا غير، هذا ملخص مقالة أبي حنيفة وأصحابه، وأراد بالشرج هو غضون[2] المقعدة ومعاطفها وهو [من] شَرَجَ بفتح الراء والجيم، والشين منقوطة من أعلاها، واشتقاقه: إما من شرج العيبة وهو عراها ينضم مرة وينفتح أخرى، وإما من شرج الوادي وهو منفسحه؛ لأن رأس المقعدة ضيق، والشرج ما كان منفسحاً منها إلى ما يلي الإلية، وإما من الشرج وهو اشتقاق في القوس؛ لأن المقعدة تنشق وتنفتح عند قضاء الحاجة. فهذه الاشتقاقات ممكنة في تسمية الشرج شرجاً والغرض هو ما ذكرناه. وأراد بالدرهم الذي قدر به النجاسة التي يعفى عنها في البدن والأثواب بموضع الاستنجاء فلا تجب إزالتها، فإن زادت وجب، هو الدرهم الأسود البغلي، وهو درهم يكون كحافر البغل مجوف الوسط ملفوف الطرفين، والغرض من هذا التقدير إنما هو المساحة في الطول والعرض دون السُّمْكِ فلو علت مقدار شبر أو أكثر من ذلك و لم تكن زائدة في المساحة على ما ذكرناه من قدر الدرهم لم تجب إزالتها.

فأما الشافعي رضي الله عنه فقد حكى عنه المزني: أن النجاسة إذا كانت دون الشرج

---

(١) عطاء بن السائب بن مالك الثقفي ويقال: الكوفي. روى عن أبيه، وسعيد بن جبير والزهري، والحسن البصري، والشعبي وغيرهم. كان من كبار التابعين والفقهاء. وثقه أحمد بن حنبل، وضعفه ابن معين. قال العلامة الجرافي: قلت: كان في حفظه شيء.ا.هـ. توفي سنة ١٣٦هـ، روى له الأربعة والشيخان متابعة. (مقدمة الأزهار. تهذيب التهذيب).

(٢) الغضن: بفتح الغين المعجمة وسكون الضاد المعجمة، والغضن بفتحتين: الكسر في الجلد والثوب و الدرع (من الثياب) وغيرها وجمعه غضون. ا.هـ لسان.

خُيِّر بين المجفف وهو الحجر، وبين المزيل وهو الماء، وإن كانت فوق الشرج فلا تُزال إلا بالماء. وذكر المروزي من أصحاب الشافعي أن الذي حكاه المزني عن الشافعي، لا يحفظ عنه في أي شيء من كتبه، وزعم أن الشافعي قد رد على من قال بهذه المقالة، والذي يتحصل من مذهب الشافعي (رحمه اللّه) أن له في المسألة قولين:

فالقول الأول: أنه مخير بين المجفف والمزيل إذا كانت النجاسة حاصلة في باطن الإليتين و لم تنتشر إلى خارجهما، فإن انتشرت إلى ظاهرهما فلا يجزئ إلا غسلهما بالماء.

القول الثاني: أن المرجع بذلك إلى ما يتعارف الناس من ذلك ويعتادونه، فإن تجاوز ذلك وبلغ النادر لزمه غسله سواء لطخ الإليتين أم لم يلطخهما، وإن كان الخارج من الدبر قيحاً أو صديداً أو دماً، فإن ذلك كله غير معتاد، اجزأه الاستنجاء بالأحجار و لم يلزمه الغسل بالماء، والأول هو المعمول عليه على رأي الشافعي فهذا تقرير مقالة الفقهاء فيما يجب غسله بالماء وما لا يجب.

والحجة لهم على ما قالوه: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «ثلاثة أحجار ينقين المؤمن». وقوله ﷺ: «فليستنج بثلاثة أحجار».

ووجه الاستدلال بذلك: هو أن الرسول ﷺ، إنما أرشد في الاستنجاء إلى الأحجار و لم يذكر الماء، وهذا فيه دلالة على عدم وجوبه وأنه إنما يفعل على جهة الاستحباب، لما روى أبوهريرة قال: نزلت هذه الآية، وهو قوله تعالى: ﴿**رِجَالٌ يُحِبُّوْنَ أَنْ يَتَطَهَّرُوْا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِيْنَ**﴾[التوبة:١٠٨]. إلى سائر التقدير الذي ذكره أصحابنا دلالة على الوجوب، فجعلوه دلالة على الاستحباب لأجل ما ورد عنهم من الثناء بسببه وهو أقوى ما يؤخذ للفقهاء في الاحتجاج على بطلان وجوب الاستنجاء بالماء، وسنورد ما يحتجون به في الانتصار.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة ومن تابعهم من فقهاء الأمة، من القول بوجوبه لما ذكروه، ونزيد ههنا حججاً ثلاثاً:

الحجة الأولى: ما روى زيد بن علي، عن: آبائه، عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه عن: الرسول ﷺ، أنه جاءته امرأة فسألته: هل يجزئ امرأة أن تستنجي بشيء سوى الماء؟ فقال: ((لا. إلاَّ ألاَّ تجد الماء))[1].

ووجه الدلالة من هذا الخبر: من جهتين:

الأولى منهما: أنها سألته بلفظ الإجزاء وقررها عليه وأجابها بما يوافقه، ولفظ الإجزاء إنما يستعمل في الواجب ولهذا يقال: هل تجزئ صلاة الظهر مجموعة إلى العصر أم لا؟ ولا يقال ذلك في النفل فلا يقال: هل تجزي صلاة الضحى أم لا؟ لأن الإجزاء هو ما يخرج به عن عهدة الأمر فلا يتأتى إلا في الواجب، وهذا يبطل كلام أبي حنيفة رحمه الله تعالى حيث قال: إن الاستنجاء بالماء والحجر لا يجبان.

الثانية: أنه قال: ((لا. إلا ألا تجد الماء)). فمنع من استعمال غير الماء مع وجود الماء، وفي هذا دلالة على أن الحجر لا يقوم مقامه لمن أراد الصلاة وهذا هو مطلوبنا، ويبطل ما ذكرنا مذهب الشافعي حيث قال بوجوب الأحجار دون الماء، من جهة أنه لم يجعل الحجر بدلاً عن الماء إلا عند عدم الماء.

الحجة الثانية: ما روي عن عائشة (رضي الله عنها) أنها قالت لنساء الأنصار: ((مرن أزواجكن أن يغسلوا أثر الغائط والبول فإن رسول الله كان يفعله وأنا استحييهم))[2].

ووجه الاستدلال من هذه الحجة: هو أن الأمر ظاهره الوجوب عند أئمة العترة إلا لدلالة تخصه، والصحابي إذا أطلق فقال: مروا، فليس يطلق ذلك إلا لأنه قد فهم الوجوب من صاحب الشريعة (صلوات الله عليه)، لأن إطلاقه لما يوهم الوجوب فيما ليس واجباً يكون تلبيساً وجناية، فدل إطلاقها للأمر على فهم الوجوب لا محالة، وفي هذا حصول غرضنا، ويؤيد ما ذكرناه من فهمها للوجوب هو أنها قد أبانت مستندها في إطلاق لفظ الأمر؛ وهو قولها: إن رسول الله كان يفعله، لما فهمت الوجوب من الفعل بقرينة قد

---

(١) وهو في الاعتصام والجامع الكافي والروض النضير ج١/٢٣٦.

(٢) هذا الحديث مروي عن معاذة العدوية في الاعتصام وأصول الأحكام والشفاء. قال في الاعتصام: وأخرج أحمد والترمذي والنسائي عن عائشة. وأورد الحديث بلفظ: ((.. أن يستنجوا بالماء..)). ج١/٢٠٠.

علمتها، هذا إذا قلنا: بأن مطلق الفعل في حقه ليس دالاً على الوجوب، فقد علمت بالقرينة وجوبه بفعله ولهذا أطلقت الأمر، وذلك لا يحسن إلا عند فهم الوجوب كما قررناه.

الحجة الثالثة: من جهة القياس، وهو أنا نقول: نجاسة يمكن إزالتها بالماء على من قام إلى الصلاة من غير مشقة تلحق بذلك فكانت إزالتها واجبة كما إذا تعدت الشرج على رأي الشافعي، وكما لو زادت على قدر الدرهم على رأي أبي حنيفة، ثم نقول: طهارة تعلق بالخارج من السبيل فوجب تعليقها بقليل الخارج وكثيره كالطهارة من الحدث، ويؤيد ما ذكرناه ويوضحه؛ هو أن الخارج يوجب حكمين:

أحدهما: غسل الموضع من النجاسة.

وثانيهما: الطهارة من الأحداث، ثم إنا قد اتفقنا على أن الطهارة من الحدث تجب من القليل والكثير، وهكذا غسل الموضع يجب أن يكون معلقاً بالقليل والكثير من غير فرق.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه قال: ((ثلاثة أحجار ينقين المؤمن)). فذكر الأحجار ولم يذكر الماء فدل على أنه غير واجب.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنه إنما عرف بما ذكره ما يتعلق بأدب الاستجمار بالأحجار ولم يتعرض للاستنجاء بالماء بنفي ولا إثبات، فلا دلالة لكم على ذلك، وليس يلزم إذا ذكر شيئاً بحكم أن يذكر ما لا تعلق للواقعة به، فقصده بيان الاستجمار لا بيان الاستنجاء، فأحدهما مخالف للآخر.

وأما ثانياً: فلأن نفي وجوب الاستنجاء بالماء عند ذكر الاستجمار بالأحجار، إنما يكون تعويلاً على المفهوم، وقد قال بإبطال مفهوم اللقب كل محصل من الأصوليين وهذا منه، فمن أين أنه إذا شرع الاستجمار بالأحجار يبطل حكم وجوب الماء؟ فلا يؤخذ حكم هذا من هذا لعدم التعلق بينهما.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «فليستنج بثلاثة أحجار». وهذا أمر، وظاهر الأمر للوجوب إلا لدلالة خاصة.

قلنا: ليس في هذا إلا أنه أمر بالاستجمار بالحجر، فمن أين أنه يدل على عدم إيجاب الماء؟ وليس في الحديث تعرض لذكر الماء، اللهم إلا أن يقال: إن دلالته عليه من جهة مفهومه، وقد مر الكلام عليه فأغنى عن الإعادة.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «عشر من سنن المرسلين». وذكر فيها الاستنجاء[1]، وهذا يدل على كونه سنة وليس واجباً؛ لأن إطلاق السنة فيما يكون الأفضل فعله ويجوز تركه، ولو كان واجباً لما جاز تركه.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن تسميته بكونه سنة لا يمنع كونه واجباً؛ لأن المسنون ما تكرر فعله، والواجب يتكرر فعله ولا يجوز الإخلال به، فهو مسنون وزيادة.

وأما ثانياً: فقد يجوز إطلاق المسنون على الواجب، ولهذا ذكر من جملتها الختان، وهو واجب في حق الرجال والنساء، ولهذا فإنه يقال: سن رسول الله فيما سقت السماء العشر، على أنا نقول: المراد بالأمر الاستجمار بالأحجار عند عدم الماء فإنه واجب كما مر بيانه.

قالوا: إنما توجبون الاستنجاء لأجل الصلاة لكونه عضواً من أعضاء الوضوء، والله تعالى يقول في آية الوضوء: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَينِ**﴾[المائدة:٦]. فذكر الأعضاء و لم يذكر الاستنجاء، وهذا فيه دلالة على أنه غير واجب ولا عضو من أعضاء الطهارة.

قلنا: عما ذكروه جوابان:

أما أولاً: فلأن كونهما عضوين من أعضاء الطهارة، سنوضحه بكلام يخصه ونذكر ما

---

(١) روي بلفظ: «عشر من الفطرة» رواه مسلم وأبو داود والترمذي وأحمد والبيهقي وفيه رواية «عشر من السنة».

هو الأولى بمعونة الله تعالى.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا كونهما ليسا بعضوين من أعضاء الطهارة، فإيجاب غسلهما إنما كان من أجل النجاسة التي هي لاحقة بهما، ثم نقول: قد يجب في الوضوء ما لم تدل عليه الآية كغسل اللحية، ومسح الأذنين، والمضمضة والاستنشاق، فليس يلزم إذا لم يذكر في الآية ألا يكون واجباً بدليل غير الآية فبطل ما توهموه.

قالوا: نجاسة يسن الاحتراز منها فلم تجب إزالتها كالدم اليسير.

قلنا: هذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأنا لا نسلم نجاسته، بل هو طاهر فلا يمكن القياس عليه بجامع النجاسة فقد مر ما فيه فلا نعيده.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا نجاسته، فإنه إنما يعفى عنه لما فيه من المشقة بالاحتراز عنه وكثرة البلوى به، بخلاف الاستنجاء فافترقا.

مسألة: في التفريع:

الفرع الأول: وإذا تقرر وجوب غسلهما بالأدلة النقلية التي ذكرناها، فهل يجب غسلهما لكونهما نجسين، أو لأنهما عضوان من أعضاء الطهارة؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن وجوب غسلهما إنما كان لأنهما عضوان من أعضاء الطهارة كالوجه، وهذا هو رأي الهادي وأولاده، ولا أعرف أحداً قبل الهادي قال بهذه المقالة[1].

والحجة على ذلك: قوله ﷺ للأنصار: ((يا معشر الأنصار إن الله أثنى عليكم في الطهور فما طهوركم))؟ قالوا: نتوضأ للصلاة ونغتسل من الجنابة ونستنجي بالماء. فقال:

---

(١) جاء رأي الهادي في كتابه (المنتخب) ما لفظه: ((قلت، (السؤال من محمد بن سليمان الكوفي): فالاستنجاء فريضة من فرائض الوضوء؟. قال الهادي: نعم، أكبر فرائض الطهور)). ا.هـ ص٢٤.

((هو ذاكم فعليكموه)).

ووجه الاستدلال بما ذكرناه: هو أن اسم الطهور واقع على هذه الأعضاء كلها، ومن جملتها الاستنجاء بالماء، فلما كان الوجه واليدان والرجلان من أعضاء الوضوء وجب في الاستنجاء مثله، ويؤيد هذا التقرير هو أنه عليه السلام لما قال: ((ما طهوركم))؟ فسروه بما قالوه وجعلوا من جملته الاستنجاء، ثم حثهم على فعله بقوله: ((هو ذاكم فعليكموه)) على جهة الإغراء لهم على فعله والاهتمام به والحث عليه، وهذا يوضح كونه من أعضاء الوضوء.

الحجة الثانية: قياسية، وحاصلها أنا نقول[1]: عضوان يؤديان بالماء فيجب أن يكونا من أعضاء الوضوء كالوجه واليدين، أونقول: عضوان لا تكون الصلاة مجزية من دون غسلهما مع التمكن، فيجب كونهما من أعضاء الوضوء كاليدين والرجلين.

المذهب الثاني: وهو أن وجوب غسلهما إنما كان من أجل إزالة النجاسة لا من جهة كونهما عضوين من أعضاء الطهارة، وهذا هو رأي المؤيد بالله وهو رأي أكثر العترة.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ**﴾[المدثر:٥]. والرجز: هو النجس. فإذا كان مأموراً بهجران الرجز مطلقاً فأمره بهجره عند الصلاة يكون أحق وأولى من جهة أن المصلي مأمور بأن يكون على أحسن هيئة وأبعد عن القاذورات، وهكذا حديث عائشة وهو قولها: مرن أزواجكن أن يغسلوا أثر الغائط والبول. فقد فَهِمَت الوجوبَ من جهة الرسول ﷺ، ولهذا أطلقت الأمر، وكل ما ذكرناه دلالة على وجوب غسلهما من أجل ما يلحقهما من النجاسة.

والمختار: ما قاله المؤيد بالله وعليه أكثر العلماء وهو أنهما ليسا من أعضاء الوضوء.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةَ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ**﴾[المائدة:٦].. الآية.

---

(١) بلسان الهادي لا المؤلف كما قد يفهم من استخدامه ضمير المتكلم.

ووجه تقرير الحجة من هذه الآية: هو أن الله تعالى ذكر فيها أعضاء الوضوء وبينها، و لم يذكر من جملتها غسل الفرجين، فلو كانا من جملتها لذكرهما فيها لأنه في موضع التعليم، والخلاف بين الأصوليين وإن وقع في جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، هل يجوز أو لا يجوز، فلم يقع بينهم خلاف في استحالة تأخير البيان عن وقت الحاجة، ولا يجوز تأخير ذلك إلا على رأي من جوز تكليف ما لا يعلم، من الأشعرية، وقد قررناه في الكتب الأصولية.

الحجة الثانية: قوله عليه السلام لمن أمره بالوضوء: ((توض كما أمرك اللّه فاغسل وجهك ويديك وامسح رأسك واغسل رجليك)). و لم يذكر له غسل الفرجين عند تعليمه، فلو كانا واجبين لوجب أن لا يؤخر ذكرهما هاهنا.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم في كونهما من أعضاء الوضوء، فأما وجوب غسلهما من أجل النجاسة فقد قررناه من قبل فأغنى عن التكرير.

قالوا: إن الله تعالى أثنى على الأنصار لما قالوا له[1] إنهم يستنجون، وجعله من جملة الذي هو عبارة عن غسل الأعضاء فلهذا كان من جملتها كما مر.

قلنا: ظاهر الحديث إنما دل على إيجاب غلسلهما و لم يدل على كونهما من أعضاء الطهارة[2] وهذا لا نزاع فيه، إنما النزاع في أنهما عضوان من أعضاء الوضوء وليس في الخبر ما يشعر بذلك.

قالوا: قد سماه طهوراً، والطهور عبارة عما يجب غسله فيجب كونهما من أعضاء الوضوء لما كان غسلهما واجباً.

قلنا: أما وجوب غسلهما فقد سلمناه ولكن من أين أنه إذا وجب غسلهما أنهما من أعضاء الوضوء؟ و لم يقع النزاع إلا فيه، و لم لا يكونان مثل النجاسة على الأبدان والأثواب فإنه يجب غسلها ولا تكون معدودة في أعضاء الوضوء. على أنه إذا كان مرادكم بكونهما

---

(١) أي: لما قالوا لرسول الله.

(٢) يقصد: من أعضاء الوضوء.

من أعضاء الوضوء، وجوب غسلهما فقد ارتفع النزاع المعنوي، فإنا نريد بكونهما عضوين من أعضاء الطهارة أنهما محلان للنية، فإذا كانا غير محلين للنية فقد سلم المقصود.

قالوا: عضوان من أعضاء الطهارة يؤديان بالماء فكانا من أعضاء الوضوء كالوجه واليدين.

قلنا: المعنى في الأصل كونهما تضمنتهما الآية فكانا من أعضاء الوضوء[1]، بخلاف غسل الفرجين فلم يكونا في الآية، هذا من جهة الفرق، ثم نعارض ونقول: شرطان من شروط الطهارة فلا يكونان من أعضاء الوضوء كطهارة الثوب والمكان.

قالوا: عضوان فلا تكون الصلاة مجزية من دون غسلهما كاليدين.

قلنا: المعنى في الأصل هو أن غسلهما يفتقر إلى النية في الأصل، فلهذا كانا من أعضاء الوضوء بخلاف غسل الفرجين فإنه لا يفتقر إلى النية، فلهذا لم يعدا من أعضاء الوضوء، ثم نعارض ونقول: عضوان يغسلان للصلاة من أجل نجاستهما فلا يكونان من أعضائه كما لو وقعت نجاسة على الظهر والبطن، فصح بما ذكرناه أن وجوب غسلهما إنما كان من أجل ما يتصل بهما من النجاسة لا أنهما معدودان في أعضاء الطهارة. والله أعلم.

الفرع الثاني: إعلم أن ثمرة الخلاف بين من عدهما من أعضاء الوضوء وبين من لم يعدهما منها ظاهرة، وهو أنهما إذا كانا عضوين من أعضاء الطهارة فالنية تكون واقعة عند غسلهما للوضوء بعد غسلهما للنجاسة وتطهيرهما منها على رأي الهادي؛ لأن عنده لابد فيهما من غسلتين: الأولى منهما لتطهيرهما من النجاسة؛ لأنهما محل الحدث، والثانية لكونهما عضوين من أعضاء الوضوء، فالأولى تخالف الثانية عنده من جهة أن الأولى تحصيل شرط وهو الطهارة، والثانية عبادة لأنه أول عضو من أعضاء الوضوء فلهذا افتقر إلى النية، وغسل النجاسة ليس عبادة فلهذا لم يفتقر إلى النية، وعلى رأي المؤيد بالله ليسا محلاً للنية، وإنما محل النية هو غسل الوجه عنده فهما عنده في وجوب الغسل للطهارة كغسل الثوب

(١) يقصد: الوجه واليدين.

والبدن، فهذه فائدة.

الفائدة الثانية في التفرقة بين المذهبين: هو أن من توضأ ثم انتقض وضوؤه بأمر ليس خارجاً من السبيلين مثل قيء أورعاف أو غير ذلك فإنه على رأي من يقول: إنهما من أعضاء الوضوء، فلابد من غسلهما وإن لم تكن هناك فيهما نجاسة؛ لأنهما عضوان من أعضاء الطهارة كالوجه واليدين، فأما على رأي من لا يجعلهما من أعضاء الطهارة فإنه لا يلزم غسلهما؛ لأنهما في أنفسهما طاهران.

الفائدة الثالثة: إذا وقع عليهما جرح فلم يمكن غسلهما ثم إنه غَسَل باقي الأعضاء للصلاة، فإنه على رأي الهادي، يكون ناقص الوضوء، من جهة أنه تارك لبعض أعضائه للعذر كما لو ترك الوجه واليدين، فأما على رأي المؤيد بالله فإنه يكون ناقص الطهارة لا غير، والوضوء في حقه قد كمل بغسل سائر الأعضاء كما لو كان الجرح على بطنه أو ظهره.

الفائدة الرابعة: إذا كان الفرجان طاهرين ثم انتقض الوضوء بناقض غير خارج منهما واتفق أنه ليس معه إلا ما يكفي عضوين من أعضاء الوضوء من الماء فإنه على رأي المؤيد بالله يغسل به الوجه واليدين، ويكون على هذا متوضياً إذ لا وجه للتيمم مع كمال عضويه بالغسل، ولا يحتاج إلى غسل الفرجين لأنهما طاهران من النجاسة، وليسا من أعضاء الوضوء. وأما على رأي الهادي، فإنه يغسل به الفرجين لا غير؛ لأنهما من أعضاء الوضوء فلابد من غسلهما، ثم إنه يُيَمِّمُ الوجه واليدين ويكون على هذا متيمماً لكمال عضوي التيمم في حقه مسحاً بالتراب.

الفائدة الخامسة: إذا انتقض وضوؤه بخارج من السبيلين ثم إنه توضأ قبل غسلهما وأيقن أنه لا خارج منهما، فإنه على رأي الهادي لا يصح وضوؤه، وإن تحقق أنه لا خارج منهما لبطلان الترتيب في أعضاء الوضوء وهو مراعى على الوجوب في حق المتوضئ كما سنوضحه، وأما على رأي المؤيد بالله فإن وضوءه صحيح إذا تيقن أنه لا خارج منهما عند غسلهما؛ لأنهما ليسا عنده من أعضاء الوضوء، وإنما هما يغسلان للنجاسة لا غير، فلا

ترتيب بينهما وبين سائر أعضاء الوضوء إذ ليسا منها كما لوكانت النجاسة على ظهره أو بطنه، فإنه سواء غسلها قبل الوضوء أوبعده، فإن وضوءه صحيح من غير مراعاة ترتيب بينهما. فهذه الفوائد الخمس كلها تأتي للتفرقة بين مذهبي الإمامين: الهادي والمؤيد بالله في غسل الفرجين، هل يعدان من أعضاء الوضوء أو لا يعدان كما قررناه، والله أعلم بالصواب.

الفرع الثالث: في بيان ما يستنجى منه، وهو كل نجاسة خارجة من السبيلين معتاداً كان أو غير معتاد. فهذه قيود ثلاثة لابد من بيانها:

القيد الأول منها: أن يكون خارجاً من السبيلين، فيجب على من أراد الصلاة أن يستنجي بالماء من الغائط والبول والمني، ويجب على المرأة أن تستنجي من ذلك كله لاستوائهما فيما ذكرناه ويجب عليها أن تستنجي من الحيض، فأما دم الاستحاضة فلا فائدة في الاستنجاء منه في حقها لدوامه واستمراره.

فإن أولج الرجل ذكره في قبل المرأة ثم نزعه من غير إمناء ولا صب الماء، فهل يجب عليه الاستنجاء أم لا؟ فعلى رأي الهادي يجب عليه غسلهما جميعاً؛ لأنهما عنده من أعضاء الوضوء، وحين أولج وجب الغسل وبطلت الطهارة الصغرى؛ لأنه يتعدى الحكم ببقاء الوضوء لو كان الرجل متوضياً مع الحكم عليه بوجوب الاغتسال، فلهذا وجب عليه الاستنجاء على رأيه لما ذكرناه. وأما على رأي المؤيد بالله فالغسل وإن وجب عليه لأجل الإيلاج لكن الاستنجاء إنما يتوجه على قوله، لأجل النجاسة ولا نجاسة هناك، فلهذا توجه عليه الوضوء والاغتسال من غير استنجاء.

وهل يكون الاستنجاء من الريح واجباً أو غير واجب؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يكون واجباً، وهذا هو الذي ذكره القاسم بن إبراهيم في كتاب الطهارة، وهو الذي أشار إليه الهادي في المنتخب، وهو محكي عن محمد بن يحيى عليه السلام، وأبي العباس.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ**﴾[المائدة:٦].

ووجه الدلالة من الآية: هو أن الله تعالى أوجب على الجائي من الغائط التطهر والاستنجاء، ولا شك أن الاستنجاء إزالة النجو، و لم يفصل بين نجو ونجو، وفي هذا دلالة على إزالة الآثار من مواضع النجاسة، وهذا هو مرادنا بوجوب الاستنجاء من الريح؛ لأنها من جملة ما يخرج من الدبر.

الحجة الثانية: قياسية، وهو أنها عين خارجة من الدبر مجاورة للنجاسة، فيجب تطهير الموضع منها كما إذا خرج من ذلك ما يظهر أثره.

المذهب الثاني: أن الاستنجاء منها غير واجب، وهذا هو رأي الأكثر من أئمة العترة، وهو رواية محمد بن منصور، عن القاسم، والأصح من قول الهادي، وهو محكي عن الصادق، والباقر، وأحمد بن عيسى (1)، والناصر، وأبي عبدالله الداعي، واختيار الإمامين الأخوين المؤيد بالله وأبي طالب، ومحكي عن الإمام المنصور بالله، وهو رأي علماء الأمة أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه، ومالك.

والحجة على ذلك: ما روي عن الرسول ﷺ، أنه قال: ((ليس منا من استنجى من الريح)). والغرض بقوله: ((ليس منا)). أي ليس من عملنا وشأننا، وليس الغرض أنه على البرائة منه، ولكنه بالغ في نفي وجوبه كما ذكرناه.

الحجة الثانية: قياسية وحاصلها، هو أن الريح طاهرة في الأصل وما يجاورها من النجاسة لا حكم له ويعفى عنه؛ لأنه لا يُعلم له أثر ولا بلة تلحقها فلزم منها تطهير المحل كما في غيرها مما فيه بِلّة ورطوبة.

والمختار: ما قاله الأكثر من أئمة العترة وعلماء الأمة من أنه غير واجب.

والحجة عليه: ما نقلناه عنهم؛ ونزيد ههنا وهو أنا لو قضينا بوجوب تطهير المحل عن

---

(1) أحمد بن عيسى بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام، أبو عبدالله فقيه أهل البيت حج ثلاثين مرة ماشياً. له كتاب الأمالي المعروف بأمالي أحمد بن عيسى في الفقه والحديث، رواه عنه محمد بن منصور المرادي. خرج أيام الرشيد فأُخذ وحبس ثم تخلص واختفى بالبصرة إلى أن مات متخفياً وقد تجاوز الثمانين وعمي، وذلك سنة ٢٤٧هـ، وقيل: سنة ٢٤٠هـ (مقدمة البحر).

الريح لكان يلزم أن تطهيره إنما كان من أجل اتصال النجاسة به، فكان يلزم على هــــذا أن يكون ما جاورته من الأثواب نجساً كما كان في المحل فيلزم غسله وهذا لا قائل به، فيجب القضاء عليها بالتطهير كما قلناه.

الانتصار: يكون بأن ما اعتمدوه غير لازم ولا يدل على نجاسة.

قالوا: الآية في قوله تعالى: ﴿**أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ**﴾. دالة على وجوب التطهير على من جاء من الغائط وخرج منه شيء، ولا فصل بين خارج وخارج.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنه ليس في ظاهر الآية لفظة عموم فتكون دالة على ما ذكرتمــــوه، وإنمــا ظاهرها دال على وجوب الطهارة عقيب الجنابة، ودالة على أن من لا يجد الماء مع مجيئه من الغائط أو لامس النساء، وجب عليه التيمم عند عدم الماء، وليس فيها دلالة على وجــــوب الاستنجاء من الريح ولا تعرض لذكره.

وأما ثانياً: فلأن المقصود من سياق الآية، إنما هو إيجاب الطهارة على كل من أحـــدث حدثاً كبيراً أو صغيراً، إذا قام إلى الصلاة أن يتطهر من الحدث، والريح لا زيادة فيها علـــى نقض الوضوء؛ لأن النقض يتعلق بالخارج فمن أين أنه إذا دل على تعلق نقض الطهارة يلزم تطهير محله ولا نجاسة فيه؟ فما قالوه تحكم لا دليل عليه.

قولهم في الاستدلال: لم يفصل بين خارج وخارج.

قلنا: في نقض الوضوء أو في تطهير محله؟

فالأول: مُسلَّم ولا ينفعكم تسليمه في تقرير ما ذكرتم.

والثاني: ممنوع وهو نفس المسألة فأقيموا دلالة عليه.

قالوا: ولأنها عين خارجة من السبيلين تجاورها النجاسة كما لوظهر أثرهـــا وكـــانت مدركة بالحس.

قلنا: هذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلا نسلم أن هناك بِلَّة توجب التطهير لما قررناه من قبل في الاستدلال من أنه لو كان فيها بلة لوجب تنجيس الأثواب ولا قائل به.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا أن فيها بلة لكن اغتفر الشرع حكم هذه البلة لعموم البلوى بها كما اغتفر عندكم ما تحمله الريح وما يحمله الذباب، بل هاهنا أحق لما يظهر في الأحداث من الرخص على رأي أكثر العلماء كما قدمنا الخلاف فيه.

قالوا: بقاء الريح فيه دلالة على بقاء الأجزاء الحالَّة فيها، و لم تكن الريح من أجل اتصالها بالنجاسة، فيجب إذهاب الرائحة بالماء حتى تذهب تلك الأجزاء على جهة التبع.

قلنا: فأوجبوا غسل الأثواب؛ لأنها متصلة، وغسل ما يتصل به من الإليتين، من جهة أن السراويل والقميص وغيرهما من الأثواب متصل بها وهذا خلاف الإجماع ولا قائل به.

قالوا: أدلتنا دالة على الحظر وما ذكرتموه من الخبر والقياس دال على الإباحة، وقد تعارضا وتدافعا فيجب ترجيح أدلتنا لكونها حاظرة من جهة أن الحظر أحوط للدين، وأقرب إلى ملازمة التقوى، وقد قال عليه السلام: «المؤمنون وقافون عند الشبهات».

قلنا: الخبر الذي روينا أصرح بنفي الاستنجاء من الريح من إثبات الآية له، فإن خبرنا لا يحتمل تأويلاً لتصريحه بالغرض، بخلاف الآية فإنه لا ظاهر لها فضلاً عن كونها صريحة بالمطلوب، ومن جهة التعارض إنما يكون بين الآية والخبر إذا كان في الريح نجاسة يجب غسلها بالاستنجاء والخبر دال على نفي الاستنجاء، فيتعارضان لتنافي موجبيهما، ولكنا أوضحنا في الدلالة أنه لا نجاسة فيهما يجب لأجلها الغسل، فإذاً لا تعارض، وإذا كان لا تعارض فلا ترجيح.

قالوا: إنما قلنا بوجوب غسلهما لما كانا عضوين من أعضاء الطهارة كما هو رأي الهادي، ومحمد بن يحيى، وأبي العباس، وإحدى الروايتين عن القاسم، فيجب غسلهما

لما ذكرناه.

قلنا: لوسلمنا لكم كونهما عضوين من أعضاء الطهارة لم نخالفكم في وجوب غسلهما بحال، وإن سلمتم أنهما ليسا عضوين من أعضاء الوضوء فلا وجه لإيجاب غسلهما على هذه المقالة، فإذاً لا نزاع هناك قائم من جهة المعنى مع التفصيل الذي ذكرناه، لكنا قد رمزنا إلى بطلان كونهما عضوين من أعضاء الوضوء فإذاً لا وجه لوجوب غسلهما، ولهذا فإننا لا ننازع الفقهاء في وجوب غسل الفرجين، هل كان للنجاسة أوكان لأنهما عضوان من أعضاء الوضوء، لما كان هذا متفرعاً على حد القول بوجوب غسلهما وهم قد منعوه، وقد رددنا عليهم المقالة وأظهرنا الوجه المختار والحمدلله، فبطل القضاء بوجوبهما لعدم الدلالة عليه، لا من جهة المنطوق بأمر ولا ظاهر عموم ولا من المعقول مخيل ولا شبه.

مسألة: إذا[1] بطل وجوب غسلهما فهل يستحب تطهيرهما أم لا؟ والظاهر من كلام أكثر الأئمة: استحباب تطهيرهما عن الريح الخارجة من الدبر.

والحجة على ذلك: هو أن الوجوب وإن كان ساقطاً بالأدلة التي ذكرناها، فالاستحباب باق فلهذا قضوا بالاستحباب، وهل يكون الاستحباب هو الغسل أو المسح؟ فحكى الشيخ أبوجعفر عن أكثر أئمة العترة استحباب الغسل للمقعدة عن الريح؛ لأن غسل ما تحقق من النجاسات واجب للصلاة، وهكذا يكون ما ظن من النجاسات يستحب غسله أيضاً، وحكي عن القاسم: أن مسح الموضع بالماء يجزيه؛ لأن النجاسة فيه غير متحققة فلهذا كان المسح كافياً، وحكى عنه محمد بن منصور أنه قال: من لقيتُ من أهلنا كانوا يستنجون من الريح تنظيفا لا وجوباً. فهذا تصريح بالاستحباب، وليس فيه تصريح على أن الوضيفة في التنظيف هل تكون مسحاً أو غسلاً؟

والمختار في ذلك: تفصيل نشير إليه، وهو أن مسح المقعدة أو غسلها من خروج الريح ليس واجباً ولا مستحباً بل يكون مكروهاً، وتدل على ذلك حجتان:

---

(١) هذه المسألة بمثابة فرع عن سابقتها؛ لأنها جاءت أثناء التفريع على المسألة الخاصة بتعليل الاستنجاء.

الحجة الأولى منهما: قوله ﷺ: ((ليس منا من استنجى من الريح))[1]. فظاهر هذا الخبر دال على الحظر؛ لأن ظاهره التبرؤ ممن فعل هذا الفعل، كقوله ﷺ: ((ليس منا من غش)). وقوله: ((ليس منا من خان مسلماً أوغره)). وقوله عليه السلام: ((ليس منا من خَبَّث امرأة على زوجها ولا عبداً على سيده)). لكنا عدلنا عن كونه دالاً على الحظر لدلالة، وهو أن الإجماع منعقد على أن كل من مسح دبره من أثر الريح فإنه لا يستحق ذماً ولا يكون فاعلاً لفعل محظور، وإذا لم يكن دالاً على الحظر فلا أقل من الكراهة؛ لأنه قد تقرر كونه ممنوعاً وأدنى درجات المنع هو الكراهة، فلأجل ذلك قضينا بكونه مكروها.

الحجة الثانية: هو أن الوجوب والندب حكمان شرعيان فلابد لهما من دلالة ولا دلالة له هاهنا تدل على وجوبه ولا على ندبه، وإنما قضينا بكونه مكروهاً؛ لأنه نفي في ظاهر الخبر أنه ليس من عمله وشأنه، وأدنى ذلك: الكراهة. والعجب ممن قال من أئمة العترة بوجوبه أو ندبه مع ما في الخبر من التعرض للوعيد على فعله بقوله: ((ليس منا)) وما هذا حاله مما يتعرض فيه للوعيد فلا أقل من كونه مكروهاً، إذا لم يكن محظوراً.

القيد الثاني: أن يكون الخارج معتاداً أوغير معتاد إذا كان ملوثاً بالنجاسة، فلا فرق في ذلك بين أن يكون الخارج مما ألف أو يكون غير مألوف كالدم وغيره من أنواع النجاسات الخارجة من المعدة، فإن الإيجاب في الاستنجاء واقع فيها لكل من أراد الصلاة، فإن خرج من المقعدة دود أوحصاة أونواة نظرت، فإن كان ملوثاً بالنجاسة وجب الاستنجاء بالماء؛ لأنها متصلة بها فأشبهت ما لو كانت خالصة، وإن لم تكن ملوثة بالنجاسة فهل يجب الاستنجاء بالماء أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه يجب عملاً على الغالب؛ لأنه لا يخلو عن نجاسة وإن قَلَّت، فلهذا كان الوجوب شاملاً.

وثانيهما: أنه لا يجب؛ لأن الوجوب إنما كان من أجل النجاسة وقد فرضنا أنه لا

---

(١) قال في الجواهر: هكذا حكاه في الشفاء وغيره، ولم أقف عليه في شيء من كتب الحديث. وفي الهامش ما لفظه: بل هو موجود رواه ابن عساكر وغيره عن جابر بلفظ: ((من استنجى من الريح فليس منا)). لكنه ضعيف.

نجاسة فيها.

والمختار: هو الأول؛ لأن الغالب هو المُعَوَّلُ عليه ولا حكم لما يكون على جهة الندرة والقلة.

القيد الثالث: أن يكون المخرج معتاداً، وهو أن يكون من الإحليل والدبر فإن انفتحت ثقبة نظرت، فإن كانت في أسفل السرة كان في معنى الدبر من جهة أن فم المعدة يكون من أسفل السرة فلهذا وجب الاستنجاء بالماء لما كان في معناها، وإن كان الفتح من فوق السرة كان جرحاً ولم يكن في معنى المخرج المعتاد، وسواء كان المسلك المعتاد منفتحاً أو منسداً، فإن فيه هذا التفصيل الذي ذكرناه في وجوب الاستنجاء منه.

نعم.. هل يكون ناقضاً للطهارة إذا خرج من غير المخرج المعتاد أو انسد المسلك المعتاد؟ فيه تردد بين الفقهاء وتفصيل، نوضحه في نواقض الوضوء بمعونة الله تعالى. فهذا تفصيل ما اشتمل عليه هذا الفرع في بيان ما يستنجى منه.

الفرع الرابع: في بيان ما يستنجى به، وهو الماء الطاهر المطهر.

فقولنا: **الماء**. نحترز به عن سائر المائعات كاللبن والخل وماء الورد، فكما أنها غير رافعة للحدث[1] فلا تكون مزيلة للنجاسة وقد مر تقريره فأغنى عن الإعادة، خلافاً لأبي حنيفة حيث قال: تجوز إزالتها للنجاسة لأنها قالعة ورافعة.

وقولنا: **الطاهر**. نحترز به عن الماء النجس فإنه لا تزال به النجاسة؛ لأنه نجس فكيف يكون مزيلاً لها؟

وقولنا: **المطهر لغيره**. نحترز به عما كان مستعملاً من الأمواء، فإنه مختلف فيه كما قدمناه في إزالة الحدث به. فمن قال من العلماء من أئمة العترة وغيرهم بكونه رافعاً للحدث قال بأنه مزيل للنجس، كالمؤيد بالله وغيره من الفقهاء، ومن قال بأنه غير مزيل للحدث فإنه لا يكون رافعاً لحكم النجاسة.

---

(١) في الأصل: فإنها كما أنها غير رافعة ...إلخ.

والسبيلان في وجوب الاستنجاء بالماء على سواء من غير تفرقة بينهما، من جهة أن النجاسة متصلة بهما جميعاً فلهذا توجه غسلهما، فيجب على من أراد الاستنجاء للصلاة أن يغسل حلقة الدبر من خروج العذرة حتى تذهب جميع الأجزاء، وإذهاب الرائحة أيضاً من جهة أن بقاء الرائحة تدل على بقاء شيء من الأجزاء ويستقصي في ذلك، ويجب عليه أن يغسل بقية الذكر وما حوله إذا كان البول منتشراً إلى الكمرة، فإن انتشر حتى جاوز طرف الذكر وجب غسله بالماء لمن أراد الصلاة، ولا فصل فيما يخرج من الذكر بين البول والقيح والصديد والحصاة وغير ذلك إذا كان ملوثاً بالنجاسة، كما أنه لا تفرقة بين ما يخرج من الدبر من العذرة أو من القيح والصديد، والبعرة والنواة، والحصاة إذا كان ملوثاً بالنجاسة، فلهذا وجب استواء السبيلين واستواء ما يخرج منهما في وجوب الاستنجاء عنه للطهارة للصلاة.

الفرع الخامس: في بيان كيفية الاستنجاء بالماء.

يستحب لمن أراد الاستنجاء أن يتفحج تفحج الظليم، والتفحج: بجيم وحاء مقدمة [على الجيم]: هو تباعد ما بين الرِّجْلين. والفجج: بجيمين مثله خلا أن الفجج بجيمين: أبلغ من الفحج، وأوسع وأقبح، لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «تفحج تفحج الظليم»[1]. والظليم هو : ذكر النعام. لأن في مشيته تفككاً واتساعاً، ولأن ذلك يكون أبلغ في استقصاء النجاسة وإزالتها، والأفضل لمن أراد الاستنجاء وكان الخارج بولاً أو غائطاً، أن يستنجي بالأحجار أولاً ثم يتبعه الماء على جهة الوجوب لمن أراد الصلاة.

والحجة على ذلك: ما رويناه من حديث أهل قبا، حيث قال تعالى فيهم: ﴿**فِيْهِ رِجَالٌ يُحِبُّوْنَ أَنْ يَتَطَهَّرُوْا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِيْنَ**﴾[التوبة:١٠٨]. فلما نزلت هذه الآية دعاهم الرسول ﷺ فقال لهم: «إن الله قد أثنى عليكم وأحسن الثناء فماذا تصنعون»؟ قالوا: نتوضأ للصلاة ونغتسل من الجنابة. فقال: «فهل غير هذا»؟ فقالوا: إلا أن أحدنا إذا خرج إلى الخلاء أحب أن يستنجي بالماء. فقال الرسول ﷺ: «هو ذاك فعليكموه»[2]. وهذا

---

(١) حكاه في البحر والشفاء عن النبي ﷺ: أنه كان يتفحج تفحج الظليم.

(٢) حكاه في البحر والاعتصام والشفاء والجامع الكافي من عدة طرق منها عن ابن عباس، وقد تقدم.

يدل على أنهم كانوا يستعملون الحجارة أولاً ثم يستعملون الماء بعدها، وفيه دلالة على استحبابه بالماء من غير صلاة، فأما الصلاة [فهو] على جهة الوجوب كما قررناه من قبل، والنساء والرجال في ذلك سواء، فأما استنجاء المرأة بالماء في الدبر فهي كالرجل في ذلك من غير مخالفة كما وصفناه، وأما استنجاؤها بالماء عن البول فإنه ينظر هناك، فإن كانت بكراً فإنها تستنجي بالماء كالرجل، فأما موضع البكارة فلا تعلق له بالبول؛ لأنه مسدود تحت ثقبة البول، فإن أصابه شيء من البول ونزل عليه واتصل به فالواجب عليها إجراء الماء عليه ومسحه مسحاً رفيقاً بالماء. وذكر العمراني صاحب (البيان) من أصحاب الشافعي: أنه يستحب لها أن تُدخل أصبعها في الثقب الذي يخرج منه البول فإن لم تفعل لم يلزمها شيء، وهذا لا وجه له فإن السنة لم ترد به وهو أضيق من أن يكون مكاناً لطرف الإصبع، وإمرار اليد بالماء يجزئ في ذلك ويطهره فلا معنى لإدخال الأصبع. وإن كانت ثيباً فإنها إذا قعدت للبول انفرج ذلك الموضع فربما نزل إليه البول، فإن تحققت نزول البول إلى موضع الحيض ومدخل الذكر وخروج الولد والمني، وجب غسله بالماء، وإن لم تتحقق وصول البول إليه استحب لها غسله عملاً على غلبة وصوله، وأنه لا يكاد ينفك البول عن الاتصال به وأن النادر لا حكم له.

الفرع السادس: نص الإمام الهادي يحيى بن الحسين في الجامعين (الأحكام) و(المنتخب)، على أن المستحب لمن أراد الاستنجاء بالماء أن يرفع رجله اليسرى قليلاً وينقي بأصبعه الوسطى من يده اليسرى ما يمكنه، من داخل فرجه من الأقذار.

والحجة على ما قاله: ما روي عن النبي ﷺ أنه كان يتفحج تفحج الظليم، وهذا لا يكون إلا بما ذكرناه من التنقية للمقعدة بالأصبع وإزالة الأقذار عنها.

واعلم أن ما ذكره هاهنا في الجامعين، محمول على من كان في مقعدته يبس في معاطفها وغضونها، وبواسير، فمن هذا حاله ربما لا يكاد ينقي مقعدته إلا ما ذكره من التنقية وإدخال الأصبع الوسطى، وإنما خص الوسطى تشريفا للمُسَبِّحة عن استعمالها فيما ذكرناه؛ لأنها موضوعة لأعلى الأشياء وأشرفها فلا تكون موضوعة لأنزلها وأدناها.

ووجه آخر: وهو أنها أمكن وأقوى في التنقية من غيرها لاختصاصها بالطول من بين سائر الأصابع، فما قاله في الجامعين محمول على ما ذكرناه، فأما من كان طبعه سلساً ومعدته صحيحة فلا يحتاج إلى ما ذكره من إدخال اليد في معاطف المقعدة والتنقية بالأصبع الوسطى، ويدل على ما قلناه حجتان:

الحجة الأولى: أن الرسول ﷺ، قد ذكر محاسن الآداب في قضاء الحاجة وعند الاستنجاء، ولم يشر إلى شيء مما ذكره مع كثرة شفقته على الأمة وحُنُوِّهِ عليها وإرشادهم إلى معالم الدين، ولهذا قال: ((إنما أنا لكم كالوالد))(1).

الحجة الثانية: هو أنا قد أوجبنا الماء في الاستنجاء فليس يخلو حاله: إما أن يكون واصلاً إلى حيث تكون اليد واصلة، أو لا يكون واصلاً فإن وصل أغنى عما ذكره وكان كافياً لرقته واختصاصه بالتطهير ما لا يحصل من غيره من سائر المطهرات الجامدة والمائعة، فمع وصول الماء لا حاجة إلى ما قاله، وإن لم يكن الماء واصلاً إلى حيث تصل اليد كان في ذلك حرج ومشقة وعسرة وصعوبة لا وجه للتكليف بها، والله تعالى يقول: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الْدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[الحج:78]. وقال: ﴿**يُرِيْدُ الله بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾[البقرة:185]. خصوصاً فيما تعم به البلوى ويكثر استعماله في اليوم والليلة مرة أومرتين أو أكثر من ذلك، ويؤيد ما ذكرناه من أن مقصود الشرع هو التخفيف، هو اتفاق الفقهاء على العفو من غسل السبيلين والاكتفاء بالأحجار، وما ذاك إلا لما فهموا من [أن] قصد الشرع تخفيف الأمر فيهما.

الفرع السابع: إذا أراد غسل الفرجين فبأيهما يبدأ؟ فالذي نص عليه الإمام الهادي في الجامعين أنه يبدأ بالفرج الأعلى، وعليه تعويل أكثر علماء العترة وهو قول الحنفية، وإنما كان الاستحباب في [ترتيب] غسلهما كما أشرنا إليه لغرضين:

أحدهما: أن المتوضئ إذا بدأ بالفرج الأسفل ورد الماء على الأعلى فينجس بما عليه ثم

---

(1) رواه أبوداود والنسائي بلفظ: ((إنما أنا لكم بمنزلة الوالد أعلمكم فإذا أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها ولا يستطب بيمينه)) الجواهر، وقد تقدم.

يصل إلى الأسفل وهو نجس فينجسه فلا يطهر إلا بإهراق ماء كثير، وإن صبه على الأسفل دون الأعلى كان في ذلك مشقة وتكليف وعُسْر.

وثانيهما: أنه إذا بدأ بالأسفل لم يسلم في أغلب الأحوال من أن تصيب يده النجاسة التي تكون على الإحليل من أثر البول فينجس يده فيحتاج إلى صب الماء الكثير وفيه سرف، وهو إذا بدأ بالأعلى لم يكن هناك مشقة وكان في الماء اقتصاد.

وحكي عن الشافعي وأصحابه أنه مخير في البداية بأيهما شاء.

والحجة لهم على ذلك: هو أن المقصود إنما هو الوصول إلى طهارة الفرجين من النجاسة، وذلك حاصل سواء بدأ بالأعلى أوبالأسفل فلا يفترقان. ومنشؤ التردد في هذا الخلاف بيننا وبين الشافعي وأصحابه هو أن عندنا، وهو رأي الحنفية: أن النجاسة إذا ورد عليها الماء نجسته كما تنجسه إذا وردت عليه. فاقتضى ذلك استحباب البداية بالفرج الأعلى، لما ذكرناه من أنه لو بدأ بالفرج الأسفل وصب الماء على الأعلى فإنه ينجس بورود الماء عليه فينزل إلى الأسفل فينجسه فيؤدي ذلك إلى السرف في إهراق الماء، وعلى رأي الشافعي يفترق الحال فإنه يقول: إذا ورد الماء على النجاسة لم تنجسه فاقتضى ذلك عدم الترتيب في غسلهما؛ لأنه إذا صب الماء على الإحليل فإنه لا ينجس بورود الماء عليه فينزل إلى الأسفل وهو طاهر.

والمختار في ذلك: تفصيل نشير إليه، وحاصله أنا نقول: إن السنة لم تشر إلى ترتيب في الغسل بينهما، بل وردت الأحاديث مطلقة فيهما من غير ترتيب، ولهذا فإنه ورد الثناء على أهل قبا بالثناء عليهم[1] بالغسل عقيب الاستجمار بالأحجار و لم يفصل هناك في غسلهما.

نعم.. ما قاله أئمة العترة من استحباب الترتيب بينهما إنما هو أمر استحساني و لم ترد به السنة، وحاصله راجع إلى أن خلافه يحصل منه تبذير وإسراف وقد نُهي عنه، وإن خالف في ذلك مخالف في غسلهما لم يكن مخالفاً للسنة كما ذكرناه.

الفرع الثامن: ويستحب إذا فرغ من الاستنجاء أن يضرب بيده على الأرض ثم

(١) جملة: (بالثناء عليهم) بعد جملة: (ورد الثناء على أهل قباء) جاءت في الأصل وهي تكرار لا داعي له.

يغسلها، لما روى ابن عباس رضي الله عنه عن خالته ميمونة قالت: وضعت لرسول الله غسلاً يغتسل به من الجنابة، فأكفأ الإناء على يده اليمنى فغسلها، ثم غسل فرجيه بشماله، ثم ضرب بيده على الأرض فغسلها، ولو شئتُ لأريتكم أثر يده في الحائط[1]. فإذا تقرر ذلك في غسل الجنابة كان مسحها بالتراب من العذرة أولى وأحق؛ لأن العفونة من أثر الغائط أكثر من العفونة من أثر الجماع، فإذا استُحِب في الأدنى فكيف لا يكون مستحباً في الأعلى؛ ولأن ذلك يكون أقرب إلى إزالة الأثر والرائحة. فأما غسل السبيلين بالتراب والأشنان وما أشبههما فليس من السنة ولا ورد فيه أثر، وإنما الوارد ما ذكرناه من غسل اليد بالتراب عقيب الاستنجاء فأما غسل الذكر بالتراب من أثر الجماع، ففيه كلام نذكره هناك بمعونة الله تعالى، ولأن في غسل المقعدة والإحليل من أثر البول والغائط بالترات حرجاً ومشقة فلا حاجة إليه وإنما السنة في غسل اليد بالتراب لا غير كما أشرنا إليه.

الفرع التاسع: يستحب الاستنجاء بشماله[2] لما روى أبوقتادة عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا بال أحدكم فلا يمس ذكره بيمينه ولا يمسح بيمينه»[3]. فإذا اقتضى ذلك في الاستعمال بالأحجار وجب مثله في الاستنجاء بالماء من غير تفرقة بينهما، والجامع بينهما تنزيه اليمنى عن ملامسة النجاسات ومباشرتها، وقد جاء[4]، في خبر عائشة الذي روته: «كانت يمين رسول الله لطعامه وشرابه ولباسه، وشماله لخلائه». ولأن اليمين إنما تستعمل في الأفعال الحسنة فلا ينبغي استعمالها في مباشرة الأقذار والنجاسات؛ لأن في ذلك مناقضة لمقصودها.

الفرع العاشر: يكره له أن يستنجي وفي يده شيء فيه اسم الله تعالى من خاتم أو درهم أو غير ذلك، لأن ما كان فيه اسم من أسماء الله تعالى فله شرف على غيره فلا ينبغي مباشرته للنجاسة وينبغي إكرامه عن ذلك. قال الإمام الناصر للحق: ولا أستنجي بخاتمي وفيه اسم الله

---

(١) ومثله عن أبي هريرة، ورواية أخرى عن جرير. أوردهما في الجواهر. أخرج أبو داود ما رواه أبوهريرة، وأخرج النسائي كلتا الروايتين.

(٢) في الأصل بيمينه، وهو لا شك سهو وخطأ.

(٣) أخرجه أبو داود والبخاري ومسلم والنسائي بلفظ: «إذا بال أحدكم فلا يمس ذكره بيمينه، وإذا أتى الخلاء فلا يمسح بيمينه». اللفظ لأبي داود. وراه في الاعتصام في ثلاث روايات متقاربة وقد تقدم.

(٤) في الأصل: وقد قال عليه السلام في خبر عائشة...إلخ. وتم تصحيحه ليتناسب مع السياق؛ لأن عائشة روت فعلاً لا قولاً للنبي ﷺ.

تعالى ولا أجامع وفيه ذكر الله. حكاه الوليدي في ألفاظه[1]، و لم يرد دليل على عدد الغسلات في الاستنجاء في القبل والدبر في حق الرجال والنساء، وإنما يكون حكمه حكم إزالة النجاسة، وقد قدمنا الكلام فيمن اعتبر الغسلة الواحدة ومن اعتبر الثلاث، وقررنا حكم الغُسالة الأولى والثانية في التنجيس والطهارة فأغنى عن الإعادة، فهذا ما أردنا ذكره في أحكام الاستنجاء بالماء. وبالله التوفيق.

---

(١) من رجال الزيدية ومن أصحاب الناصر إلى الحق الحسن بن علي الأطروش، روى عنه أبو طالب في (الأمالي) كثيراً.

الباب السادس: في الوضوء وذكر خصائصه

والوضوء مهموز، قال أبوالحسن سعيد الأخفش[1] الوضوء بفتح الفاء، هو الماء، وبضمها: المصدر، كالوَقُود والوُقُود: فبالفتح: ما يوقد، وبالضم: الاتقاد، ثم قال: وزعموا أن فيهما لغتين، يعني أن الوَقود بالفتح قد يقال لما يوقد وللاتقاد، وأن الوُقود بالضم قد يقال لهما جميعاً، وهكذا حال الوضوء يقال فيهما جميعاً. وقال غيره: لم يرد الفَعول بفتح الفاء مصدراً إلا في نحو القَبول والوَلوغ، وما عداهما فهو على الضم. وعن أبي عمرو بن العلاء[2]: الوُضوء بالضم، المصدر.

والمختار: ما عول عليه الأخفش من أن المصدر بالضم، والاسم بالفتح في الفاء، واشتقاقه من قولهم: وضئ الرجل إذا صار وضيئاً، والوضاءة هي الحسن والنظافة، فلما كان الوضوء للصلاة يُحَسّن الإنسان ويزيد في جماله ووضاءته قيل له: وضوء، ويزيل عنه سائر الأقذار ومصادمة الغبرات. وفي الحديث: ((الوضوء قبل الطعام ينفي الفقر، والوضوء بعده ينفي اللمم))[3].

---

(١) أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش فارسي الأصل، تتلمذ على سيبويه وأخذ عنه كلما عنده، وكان الطريق الوحيد لرواية كتاب سيبويه، وقد جلس بعده يمليه على طلابه ويشرحه، وعنه أخذه تلاميذه البصريون مثل الجرمي والمازني، وأخذ عنه علماء الكوفة ومنهم إمامهم الكسائي، والأخفش أكبر أئمة البصريين بعد سيبويه، وإليه يعزى الإعداد لنشأة المدرسة الكوفية، وله مؤلفات كثيرة ومنها: (كتاب المسائل الكبير)، في النحو والصرف، و (كتاب المسائل الصغير) وله كتب أخرى سقطت في يد الزمن كما يقول الدكتور شوقي ضيف، مثل: كتاب (الأوسط) في النحو، وكتاب (المقاييس) وكتاب (الاشتقاق) في الصرف. وظل الأخفش حتى بعد أن ترك البصرة إلى بغداد مقصداً لطلاب العلم وعلماء اللغة مكباً على التدريس والبحث حتى توفي سنة ٢١١هـ. (المدارس النحوية ٩٤ ابن خلكان في: سعيد. وأنباء الرواة ج٢/٣٦، الفهرست ٨٣)

(٢) زبان بن العلاء البصري النحوي أحد القراء السبعة. روى عنه القراءة: الدوري واليزيدي والسوسي والسويسي. واختلف في اسمه على أكثر من عشرين قولاً أشهرها هذا. وقيل: اسمه هو كنيته. لازم مجلس الإمام إبراهيم بن عبدالله بن الحسن، وهو من أئمة اللغة والنحو، أخذ عنه فيهما كثير من الناس. مات بطريق الشام سنة ١٥٩هـ.

(٣) جاء بلفظ: ((الوضوء قبل الطعام وبعده مما ينفي الفقر وهو من سنن المرسلين)). رواه الهيثمي في مجمع الزوائد، والحاكم في المستدرك.

فإذا تمهدت هذه القاعدة، فلنذكر الفروض الواجبة في الوضوء ثم نذكر سننه ثم نردفه بذكر حكم الشك في تطهير الأعضاء ثم نذكر نواقضه، فهذه فصول أربعة نذكر ما يختص كل واحد منها بمعونة الله تعالى.

الفصل الأول: في بيان الفروض الواجبة في الوضوء

اعلم أن الطهارة بالماء جارية في لسان حَمَلَة الشريعة على نوعين: طهارة عن النجاسة، وطهارة عن الأحداث، فأما الطهارة عن النجس[1] فالذي عليه أئمة العترة والجماهير من علماء الأمة والحنفية والشافعية وغيرهم من الفقهاء، أنها غير مفتقرة إلى النية.

والحجة على ذلك: هو أن الأصل عدم النية ولا تفتقر إلى النية إلا بدلالة ولا دلالة عليها لا من جهة النصوص ولا من جهة الظواهر، ولا من جهة الأقيسة. فلما كان الأمر فيها كما قلناه لم يجز إثباتها إلا بدلالة شرعية تدل عليها، وحكى العمراني صاحب (البيان) عن صاحب (الإبانة)[2] منهم، أنه حُكي عن أبي العباس بن سريج: أن الطهارة من النجس لا تصح من غير نية كطهارة الحدث.

والحجة على ذلك: هو أنها طهارة بالماء لا يمكن تأدية الصلاة إلا بها فافتقرت إلى النية كطهارة الحدث.

والمختار: ما عول عليه أئمة العترة وعلماء الأمة من كونها غير واجبة.

والحجة على ذلك: ما نقلناه عنهم ونزيد ههنا حجتين:

الحجة الأولى: هو أن المرجع لحقيقة الإزالة للنجاسة إلى أمر عدمي، وهو إزالة النجاسة وإعدامها وإذهابها، وما هذا حاله من التروك فلا يفتقر إلى النية كما تقول في ترك الزنا والسرقة وشرب الخمر، فإن هذه الأمور لما كانت حقائقها آيلة إلى الكف والترك عن الفعل

(١) هكذا في الأصل، والمراد: النجاسة.

(٢) لأبي جعفر الهوسمي، وقد تقدمت ترجمته.

لم تكن مفتقرة إلى النية، فهكذا إزالة النجاسة لا تفتقر إلى النية أيضاً؛ لأن النية غير متعلقة بالأمور العدمية، وإنما يكون متعلقها الأمور الثابتة. لا يقال: أفليس الصائم حقيقته آيلة إلى الكف عن المفطرات كالأكل والشرب والوقاع ومع ذلك فإنه مفتقر إلى النية عندكم، فهكذا ما نحن فيه؛ لأنا نقول: إنه ليس مطلق ترك وعدم، وإنما [هو] ترك شرعي يتعلق بالعبادة، فلهذا كان مفتقراً إلى النية وإن كان تركاً لما كان تركه مقرراً من جهة الشرع؛ فكان شرعياً بخلاف ما نحن فيه فإنه عدمٌ محضٌ فافترقا.

الحجة الثانية: هو أن طهارة النجاسة ليست من قبيل العبادات في شيء، ولهذا فإنها تصح ممن ليس من أهل العبادة كالكافر والصبي، فإنه يتأتى منهما إزالة النجاسة وإعدامها عن الأثواب والأماكن، ولو كانت عبادة لم يصح ذلك منهما كما لا يصح منهما تأدية الصلاة والصوم وسائر العبادات.

الانتصار: يكون بإبطال ما يمكن أن يكون عمدة لهم ووسيلة في تقرير ذلك.

قالوا: طهارة بالماء فافتقرت إلى النية كالطهارة من الحدث.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن المعنى في الأصل هو أنها عبادة فافتقرت إلى النية، بخلاف طهارة النجس فإنها غير عبادة كما مر بيانه فافترقا.

وأما ثانياً: فلأن هذا معارض بطهارة التبرد فإنها طهارة بالماء، ومع ذلك فإنها غير مفتقرة إلى النية فبطل ما قالوه.

قالوا: طهارةٌ، صحّة الصلاة مشروطة بها فوجب افتقارها إلى النية كطهارة الأحداث.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنه لا يلزم في كل ما كان شرطاً أن يكون مفتقراً إلى النية، ولهذا فإنها[1]

(١) الصلاة.

مفتقرة إلى الزمان والمكان واللباس، ومع ذلك فإنها[1] غير مفتقرة إلى النية.

وأما ثانياً: فلأن المعنى في الأصل كونها عبادة مستقلة كما سنوضح القول فيه، فلهذا افتقرت إلى النية بخلاف طهارة النجاسة فافترقا.

قالوا: قد قلتم إن طهارة الحدث مفتقرة إلى النية، فأخبرونا عن افتقارها إلى النية، هل كان لأنها طهارة مطلقة؟ فطهارة النجاسة مثلها، وإن كان لأنها مشترطة في الصلاة فطهارة النجاسة مثلها. وإن كان لكونها عبادة فلا نسلم ذلك، فأقيموا برهاناً عليه ليتم ما ذكرتموه.

قلنا: افتقرت إلى النية لكونها عبادة ومن حق ما يكون عبادة ألا يكون عبادة من دون النية، كالصلاة والصوم وسائر العبادات.

قولهم: **دلوا على ذلك**.

قلنا: سنوضح الكلام على كونها عبادة وعلى افتقارها إلى النية بعد هذا بمشيئة الله وعونه.

مسألة: النية في اللغة هي القصد، ولهذا يقال: أين نيتك؟ يعني أين قصدك يكون إلى أي موضع؟ وقد تطلق على العزم يقال: نويت كذا أي عزمت عليه. قال الشاعر:

صرمت أميمة خلتي وصلاتي ونوت ولما تنتوي كنواتي[2]

والنواة: الحاجة، وأراد: أنها لم تنتو كما نويت في المودة والمواصلة. ويروى: تنتوي بنواتي، أي لم تقض حاجتي، يقال: نواه بنواته أي رده لحاجته، وحقيقتها آيلة إلى أنها الإرادة المؤثرة في وقوع الأفعال على وجوه مخصوصة كوقوع الفعل عبادة لله تعالى وعبادة للشيطان، فإن السجود واحد واختلاف أحواله إنما يكون بالإرادة كما قررناه، واشتقاق النية من النوى، وهو البعد والغَيبة. فلما كانت النية غائبة عن الناس لكونها حالّة في القلب،

---

(١) الزمان والمكان واللباس.

(٢) هذا البيت استشهد به ابن منظور في اللسان في مادة (نوى) ولم ينسبه لأحد.

قيل لها: نية. فإذا تمهدت هذه القاعدة، فاعلم أن الكلام في النية واسع لانتشارها وسعة أطرافها، لكنا نقتصر منها على ما يختص بالمقاصد الفقهية فنذكر جنسها ثم نذكر محلها ثم نذكر وقت فعلها ثم نذكر قسمتها ثم نردفه بذكر كيفيتها في الوجوب وغيره، فهذه مواقع النظر للكلام في النية نأتي على كل واحد منها بمعونة الله تعالى:

النظر الأول: في بيان جنس النية:

اعلم أن النية قصد مقارن للفعل وهي جنس برأسها مخالفة للاعتقاد والظن والشهوة، والكلام في كل واحد من هذه الأجناس يميز الأمر فيه، فلا يجوز أن تكون من قبيل الإعتقادات على أنواعها، من جهة أن الإرادة والقصد تابعان للعلم، لأن الواحد منا لا ينوي بالعبادة وجه الله تعالى حتى يكون عالماً بكونه فاعلاً لها، والتابع لا محالة غير المتبوع، فلهذا بطل كونها من قبيل الاعتقادات، ولا يجوز أن تكون من قبيل الظنون؛ لأنه قد يكون ناوياً بالعبادة القربة إلى الله تعالى وليس ظاناً لها، وإنما هو عالم بها، والظن لا يكون مصاحباً للعلم في متعلقه، فبطل كونها من قبيل الظنون. ولا يجوز أن تكون من قبيل الشهوات؛ لأن العبادات كلها غير مشتهاة بل منفور عنها، ولا تكون عبادة إلا بأن يقصد بها وجه الله تعالى، ولا يجوز أن تكون من قبيل الكلام، ولهذا فإنه لو اقتصر على التلفظ بلسانه من غير ضمير في قلبه لم تكن مجزية له، ولو اقتصر على ما في قلبه وضميره كان مجزياً له، وإن جمع بينهما كان التعويل على ما في القلب لا على اللسان، كما سنوضحه من بعد هذا.

فحصل من مجموع ما ذكرناه، بيان جنسية النية وأنها من قبيل الإرادات دون غيرها من سائر الأغراض المختصة بالقلوب، ولا يجوز أن تكون من قبيل العزوم؛ لأن العزم وإن كان إرادة لكن النية مخالفة من جهة أن النية من حقها أن تكون مقارنة لما هي نية فيه، بخلاف العزم فإنه من حقه التقدم على معزومه؛ لأن العزم إنما يؤتى به من أجل أن يكون الفعل خفيفاً على الفاعل؛ لأنه إذا أراده من قبل فعله خف عليه تحمله، ولهذا منعنا في حق الله تعالى أن يكون موصوفاً بالعزم لما كان هذا المعنى غير حاصل في حقه، فلا يجوز أن يكون من قبيل المحبة والرضا وإن كانا جميعاً من باب الإرادة، لأن الواحد منا قد يكون راضياً للفعل

ومحباً له، ولا يكون قاصداً به وجه الله تعالى ومطابقة مراده، ولهذا فإنه إذا رضي الصلاة وأحبها ولم ينوبها وجه الله تعالى ولا أداها بنية الفريضة لله تعالى، لم تكن مجزية، فبان لك أن النية مخالفة لما ذكرناه من أجناس هذه الإرادات، فإن قال قائل: فإذا كانت النية من قبيل الإرادة كما ذكرتم فالمتكلمون مختلفون في الإرادة على ثلاثة مذاهب، فالذي عليه أصحاب الشيخ أبي هاشم من المعتزلة إثباتها شاهداً وغائباً، وذهب الشيخ محمود الملاحمي[1] إلى نفيها شاهداً وغائباً، وقال: إن الداعي كاف عنها فلا يحتاج إلى تخصيص الإرادة. وذهب الشيخ أبوالحسين محمد بن علي البصري، [إلى] أنها ثابتة في الشاهد ونفاها في الغائب، فعلى أي هذه المذاهب تعولون في الإرادة؟

فجوابه: أن الصحيح عندنا أن الحق ما قاله أبوالحسين وهو إثباتها في الشاهد، من جهة أن الإرادة هي ميل القلب، وهذا إنما يكون في حق الشاهد دون الغائب، وعلى هذا تكون النية أيضاً في حق العبادات؛ لأنها إرادة مخصوصة مقارنة للفعل المَنْوِّي، فأما في الغائب فلا حاجة إلى إثباتها؛ لأن الداعي كاف عن تخصيص بعض الأفعال بوجه دون وجه، ولا حاجة إلى الإرادة، ولهم في ذلك شرح طويل قد أودعناه الكتب العقلية لكونها أخص به.

ثم تنقسم إلى ما تكون كاملة وهو ما يحصل الإجزاء بدون ذلك[2]. وهذا نحو أن ينوي الظهر فرضاً لله تعالى مصلحة في الدين وتقرباً إلى الله تعالى وامتثالاً لأمره؛ ولكونه واجباً، ولأن الله تعالى أوجبه [فريضة] حاصلة على جهة الخضوع والذلة، إلى غير ذلك من الوجوه التي تستحق تأديتها عليها من طريق الاستحباب، وإلى ما تكون مجزية، وهذا هو القدر الذي لا تكون مجزية إلا به من غير زيادة ولا نقصان، وهذا نحو أن ينوي الظهر لله فلابد من هذا، فيذكر الظهر بذكر الفريضة وبالإضافة إلى الله تعالى تحصل القربة، فلابد من تأدية العبادة بالنية على أحد هذين الوجهين وسنوضح القول في ذلك في كيفية الإرادة إذا تكلمنا فيه، والله الموفق.

النظر الثاني: في بيان محل النية.

---

(١) الملاحمي من كبار علماء المعتزلة البصريين، وهو مصنف (المعتمد الأكبر). (راجع طبقات المعتزلة ص١١٩).
(٢) يقصد بأقل منها.

اعلم أن محل النية تارة يكون باعتبار وجوبها وحلولها، وتارة يكون باعتبار كيفية تأثيرها في منويها من المقارنة وعدمها، فهذان موقعان كلاهما مندرج تحت مسمى قولنا: محل النية. فنذكر ما يتعلق بكل واحد منهما بمشيئة الله:

الموقع الأول: في بيان محلها باعتبار وجودها وحلولها.

واعلم أنها في وجودها مفتقرة إلى ثلاثة شروط:

أولها: المحل، فلا يجوز وجودها في غير محل إلا في حق الله تعالى، على رأي الشيخ أبي هاشم، فإن إرادته تعالى موجودة على حد وجوده ولا شك أن وجوده ليس في محل ولا جهة لا على جهة الاستقلال كوجود الجواهر والأجسام، ولا جهة التبعية كوجود العرض فإنه يوجد في الجهة تبعاً لمحله، فإرادته بزعمهم حاصلة على حد حصوله كما ذكرناه، فأما من نفى الإرادة عن الله تعالى كما هو المختار، وهو رأي الشيخ أبي الحسين البصري، فإنه يجعلها نفس الداعي وهو العلم بالمصالح، فإرادته لفعل نفسه هو كونه يفعله لأجل المصلحة الحكمية، وكونه مريداً لفعل غيره على معنى أنه أمر به ومثيب له عليه.

وثانيها: أن المحل لابد أن يكون فيه حياة، فلا يجوز وجودها في الجمادات كالحجر والشجر وغيرهما، وتشاركها القدرة في هذين الأمرين أعني في المحل والحياة.

وثالثها: أن محلها القلب، فلا يقتصر فيها على محل فيه حياة بل لابد من تنبه القلب وتخالف القدرة في ذلك وتوافق العلم، أعنى الإرادة. لأن كل واحد منهما يفتقر في وجوده إلى هذه الشرائط الثلاث؛ لأنها من أعمال القلوب وأفعالها، فإذا تقرر أن محلها القلب فبأي شيء يكون فعلها في القلب؟

فعلى رأي الشيخ[1] وأصحابه من متكلمي البصريين، يكون فعلها بالقدرة الحاصلة في القلب كما تفعل الحركة في الجوارح كلها بقدرة الجوارح كاليد والرجل؛ لأن كل قدرة

(١) أبي هاشم الجبائي.

تختص بالفعل في محلها كما هو مقرر في كتبهم، وعلى رأي الشيخ أبي الحسين وأصحابه، حيث نفى القدرة التي هي جزء عرضي، يكون فعلها بالقلب نفسه على جهة الإيجاب كما تفعل الحركة تنبه اليد والرجل من غير حاجة إلى قدرة هي جزء عرضي.

والمختار: هو نفي القدرة أن تكون جزءاً عرضاً كما هو رأي الشيخ أبي هاشم وأصحابه، وإثبات القدرة بنية كما هو رأي الشيخ أبي الحسين البصري، وهذا المذهب قد قررناه في الكتب العقلية فلا نطيل ذكره هاهنا، وعلى الجملة فإن محلها القلب، سواء قلنا: إنها تفعل بالقدرة كمقالة أصحاب أبي هاشم، أو قلنا: إنها بإيجاب القلب كما هو رأي الشيخ أبي الحسين، فقد تقرر بما لخصناه أنه لابد من محل باعتبار وجودها وحلولها.

الموقع الثاني: في بيان محلها باعتبار كيفية تأثيرها فيما تؤثر فيه.

اعلم أن الأصل في النية أن تكون مقارنة لمنويّها فتجب مقارنتها لأول جزء منه، بحيث لا يجوز خلو جزء من الفعل عن النية فإذا قارنت الجزء الأول كانت مسترسلة على جميع تلك الأفعال لما كانت مقارنة لأولها، وإنما وجب اعتبار ذلك في النية من جهة أنها مؤثرة في كون هذه الأفعال عبادة وفي كونها قربة وفي إيقاعها على وجوه مختلفة من الخضوع والتذلل والخشية والمراقبة، وأنها خالصة لله تعالى دون غيره، وهذه الوجوه مستندها النية ومعتمدها عليها فمن حقها أن تكون مقارنة لأول جزء من تلك العبادة بحيث لا تكون متأخرة عن أول الفعل فيمضي بعضها من غير نية، فهذا هو الأصل في النية أعني المقارنة لما ذكرناه، ولا تكون على خلاف ذلك إلا بدلالة منفصلة تدل على ذلك من مخالطة أو تقديم أو تأخير، فصارت النية بالإضافة إلى الأفعال المفتقرة إلى النية واقعة على أربعة أضرب نفصلها:

الضرب الأول منها: يُشترط فيها المقارنة لأول جزء من تلك العبادة، وهذا نحو الوضوء والغسل من الجنابة و[من] الحيض و[من] النفاس، والتيمم والحج والعمرة، وكفارات المناسك إذا ارتكب شيئاً من محظورات الإحرام، فإن هذه النيات كلها لابد من مقارنتها، وإنما وجبت النية لقوله ﷺ: ((لا عمل إلا بنية)) ولقوله عليه السلام: ((الأعمال بالنيات

ولكل امرئ ما نوى)). وإنما وجب اعتبار المقارنة فيما ذكرناه؛ لأنها هي الأصل، وتأثيرها في الفعل إنما يعقل مع المقارنة كما أشرنا إليه.

الضرب الثاني: يجب فيه المقارنة لما شرحناه، وهل يجوز تقديمها وتأخيرها أم لا؟

فأما تقديم النية في الصيامات فهو جائز عند أئمة العترة وفقهاء الأمة سواء كان فرضاً أو نفلاً، وسواء كان الفرض قضاءً أوأداءً، وإنما جاز فيها التقديم لدليل خاص دل على ذلك، وهو قوله ﷺ: ((لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل)). وقوله ﷺ: ((لا صيام لمن لم يُجْمِع الصيام من الليل)). وهذا دليل شرعي يدل على جواز تقديم النية فيجب لأجله أن ينسحب حكمها حتى يتصل بأول جزء من المنوي شرعاً. وأما جواز تأخرها[1] فهل يجوز أم لا؟ فيه مذهبان:

أحدهما: أنه جائز، وهذا هو رأي الإمام الهادي، والسيدين: أبي طالب، وأبي العباس، في صوم رمضان، فتجزي النية مهما صادفت جزءاً من النهار سواء كان قبل الزوال أو بعده، وهو محكي عن أبي حنيفة.

وثانيهما: أن ذلك غير جائز، وهذا رأي المؤيد بالله ومحكي عن الشافعي، فمن جوز تأخيرها قال: إنها تنعطف على ما مضى من اليوم شرعاً والغرض هو ضرب المثال. وذكر هذه المسألة واستقصاء أدلتها وذكر المختار، نذكره في موضعه بمعونة الله تعالى.

الضرب الثالث: ما تجوز فيه المقارنة ويجوز فيه التقديم بأوقات يسيرة، وتجوز فيه المخالطة.

وهذا نحو الصلاة على اختلاف أنواعها، وهذا نحو الصلوات المفروضة كالصلوات الخمس، وصلاة الجنازة، وصلاة السفر، وصلاة الخوف، وهكذا سائر النوافل نحو: صلاة الاستسقاء، والكسوفين، وصلاة العيدين، فأما المقارنة فيها فهو الأصل كما مر تقريره، وأما التقديم بأوقات يسيرة فمغتفر في حقها، وأما المخالطة فجائز فيها، وإنما جاز الأمران فيها

(١) يقصد: تأخيرها.

من جهة أن التقديم في النية هو على شرف الملاقاة لأول جزء منها، فكان في حكم المقارن، وأما المخالطة فهي مقارنة وزيادة فإنها لا تشترط المقارنة إلا في أول جزء منها، ولا شك أن المخالطة قد قارنت أول جزء منها واستمرت النية إلى آخر التكبيرة فلهذا قلنا: بأن المخالطة مقارنة وزيادة.

الضرب الرابع: ما تجب فيه المقارنة والتقديم ولا يجوز فيه التأخير.

وهذا نحو صيام القضاء، والكفارات، والنذور غير المعينة، ونية الزكاة، وغير ذلك، فالمقارنة هي الواجبة خلا أنه لما تعذر التفرقة بين الليل والنهار لا جرم أوجبنا أن تكون حاصلة في جزء من الليل لأجل عدم القدرة في التمييز، فلو أمكن التمييز لم نوجب إلا المقارنة دون التقديم، ولهذا فإنه لما تعذر الفصل بين الوجه والرأس أوجبنا غسل جزء من الرأس ليحصل تعميم غسل الوجه، وهذا إنما نوجبه في حق من عجز عن التمييز لا في حق من أمكنه التمييز، فلهذا وجب تقدير النية في هذه الصيامات كما هو رأي أئمة العترة وفقهاء الأمة، ولا يختلفون فيه لقوله عليه السلام: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل». فحملنا الخبر على ما ذكرناه، ولا يجوز تأخير النية عن هذه الصيامات؛ لأن النية إنما تنعطف على ما قبلها بدليل الشرع، وهو إنما دل في الصيامات المعينة كرمضان دون ما عداه، وهكذا في النذور المعينة فإنها لاحقة بصوم رمضان في جواز التأخير، وتحكيم الانعطاف على ما قبلها بحكم الشرع، فأما ما عداه فلم تدل عليه دلالة في جواز الانعطاف، فبقي على حكم الأصل في المنع، فبقي التقديم في حق هذه الصيامات متحتماً لما قررناه.

النظر الثالث: باعتبار وقت فعلها.

فاعلم أن لها وقتين: استحباب ووجوب، فأما وقت الاستحباب فيستحب للمتوضئ أن ينوي التطهر للصلاة عند استعمال أول جزء من أجزاء الماء المستعمل في الطهارة ليكون مستكملاً الثواب والأجر عند الله، فإن استعمل ذلك من غير تحريك نية لم يكن مستحقاً للثواب لقوله ﷺ: «الأعمال بالنيات». و لم يفصل بين عمل وعمل قليل أو كثير، وسواء كان ذلك عند غسل الكفين، أو الاستنجاء، أو عند المضمضة والاستنشاق، بل نقول: لو زاد على ذلك بأن ينوي عند مسيره إلى المتوضّى أو نقله الماء أو حمله أو أخذه للسواك، فإن

هذه الأمور كلها تستحب فيها النية لإحراز الثواب وتحصيله، فإن الله تعالى لا يضيع عمل عامل من ذكر أو أنثى، فتقديم النية في هذه الأمور وإن لم تكن واجبة من باب ما يستحق عليه الثواب.

وأما وقت الوجوب، فتقريره إنما يكون على حد الخلاف في أول واجب من واجبات الوضوء بين أئمة العترة وفقهاء الأمة، فمن قال: بأن أول واجبات الوضوء هو غسل الفرجين بعد إزالة النجاسة منهما كما هو رأي الإمام الهادي، وأولاده، فإنه يقول على هذا: هو أول وقت فعل النية، لكونه أول عضو من أعضاء الوضوء. ومن قال: بأن أول الواجبات هو غسل الكفين، كما هو المحكي عن الإمام القاسم بن إبراهيم في كتاب الطهارة، وهو رأي أحمد بن يحيى[1]، والسيد أبي العباس، فإن النية تكون عند غسلهما لأنهما أول أعضاء الوضوء، ومن قال من أصحابنا أن المضمضة والاستنشاق سنتان، فإنه يقول: بأن محل النية هو غسل الوجه، كما هو المحكي عن الإمام الشيهد زيد بن علي، ومروي عن الباقر، والناصر، ومن قال: بأنهما واجبان فإنهما مع الوجه تكون كلها[2] محلاً للنية؛ لأنها في حكم العضو الواحد، فصار محل الوجوب لفعل النية مرتباً على ما ذكرناه من الخلاف بين العلماء في أول عضو من أعضاء الطهارة.

والمختار في ذلك: تفصيل نشير إليه، وحاصله أنا نقول: أما محل الاستحباب لفعل النية فهو الملابسة لفعل شيء من أمور الطهارة ليحصل الثواب ويستحق الأجر بفعل النية، فإن النية هي التي تخلص الأعمال لوجه الله تعالى، وعلى هذا تكون عند غسل الكفين؛ لأنهما أول ما يعاني من التطهير وما عدا ذلك فهو من جملة المقدمات دون المقاصد، وأما محل الوجوب لفعل النية، فإنما يكون عند أول عضو من أعضاء الطهارة، ولا شك أن أول عضو من أعضائها هو المضمضة والاستنشاق لأنهما واجبان، أو غسل الوجه؛ لأنهما في حكم

---

(١) الإمام الناصر أحمد بن الهادي لدين الله يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم. أحد مشاهير أئمة الزيدية وعلمائها، نشأ في حجر أبيه على الزهد والعبادة وطلب العلم، تولى الأمر من أخيه محمد بعد عودته من الحجاز سنة ٣٠١هـ، وواصل الجهاد ضد القرامطة، وله مؤلفات في الفقه والأصول، وظل مجاهداً، مدافعاً عن الدين، ناشراً للعلم حتى توفي بصعدة سنة ٣٢٥هـ، ودفن بجانب أبيه في قبته بجامع الهادي المعروف بصعدة. أزهار ج١/٦.

(٢) يقصد المضمضة والاستنشاق والوجه.

العضو الواحد، لقوله ﷺ: ((المضمضة والاستنشاق من الوضوء ولا يقبل الله الصلاة إلا بهما))[1]. وقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾[المائدة:٦]. فهما عضوان كالعضو الواحد فأيهما وقعت عليه النية كانت مجزية، فإذا نوى عند المضمضة والاستنشاق أجزأه ذلك، وإن عزبت نيته بعد ذلك أجزأه؛ لأنه قد نوى الوضوء عند أول فرض من فروضه فلهذا كان مجزياً له، وسواء كان قد غسل عند المضمضة جزءاً من الوجه أو لم يكن غاسلاً في كونه مجزياً، وإن قدم غسل الوجه ثم تمضمض بعد ذلك واستنشق فإنه يكون مجزياً في الوضوء وإن عزبت نيته قبل المضمضة أجزأه ذلك. هذا على رأي أئمة العترة؛ لأنهما عضوان من أعضاء الطهارة لا ترتيب بينهما فهما محلان لفعل النية كما ترى.

نعم.. لما ذهب الشافعي إلى أن المضمضة والاستنشاق غير واجبين، اختلف قوله في أنه لو نوى عند غسلهما وعزبت نيته عند غسل الوجه أي انقطعت، فهل يجزيه أم لا؟ فيه قولان:

أحدهما: يجزيه.

والآخر: أنه لا يجزيه، ولهم فيه تفصيل يطول شرحه وهو مبني على عدم القول بوجوبهما فلا حاجة إلى إيراده، وسنوضح القول في وجوبهما بمعونة الله.

النظر الرابع: في تقسيم النية:

واعلم أن لها تقسيمات منتشرة باعتبارات مختلفة ولكنا نذكر ما يختص بالمباحث الفقهية ونشير إلى تقسيمات ثلاثة:

التقسيم الأول: باعتبار ذاتها إلى مطلقة ومشروطة:

فالمطلقة: هي الواقعة كثيراً في العبادات كالصلاة، والحج، وأنواع العبادات كلها، فإن تدوارها كلها على الإطلاق من غير اعتبار شرط هناك، فالصلاة نوقعها بالنية عبادة لله،

---

(١) أورده في الجواهر بلفظه عن الشفاء. وحكاه في البحر، وفي الاعتصام رواه عن علي عليه السلام بلفظ: ((المضمضة والاستنشاق من وظيفة الوضوء لا يتم إلا بهما)).

والصوم والحج كذلك، ولا خلاف في المطلقة أعني في إجزائها، وفي كونها شرطاً في العبادة.

وأما المشروطة: فمن العلماء من جوزها مع الشرط ومنهم من منعها، وسنوضح القول فيها عند الكلام في صوم يوم الشك، فإذا صام يوم الشك ونوى الوجوب بشرط أن يكون من رمضان فهو صحيح، وإذا نوى تأدية هذه الصلاة قضاء بشرط أن يكون الوقت فائتاً أجزأ، فالنية من حقها أن تكون مؤثرة في وجوه الأفعال المختلفة فيخصص بعضها عن بعض، ولا شك أن الشرط من جملة الأوجه التي تقع عليها النية فلهذا سوغنا وقوعها ودخولها عليها، فكما يصح وقوعها مطلقة يصح وقوعها مشروطة.

فإن قال قائل: إن من حق النية أن تكون أمراً جزماً، والشرط إنما يدخل في الأمور المشكوكة، ومن حق العبادات أن لا يدخلها الشك فلا يجوز دخول الشرط فيها.

فجوابه: أنا نقول: هذا فاسد، فإن أصل العبادات لا يتطرق إليها الشك وإنما يعترض التردد في بعض أحوالها فليس من قال: أنا أصوم هذا اليوم إن كان من رمضان فهو واجب وإن كان من شعبان فهو نفل. يقال: إنه قد شك في العبادة، فإنه قد جزم الصوم وتردد في كونه واجباً أوغير واجب، فلا جرم أدخل الشرط في الوجوب وعدمه، فما هذا حاله لا يكون شكاً في أصل العبادة كما زعموه.

التقسيم الثاني باعتبار حكمها: إلى ما تكون واجبة وغير واجبة:

فغير الواجبة: هي النيات المؤثرة في النوافل من الطاعات كالصلاة، والحج، والصوم، وغير ذلك من النوافل، لأنها إذا كانت نوافل فالإرادة في حقها نفل أيضاً.

فأما الواجبة فهي على وجهين: أداء وقضاء.

فالأداء يكون عبارة عما يكون مفعولاً في وقته كالصلاة والصوم، فإنها مؤداة في أوقات مخصوصة مقدرة لها، ولا تكون كذلك إلا بالنيات والإرادات.

وأما القضاء فهو عبارة عما فات وقته، وأدي مثله في وقت آخر كالصلاة والصوم، فإن ما هذا حاله من العبادات المؤقتة بالأوقات إذا فاتت من غير تأدية لها فيها فإن ما فعـــل في وقت آخر يكون قضاءً بالشرع، فأما نية الأداء فهي غير معتبرة فلا يحتـــاج إلى نيـــة؛ لأن ظاهر الحال يقضي بكونها أداءً فلهذا لم تحتج إلى نية، وأما القضاء فلابد فيـــه مـــن نيـــة مخصوصة توجب كونه قضاءً؛ لأن له مزية مخصوصة، وهو أنه قد فات وقته فلابـــد مـــن تخصيصه بالنية ليكون واقعاً عما في ذمته من القضاء، وسيأتي لهذا مزيد تقرير عند الكلام في كيفية تقرير النية.

التقسيم الثالث: باعتبار كونها شرطاً في الفعل وغير شرط:

فنقول: الأفعال التي يتناولها التكليف بالإضافة إلى النية على نوعين:

أحدهما: غير مفتقر إلى النية، وهذا نحو عقود المعاوضات كالبيع والشـــراء، والإجـــارة والسلم، وغير ذلك؛ لأن ما هذا حاله ليس من قبيل العبادات، فلهذا لم يكـــن مفتقـــراً إلى النية بحال.

وثانيهما: أن تكون مفتقرة إلى النية. وهذا هو العبادات كلها على اختلاف أنواعها فإنها لا تكون عبادة إلا باعتبار كونها قربة، ولا قربة إلا مع نية التقرب إلى الله تعالى بها.

ثم تنقسم العبادات المفتقرة إلى النية: إلى ما تكون وصلة وإلى ما تكون مقصودة.

فالتي تكون مقصودة كالصلاة والصيام والحج، وغير ذلك من العبادات المقصودة.

وأما التي تكون وصلة فهذا نحو الوضوء والغسل، فإن هذه لا تراد لنفسها بخلاف الأمور الأولى فإنها تراد لنفسها. وإنما تراد هذه لغيرها، فالوضوء يراد للصلاة، والغسل يراد للصلاة وغيرها مع كونها معدودة في القرب، ولهذا افتقرت إلى النية كلها كما مضى تقريره.

ولنقتصر على هذا القدر من تقسيم النية ففيه كفاية في مقدار ما يليق بالمقاصد الفقهية في المضطربات الاجتهادية والله الموفق.

النظر الخامس: في كيفية تأثير النية في مَنْوِيِّها.

اعلم أن هذا النظر هو عمدة النيات وعليه التدوار في أكثر مسائلها، ومنه تنشأ الفروع الكثيرة والمسائل المتشعبة، وهو مشتمل على [ستة عشر فرعاً] (1)، نُفَصلها بمشيئة الله تعالى:

الفرع الأولى: هل تشترط النية في الوضوء أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنها واجبة وأنها شَرْطٌ في الوضوء لا يصح من دونها، وهذا هو رأي أئمة العترة، وهو محكي عن الشافعي، ومالك، والليث. وبه قال ربيعة، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وهو قول أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) من الصحابة (رضي الله عنهم).

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**وَمَا أُمِرُوْا إِلاَّ لِيَعْبُدُوْا الله مُخْلِصِيْنَ لَهُ الْدِّيْنَ**﴾[البيّنة:٥].

ووجه الاحتجاج بهذه الآية: من وجهين:

أما أولاً: فلأن قوله: ﴿**وَمَا أُمِرُوْا إِلاَّ لِيَعْبُدُوْا اللّهَ**﴾. ولا شك أن العبادة من جملة الأفعال التي تقع على أوجه مختلفة، ولا يمكن تخصيصها إلا بالنية، فلهذا أوجبنا اعتبار النية لأجل كونها عبادة، والعبادة من حقها القربة، والقربة لا تكون قربة إلا باشتراط النية.

وثانيهما: قوله تعالى: ﴿**مُخْلِصِيْنَ لَهُ الْدِّيْنَ**﴾. والإخلاص لله تعالى بالفعل لا يكون إلا بالنية؛ لأن حقيقة الإخلاص هو أن يقصد بالفعل وجه الله تعالى لا يراد سواه، وهذا إنما يكون بالنية لا غير، فلهذا وجب اعتبارها في الوضوء بظاهر الآية.

الحجة الثانية: قوله ﷺ: ((لا قول إلا بعمل، ولا قول ولا عمل إلا بنية، ولا قول ولا عمل ولا نية إلا بإصابة السنة)).

ووجه الاحتجاج بالخبر: هو أنه ﷺ صرح بنفي العمل إلاَّ بالنية، والمعلوم أن العمل

---

(1) في الأصل: (وهو مشتمل على فروع عشرة) بينما هي في الواقع ستة عشر فرعاً بحسب تصنيف المؤلف.

يوجد وإن لم تكن هناك نية، فدل على أن المراد: لا حكم للعمل إلا بالنية. وذلك الحكم هو الإجزاء فنفى الإجزاء عند عدم النية، وهذا هو مرادنا بكونه شرطاً في الوضوء.

الحجة الثالثة: من جهة القياس وحاصلها: أنها طهارة عن حدث فوجب أن تكون من شرط صحتها النية كالتيمم، أو نقول: طهارة موجبها في غير محل موجبها فكان من شرطها النية كالتيمم، ويؤيد ما ذكرناه من تقرير قاعدة القياس، قول من قال من علماء القياس لما فهم كثرة الموافقة بينهما، فلهذا وجب اشتراط النية في الوضوء.

المذهب الثاني: أن النية غير واجبة في الوضوء ولا تشترط في إجزائه، وهذا هو رأي أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على ذلك: من جهة القياس، وحاصل ما قالوه: أنه أصل تستباح به الصلاة فلم يكن مفتقراً إلى النية، كإزالة النجاسة وستر العورة، أو نقول: طهارة بالماء فلا تفتقر إلى النية كإزالة النجاسة، ولهم أقيسة غير هذا نستقصيها في الانتصار عليهم، وهذا المذهب يحكى عن سفيان الثوري.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة ومن تابعهم من علماء الأمة.

والحجة على ذلك: ما حكيناه عنهم ونزيد ههنا حجتين:

الحجة الأولى: قوله عليه السلام: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه».

ووجه الاحتجاج بالخبر: من أوجه أربعة:

أحدها: قوله عليه السلام: «إنما الأعمال بالنيات» فإنه لم يرد أن صور الأعمال لا توجد إلا بالنية؛ لأن صورها قد توجد من غير نية، وإنما أراد أن حكم الأعمال لا توجد إلا بنية ومن حكمها الإجزاء، فقد دل ظاهر الخبر على أن العمل لا يجزي من غير نية وهو المقصود.

وثانيها: قوله ﷺ: «وإنما لكل امرئ ما نوى». وإنما ظاهرها الحصر؛ لأنها في معنى النفي والإثبات، والتقدير فيها: ما الأعمال إلا بالنيات، كقولك: إنما العالم زيد، أي: ما العالم إلا زيد. فحاصلها: نفي جميع أحكام الأعمال إلاّ بالنية.

وثالثها: قوله: «وإنما لكل امرئ ما نوى».

وهذا من أقوى أدلة الخطاب أعني ما كان متردداً بين النفي والإثبات، فحاصل خطابه: أن كل ما ليس فيه نية فليس له [وجود عملي] أي أنه غير مجزٍ له ولا ثواب له عليه.

ورابعها: أن الخطاب وارد على سبب خاص، وذلك أن رجلاً هاجر من مكة إلى المدينة بسبب امرأة يقال لها: أم قيس، فبلغ ذلك رسول الله فقال: «إنما الأعمال بالنيات».. الخبر إلى آخره، فأخبر أن الأعمال لا تكون قربة وطاعة إلا بالقصد إلى الطاعة والقربة.

الحجة الثانية: قياسية، وتقريرها أن الوضوء عبادة محضة طريقها الأفعال، فلم تصح من غير نية كالصلاة.

قولنا: عبادة؛ لأنه من جملة العبادات لقوله ﷺ: «الوضوء شطر الإيمان». وأراد بهذا أن الصلاة يقال لها: الإيمان، بدليل قوله تعالى:﴿**وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيْعَ إِيْمَانَكُمْ**﴾[البقرة:١٤٣]. أي صلاتكم إلى بيت المقدس، فلما كانت الصلاة هي الإيمان وهي لا تصح من دون الوضوء، فلا جرم قال: «الوضوء شطر الإيمان». يعني شطر الصلاة؛ لأن فعلها نصف وفعل الوضوء نصف.

وقولنا: محضة. نحترز به عن العدة فإنها وإن كانت عبادة لا يعقل معناها فليس الغرض بها براءة الرحم [فحسب]، ولهذا فإنه لو قال: إذا تيقنت براءة رحمك فأنت طالق، فإنها تجب عليها العدة، فدل ذلك على كونها عبادة لا يعقل معناها لكنها غير محضة، فلهذا لم تكن مفتقرة إلى النية، فلو اعتدت من غير نية أجزأها الاعتداد كما سنوضحه[1].

وقولنا: طريقها الأعمال، نحترز به عن الخطبة في الجمعة فإنها تصح من غير نية لما كان

---

(١) إذا يؤخذ من هذا أن العدة ليست عبادة؛ لأنها ليست قربة بدليل أنه لا يشترط فيها نية، بحسب ما سبق من كلام المؤلف في تعريف القربة.

طريقها الأقوال، فتقرر بما ذكرناه اشتراط النية في الوضوء بما أشرنا إليه من الأدلة.

الانتصار: يكون بإبطال ما اعتمدوه في ذلك.

قالوا: أصل تستباح به الصلاة فلم يفتقر إلى النية، كستر العورة، وإزالة النجاسة.

قلنا: عن هذا أجوبة ثلاثة:

أما أولاً: فلأن قولكم: أصل تستباح [به] الصلاة باطل، فإن الأصول والأبدال مستوية في الافتقار إلى النية، كالعتق، والصوم، والظهر، والجمعة، وغير ذلك من الأصول والأبدال، فلا وجه لتقييد عدم النية لكونه أصلاً لما ذكرناه.

وأما ثانياً: فلأن ستر العورة لا نسلم أنه لا يفتقر إلى النية بل نقول: إنه يفتقر، لكن نية الصلاة تشتمل عليه؛ لأنه من جملة الصلاة، كما تشتمل على سائر أفعال الصلاة، فلهذا لم يحتج إلى تخصيص بالنية، ثم لو سلمنا أنه لا يفتقر إلى النية؛ فلأنه ليس مقصوداً للصلاة على الخصوص، بل كما يجب للصلاة فهو واجب لغيرها.

وأما ثالثاً: فلأن أقرب ما تمسكوا به قياسهم على غسل النجاسة وهو فاسد من أوجه ثلاثة:

أما أولاً: فلأن إزالة النجاسة نقل عين غير مستحقة فلم تفتقر إلى النية كرد الوديعة، والوضوء تطهير حُكْمِيٌّ فهو كالزكاة والصيام.

وأما ثانياً: فلأن إزالة النجاسة من جملة التروك فلم تفتقر إلى النية[1]، والوضوء من جملة الأفعال فافتقر إلى النية، ولهذا فإن تروك الصلاة لا تفتقر إلى النية، كالمشي والكلام والضحك، وتفتقر أفعالها إلى النية كالقيام والقعود والركوع والسجود؛ لكنه لا يلزم مداومتها، بل قد اندرجت تحت النية الأولى، ويؤيد ما ذكرناه ويوضحه أن جميع التروك الشرعية غير مفتقرة إلى النية كالزنا والغصب والسرقة، بخلاف الأفعال الشرعية فإنها كلها

---

(١) بل إزالة النجاسة فعل هو الغسل، وإنما الترك تجنبها، ولعل المؤلف قصد أن الإزالة فعل سالب وليس موجباً، ولذا لا تقاس على الوضوء.

مفتقرة إلى النية كالصلاة والصوم والحج وجميع العبادات.

وأما ثالثاً: فلأنه لا تأثير للنية في النجاسة فلهذا بطل كونها مشترطة فيها بخلاف الوضوء فإن للنية فيه تأثيراً، ولهذا فإنه لوصب الماء النجس على الماء الطاهر صار نجساً نوى أو لم ينو. ولو صب الماء على الحدث ونوى كان مستعملاً و لم يجز التوضؤ به، على رأي من زعم ذلك. ولو لم يكن ناوياً لم يصر مستعملاً وجاز التوضؤ به، فظهر بما ذكرناه أن للنية مدخلاً في الوضوء، وليس لها مدخل في غسل النجاسة، فبان أنها مفارقة للوضوء من هذه الأوجه فبطل قياسه عليها.

قالوا: التيمم بدل ضعيف فلا جرم افتقر [إلى النية] كالكناية، والوضوء أصل قوي فلهذا لم يكن مفتقراً إلى النية كالصريح.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن الكناية إنما افتقرت إلى النية من أجل أنها تحتمل الطلاق وغيره احتمالاً واحداً، فلهذا افتقرت إلى النية لتخصيص أحد الاحتمالين إلى الآخر، بخلاف الصريح فإنه نص في الطلاق لا يحتمل غيره فلم يكن مفتقراً إلى النية، وهاهنا هو الوضوء كالتيمم في الافتقار إلى النية من أجل كونهما طهارتين، بل نقول: التيمم أظهر في القربة من جهة أنه لا يُفعل إلا عبادة، بخلاف الوضوء فإنه قد يُفعل للتبرد، فإذا كان التيمم مفتقراً إلى النية فالوضوء أحق بذلك وأولى.

وأما ثانياً: فلأن المسح على الخف والمسح على الجبيرة قد اشتركا في كونهما مسحين، كما اشترك الوضوء والتيمم في كونهما طهارتين، ولا شك أن المسح على الخف على رأيكم أقوى، والمسح على الجبيرة بدل ضعيف، ومع ذلك فإنه لا يفتقر إلى النية، فبطل ما توهموه من أن كل ما كان بدلاً ضعيفاً افتقر إلى النية.

قالوا: التيمم يقع تارة بدلاً عن الطهارة الصغرى وهو الوضوء، وتارة يقع بدلاً عن الطهارة الكبرى وهو الغُسل، بخلاف الوضوء فإنه لا يقع بدلاً عن غيره، فلما كان التيمم

مختصاً بالأمرين جميعاً احتاج إلى النية؛ لتكون إحداهما متميزة عن الأخرى، ولما كان الوضوء لا يقع إلا عن نفسه لم يكن مفتقراً إلى النية.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فمن جهة الفرق، وحاصله هو أن الوضوء لما كان هو رافع للحدث لا جرم لم يكن إلا للطهارة الصغرى وهي طهارة الحدث، وهكذا الغسل فإنه لما كان رافعاً للحدث [الأصغر] كان رافعاً للحدث الأكبر وهو الجنابة بخلاف التيمم، فإنه غير رافع للحدث، ثم يستباح به ما كان محظوراً؛ فلأجل هذا جاز أن يكون بدلاً عن الطهارتين جميعاً بصفة واحدة فافترقا.

وأما ثانياً: فلأنه إذا كان حاجة التيمم إلى نية ليكون مميزاً لإحدى الطهارتين عن الأخرى، فيجب أن يشترطوا نية التمييز، وعند أبي حنيفة: أنه لا يحتاج التيمم إلى نية التمييز فبطل ما ظنوه.

قالوا: التيمم وردت فيه الأدلة الشرعية بالنص على اشتراط النية، فيه حيث قال تعالى: ﴿**فَتَيَمَّمُواْ صَعِيْداً طَيِّباً**﴾[النساء:٤٣]. ولا شك أن التيمم هو القصد، والوضوء لم يرد فيه نص يكون مقتضياً للنية، ومن حق المنصوصات أن لا يقاس بعضها على بعض؛ لأن النصوصية تمنع من جري القياس.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنا لا نسلم التنصيص على النية في التيمم، وبيانه: ما تريدون بقولكم إن التيمم ورد فيه النص على النية؟ فإن أردتم أنه قال: تيمموا، ولا شك أن التيمم هو القصد، فهذا خطأ فإن هذا ليس نصاً على النية التي نريدها في الإجزاء للصلاة، فإنه قال:﴿**فَتَيَمَّمُواْ صَعِيْداً طَيِّباً**﴾ والقصد إلى الصعيد ليس نية شرعية مقصودة للصلاة، وإن أردتم أن التنصيص من جهة الفاء حيث قال:﴿**فَتَيَمَّمُواْ صَعِيْداً طَيِّباً فَامْسَحُواْ بِوُجُوْهِكُمْ**﴾ فرتب الفاء على ما قبلها، فليس هذا من قبيل التنصيص على العلة، وإنما هو من قبيل الإيماء، وقد

حصل في الوضوء ما هو أقوى منه حيث قال تعالى:﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ**﴾[المائدة:٦]. والغرض إذا قصدتم إلى الصلاة فاقصدوا إلى الغسل فيكون حالهما على جهة الاستواء من غير تفرقة.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا أنه نص على القصد في التيمم، وعلى اعتباره فيه و لم ينص على اعتبار النية في الوضوء، فجائز أن يقاس أحدهما على الآخر كونهما طهارتين تؤدى بهما الصلاة، فإذا افتقر أحدهما إلى النية وجب في الآخر مثله، ومن جهة أن كل عبادة افتقر بدلها إلى النية وجب افتقارها إلى النية أيضاً كالعتق مع الصوم في الكفارة عن الظهار.

قولهم: المنصوصات لا يقاس بعضها على بعض، إنما لا يقاس المنصوص على المنصوص في الحكم الذي نص عليه، إذ لا فائدة في ذلك لأنهما جميعاً ثابتان بالنص فاستغنيا عن القياس، ولا شك أن النية في الوضوء غير منصوص عليها، فلهذا جاز قياسه على التيمم بالجامع الذي ذكرناه فسقط ما زعموه.

الفرع الثاني: في صفة النية، فإن نوى المتوضئ بوضوئه رفع الحدث، فهل تجزيه هذه النية أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يرتفع حدثه ويؤدي به ما شاء من الصلوات، وهذا هو رأي المؤيد بالله، وهو قول الشافعي وأصحابه، وأبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على ذلك: هو أنه إذا نوى رفع الحدث على الإطلاق أو الطهارة عن الحدث فقد نوى ما هو المقصود، فيجب أن يؤدي به ما شاء من الصلوات؛ لأن الغرض هو رفع الأحداث وزوالها بالطهارة عنها.

المذهب الثاني: أنه لو نوى رفع الحدث لم يكن رافعاً للحدث و لم يُؤد به شيئاً من الصلوات، وهذا هو الذي ذكره محمد بن يحيى، وهو اختيار السيدين: أبي طالب وأبي العباس.

والحجة على ذلك: هو أن الواجب في الوضوء أن يكون له تعلق بالصلاة واختصاص،

بدليل قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الْصَّلاَةِ فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾[المائدة:٦]. لأن المراد فاغسلوا وجوهكم للصلاة التي قمتم إليها، ولا شك أن القيام إنما يكون إلى صلاة معينة؛ لأنه في حالة واحدة أو وقت واحد يستحيل أن يكون قائماً إلى جميعها، ومن توضأ ونوى به رفع الحدث، فإنه لا تعلق له بالصلاة بحال كما لو نوى التبرد به، أو نوى الطهارة من النجس.

والمختار: ما عول عليه المؤيد بالله وهو رأي الأكثر من علماء الأمة، ويدل عليه ما حكيناه عنه، ونزيد هاهنا وجوهاً من القياس:

أما أولاً: فلأن امتناع الصلاة إنما كان من أجل الحدث، فإذا نوى رفع الحدث فقد نوى رفع ما يكون مانعاً من الصلاة، فلهذا كان ذلك مجزياً في تأدية كل صلاة من فرض أو نفل.

وأما ثانياً: فلأن الإجماع منعقد على أن الخطاب في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الْصَّلاَةِ فَاغْسِلُواْ﴾. إنما يتناول المحدث دون من كان على طهارة، فهو مخصوص بالإجماع أنه لا يجب عليه الوضوء، وعلى هذا يكون التقدير في الآية: يا أيها الذي آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة وأنتم محدثون فاغسلوا، فرتب الفاء على قوله: وأنتم محدثون، وهي دالة على السببية، وهذا يقتضي بأن الحدث [حامل] على الوضوء وسبب فيه، وهذا يصدق ما قاله المؤيد بالله من أن الحدث إذا نُوي رفعه جازت به الصلوات كلها لما ذكرناه من أن الحدث لابد من اعتباره في الوضوء بالإجماع.

وأما ثالثاً: فلأن الحدث لما كان مبطلاً للصلاة ناقضاً للطهارة، فيجب أن يكون الوضوء والتطهير مؤثراً في الطهارة وسبباً في صحة الصلاة، فكيف يقال بأنه لا تعلق للوضوء بالصلاة كما زعموه؟ والعجب ممن قال بأن رفع الحدث لا تعلق له بالصلاة مع إشارة الآية إلى ذلك كما قررناه من إيمائها ولا تعلق أعظم من إشارة اللفظ إليه، ولهذا فإن الإيماءات الشرعية في تقرير العلة تِلْو للنصوص الشرعية عليها، وهي في الرتبة الثانية من بيان العلة، وقد أشارت إلى اعتبار الوضوء في الصلاة وتعلقها به مع ما ذكرناه من وجوه المقاييس الدالة على تعلقه بالصلاة وكونه مختصاً بها.

الانتصار: يكون بإبطال ما عداه.

قالوا: الواجب في الوضوء أن يكون له تعلق بالصلاة، بدليل الآية وهي قوله: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الْصَّلاَةِ فَاغْسِلُواْ**﴾[المائدة:٦]. وليس الغرض القيام إليها أجمع ولا إلى صلاة مبهمة وإنما الغرض إلى صلاة معينة؛ فلهذا وجب تعيينها. ورفع الحدث لا تعلق له بالصلاة.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن اسم الصلاة اسم جنس لكونه مستغرقاً باللام، وعلى هذا يكون معنى الآية وفائدتها: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الْصَّلاَةِ**﴾[المائدة:٦]. أي صلاة كانت، إما مؤداة في وقتها أو مقضية، أوكانت فرضاً أو نفلاً، فلابد من أن تكونوا على صفة الطهارة وشرطها، بأن تغسلوا وجوهكم، إلى آخرها، فهذا هو الذي تشير إليه الآية، فأين هذا عن قولهم: إن الصلاة لابد أن تكون معينة ليصح القصد إليها؟ والقصد صحيح إلى جميعها بالاعتبار الذي أشرنا إليه. وكان يصح ما ذكروه من اعتبار قصد الوضوء لصلاة معينة لو قال: إذا قمتم إلى الصلاة، أي وغرضكم الصلاة، فكان ذلك ظاهراً في تخصيص النية لفرض مخصوص، فأما إذا جعل الصلاة غاية كما في ظاهر الآية حيث قال:﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الْصَّلاَةِ**﴾ كما تقول: قمت إلى عملي، وقمت إلى شغلي، فتجعله غاية، وانتهاء للفعل كما جعل القيام إلى الصلاة غاية للقيام وانتهائه، وعلى هذا يكون اعتبار القصد بالوضوء لفرض معين غير معتبر من ظاهرها، فبطل قولهم: إنه إذا نوى به فرضاً معيناً لم يجز أن يؤدي به فرضاً آخر.

وأما ثانياً: فكيف يصح ما زعموه[1] من أن رفع الحدث لا تعلق له بالصلاة؟ وأي تعلق أعظم من أنها لا تكون صحيحة إلا بوجوده وثبوته على شرائطه الشرعية المعتبرة فيه، فمتى ارتفع الحدث فالصلاة صحيحة، ومتى لم يكن مرتفعاً فلا وجه للصلاة، فقد اطرد صحة الصلاة، وانعكس بشرط ارتفاع الحدث ووقوعه كما قررناه، ولا تعلق أعظم من ذلك.

قالوا: من نوى بوضوئه رفع الحدث فقد نوى أمراً غير مختص بالصلاة، فيجب أن لا

(١) في الأصل: فكيف يصح ما زعموه مع أن. والصواب: ما زعموه من أن...إلخ. وإلاَّ انقلب المعنى والله أعلم.

يكون صحيحاً، ولا ينعقد كما لو نوى به التبرد؛ لأنهما قد اجتمعا في كونهما غير مختصين بالصلاة.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنا قد أوضحنا وجه اطراد صحة الصلاة وانعكاسها برفع الحدث وثبوته فأغنى عن إعادته.

وأما ثانياً: فلأنا نقول: ما تعنون بقولكم إن رفع الحدث لا تعلق له بالصلاة فهو كالتبرد؟ فإن أردتم أن رفع الحدث مباح كما أن التبرد بالماء مباح فهذا خطأ، فإن رفع الحدث قربة تعتبر في الصلاة بخلاف التبرد فإنه مباح لا تعلق له بالقُربة، وإن أردتم أن كل واحد من رفع الحدث والتبرد لا تعلق لهما بعين الصلاة المؤداة المفروضة، فهذا مسلم ولا يضرنا، فإنا نقول: إن رفع الحدث وإن كان غير متعلق بصلاة معينة فإنه إذا نوى به رفع الحدث فإنه يصلح أن يؤدي به جميع الصلوات، وإن كان لا تعلق له بصلاة معينة مفروضة ولا نافلة، بخلاف التبرد فإن غايته أمر مباح لا تعلق له بالقُرب، فلهذا لم يكن الوضوء المقصود به التبرد يصلح لتأدية شيء من الصلوات لعدم القربة فيه فافترقا.

قالوا: من ينوي بوضوئه رفع الحدث فقد يكون بنية متعلقة بنفس الطهارة دون أداء الصلاة بها بأن يكون ناوياً رفع الحدث فيكون على طهارة فقط، فلهذا قلنا: إنه لا يجوز تأدية شيء من الصلوات إذا كان ناوياً بوضوئه ذلك.

قلنا: ليس يخلوا الحال إما أن ينوي الطهارة مطلقاً أو ينوي الطهارة عن الحدث، فإذا نوى الطهارة مطلقاً لم يكن مجزياً له أن يؤدي بهذا الوضوء شيئاً من الصلوات؛ لأن الطهارة المطلقة لا تعلق لها بالصلوات كما لو نوى به التبرد، وقد حكى البويطي عن الشافعي: أنه إذا نوى الطهارة المطلقة بوضوئه أجزأه، والصحيح عند الأكثر من أصحاب الشافعي أنه لا يجزيه. وقالوا: إنما ذكره في (البويطي) محمول على أنه نوى به الطهارة عن الحدث لا مطلق الطهارة، وإن أراد الثاني وهو أنه نوى به الطهارة عن الحدث أجزأه لا محالة كما مر تقريره؛ لأنه مع نية رفع الحدث لا يحتمل إلا الصلاة، بخلاف ما إذا أطلقه فإنه كما يحتمل الصلاة

فإنه محتمل لغيرها فافترقا، فوضح بما لخصناه: أنه مهما نوى بوضوئه رفع الحدث فإنه يكون مجزياً لتأدية جميع الصلوات، ولولا أن الأمارات الشرعية مختلفة باختلاف قرائح المجتهدين في مواقع الأنظار الفقهية والمضطربات الاجتهادية فحالها كحال المغناطيس يجذب الحديد ولا يجذب الرصاص والنحاس، لكنت شديد التعجب من نظر الإمام أبي طالب مع ما خصه الله تعالى به من اتقاد القريحة وجودة الفطنة والرأي الموفق حيث قال: بأن الوضوء المقصود به رفع الحدث لا يكون مجزياً لتأدية الصلاة على الإطلاق.

الفرع الثالث: في تقرير مسائل صفة النية على رأي المؤيد بالله.

إذا نوى المتوضئ بوضوئه رفع الحدث أو الطهارة عن الحدث أوالطهارة من أجل الحدث أجزأه ذلك؛ لأنه قد نوى به المقصود فلهذا كان مجزياً له، فإن نوى الطهارة المطلقة و لم ينو رفع الحدث لم يجزه؛ لأن الطهارة قد تقع عن حدث وتقع عن نجس، فلابد من النية ليحصل الميز بينهما، فقد حكينا ما كان في (البويطي) عن الشافعي وتأويل أصحابه له، وإن نوى المحدث بوضوئه رفع الجنابة لم يجزه على رأي المؤيد بالله وهو أحد قولي الشافعي، وله قول آخر: أنه يجزيه.

والحجة على ما قلناه: أنه نوى غير ما هو المقصود فلم يكن مجزياً له كما لو نوى به التبرد، وإن نوى الجنب رفع الحدث عن جميع بدنه اجزأه ذلك، وإن نوى الجنب رفع الحدث الأصغر فهل يجزيه أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه لا يجزيه وضوؤه؛ لأنه نوى به غير منويها فلا يجزيه إذ ليس هناك حدث أصغر مع وجود الأكبر.

وثانيهما: أنه يجزيه وهذا هو الأصح، ويرتفع الحدث عن أعضاء الوضوء لا غير، لأنه إذا كان جنباً فهو محدث أيضاً، فإذا رفع الحدث الأصغر أجزأه لكونه متحققاً في حقه. وإذا نوى الطهارة لأمر يتعذر وقوعه من غير طهارة أجزأه ذلك، كأن ينوي بوضوئه الصلاة على الإطلاق أو صلاة الجنازة أو صلاة الضحى أو الطواف أو سجود التلاوة أو سجود الشكر، على رأي من يعتبر الطهارة في هذه الأمور، فإنه يرتفع حدثه من جهة أن فعل هذه

الأشياء لا يصح من غير طهارة، فإذا نوى الطهارة لها فقد تضمنت رفع الحدث، وإن نوى الطهارة لفعل يصح من غير طهارة ولا تستحب فيه الطهارة كالأكل والشرب واللباس والدخول على السلطان ودخول الحمام، وغير ذلك، لم يرتفع حدثه لأنه يستبيح فعل هذه الأشياء من غير طهارة، فلأجل هذا لم تكن نيته لها متضمنة لرفع الحدث، وإن نوى الطهارة لأمر يصح من غير طهارة؛ لكنه يستحب فيه الطهارة كقراءة القرآن، والاعتكاف، ورواية الحديث، وغير ذلك، فالأقرب على رأي المؤيد بالله: أنه لا يرتفع حدثه وهو أحد قولي الشافعي؛ وله قول آخر: أنه يرتفع حدثه لأنه يستحب له فعل هذه الأمور وهو طاهر، فلهذا كانت نيته لها متضمنة رفع الحدث.

والحجة على ما قلنا: هو أن فعل هذه الأشياء يصح من غير طهارة فلم تتضمن نيته لها رفع الحدث كما لو نوى بوضوئه أكل الطعام، وإن نوى بوضوئه غسل يوم الجمعة أجزأه ذلك؛ لأن غسل يوم الجمعة إنما يراد للصلاة، لقوله ﷺ: ((من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فالغسل أفضل))[1]. فدل على أن الغسل قائم مقام الوضوء، وإن نوى رفع الحدث والتبرد ففيه تردد والأقرب صحته، كما قال الهادي عليه السلام: إن توضأ مُعَلّماً للغير أجزأه الوضوء، وهو أحد قولي الشافعي، وله قول آخر أنه لا يجزيه من جهة أنه أشرك في النية بين القُربة وغيرها.

والحجة على ما قلناه: وهو المنصوص للهادي، والشافعي: هو أنه قد نوى رفع الحدث وضم إليه مالو لم ينوه لحصل مقصوده، فصار كالصلاة ينوي بها الصلاة، وينوي دفع خصمه باشتغاله، فكما أن ذلك لا يؤثر في الصلاة فهكذا ما نحن فيه، وما ذكرناه أنه قول الهادي هو أنه إذا نوى مع نية الصلاة تعليم الغير لا إذا نوى رفع الحدث.

الفرع الرابع: في تقرير مسائل صفة النية على رأي الإمام أبي طالب.

إذا نوى بوضوئه أن يؤدي به فرضاً على الإطلاق جاز أن يؤدي به ما شاء من الفرائض؛ لأنه إذا نوى به فرضاً مطلقاً فالفرض عام وهو متعلّق للوضوء، لأنه مفعول لأجله

---

(١) سيأتي في الغسل وصلاة الجمعة.

فلهذا كان مجزياً له، ويجوز تأدية النفل به؛ لأن ما صلح للفرض [فهو] صالح [للنفل] من جهة أن الفرض نفل وزيادة؛ لأن الفرض هو: ما الأولى[1] فعله ولا يجوز تركه، والنفل هو: ما الأولى فعله ولا يحرم تركه، فلما كان الفرض نفلاً وزيادة جاز أن يؤدي بالوضوء الذي نوى به الفرض النافلة لما ذكرناه، وإن نوى به فرضاً معيناً لم يجز أن يؤدي به فرضاً آخر من [جهة] أن هذه صلاة مفروضة لم ينوها بوضوئه، فيجب أن لا تكون صحيحة كما لو نوى للتَّبَرُّد، ويجوز تأدية النفل بهذا الوضوء لما ذكرناه من أن ما صلح للفرض فهو بعينه صالح للنفل، ومن أجل أن النفل في المرتبة دون مرتبة الفرض، فإذا صلح لتأدية الفرض المعين كان صالحاً لتأدية النفل من غير تفرقة بينهما، وإن توضأ بنية النفل فإنه لا يجوز أن يؤدي الفرض، من جهة أن الوضوء طهارة تستباح بها الصلاة، فالمفعول بنية النفل لا يقع عن الفرض كالتيمم، ويجوز أن يؤدي به النفل؛ لأن ما صلح لتأدية النفل جاز أن يؤدى به نفل آخر لاندراجهما جميعاً تحت النافلة.

ووجه آخر يبطل أن الوضوء للنفل لا يؤدى به الفرض: وهو أن الوضوء عبادة يبطل بالحدث، فالمفعول بنية النفل لا يقع عن الفرض كالتيمم، فحاصل الأمر على ما ذكره السيد أبوطالب: من أن الوضوء لابد من أن يكون له تعلق بالصلاة لقوله تعالى:﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الْصَّلاَةِ فَاغْسِلُواْ وُجُوْهَكُمْ**﴾[المائدة:٦].فالمراد به فاغسلوا وجوهكم للصلاة التي تقومون إليها، والقيام إنما يكون إلى صلاة معينة؛ لأنه يستحيل القيام إليها أجمع ويستحيل القيام إلى صلاة غير معينة، وإذا كان القيام مأموراً به إلى صلاة معينة وجب في الوضوء أن يكون مخصوصاً بها موقوفاً في الصحة والثبوت عليها، وعلى هذا لا يجوز أن يؤدي به فرضاً آخر، ويجوز تأدية النافلة، وإن نوى وضوءه للنفل فإنه يجوز أن يؤدي [به] نافلة أخرى من جهة أن النوافل متسعة وللشرع فيها تساهل، فهكذا يكون تقرير كلام السيد أبي طالب فيما قاله. وقد أجبنا عن الكلمات التي أوردوها في تقرير هذه القاعدة وأوضحنا الانتصار عليها فأغنى عن التكرير.

---

(١) بمعنى: ما يجب.

الفرع الخامس: في تفريق النية:

اعلم أن المراد بتفريق النية في ألسنة الفقهاء: هو إفراد النية لغسل كل عضو من غير نية لغسل ما بعده، ومثاله: أن ينوي بالمضمضة والاستنشاق، ثم ينوي غسل الوجه، ثم اليدين، ثم الرجلين، فهذا معنى تفريق النية على اصطلاحهم. وهل يكون ذلك جائزاً أم لا؟ فيه لأصحاب الشافعي وجهان:

أحدهما: أنه لا يجزيه ذلك من جهة أن الطهارة عبادة واحدة فلم يصح تفريق النية [فيها] كالصلاة والصوم.

وثانيهما: أن ذلك صحيح ويكون مجزياً؛ لأن تفريق النية باعتبار أعضاء الوضوء لا تبطل ما فعله أولاً منها، فلهذا كان مجزياً، وهذا هو الذي عليه أئمة العترة أن النية إذا حصلت أولاً في أول أعضاء الوضوء فإنها تكون مجزية؛ لأنها تكون مسترسلة بحكم الشرع على جميع أعضاء الطهارة، وأما إذا كرر النية فذلك معنى الاستصحاب.

والحجة على ذلك: هو أن المقصود من نية الوضوء أن يكون مراداً به القربة وتأدية الصلاة، وهذا حاصل بالنية في أوله فلا يفسدها تكريرها، ولأنه لا يحصل بالإرادة الثانية إلا ما كان حاصلاً بالأولى فلا مانع من تكريرها، وهذا هو الذي عليه أكثر العلماء.

وما يحكى عن المتكلمين من المعتزلة البغدادية والبصرية: من أن المصلي يحتاج إلى أن ينوي القربة لكل ركن من أركان الصلاة والصوم والوضوء والحج وسائر العبادات، فليس ذلك منهم على جهة الاشتراط في الإجزاء، فهذا لا دليل عليه، وإنما الغرض هو تكثير الثواب بتجديد النية في كل عضو من أعضاء الطهارة، فحصل من مجموع ما ذكرناه أن تفريقها على الأعضاء جائز، وأن ذلك ليس على جهة الشرط في الإجزاء فلا دليل عليه ولا برهان من جهة الشرع بحال.

نعم.. استدامتها وتكريرها في كل وقت تفعل فيه عند غسل كل عضو، يكون مستحباً لقوله عليه السلام: «نية المؤمن خير من عمله ونية الفاسق شر من عمله». وإنما كانت

أحسن من العمل لما يحصل فيها من مضاعفة الثواب والأجر، ومن أجل أن العمل يكون متصلحاً بها، فمن أجل ذلك كانت خيراً من العمل لا من أجل أن العبادة مفتقرة في صحتها وإجزائها إلى تكريرها ودوامها.

الفرع السادس: في عزوب النية:

العزوب: هو البعد والانقطاع يقال: عزبت الإبل: إذا بعدت عن مراحاتها، وعَزَبَ فلان يَعْزُبُ: إذا بعد وغاب، وعزب عن فلان حلمه: إذا بعد عنه.

واعلم أن كل من أحدث نية الوضوء في أول أعضائه على حد اختلافهم في الأول منها كما مر تقريره، فإذا نوى عند غسل الوجه مثلاً ثم عزبت نيته أي انقطعت فلم يجددها مرة بعد مرة أجزأه ذلك؛ لأنه إذا نوى الوضوء في الابتداء ثم عزبت نيته بعد إحداثها، ثم غسل باقي الأعضاء، فإن الوضوء يكون مجزياً له، ما لم يصرفها عن منويها.

والحجة على ذلك: هو أنه فاعل لغسل باقي الأعضاء، والفعل من الفاعل لا يقع إلا لغرض، ولا شك أنه لم يحصل تجدد غرض آخر يكون مصروفاً إليه، فلهذا وجب اندراجه تحت الغرض الأول بحكم الشرع. قال السيد أبو العباس: فإن عزبت نيته أجزأه ذلك ما لم يصرفها عن منويها، يشير بكلامه إلى التلخيص الذي ذكرناه، فإن كان عند عزوب النية وانقطاعها صرفها عن منويها بأن أحدث إرادة مخالفة للأولى في متعلقها فسيأتي تقرير حكمه، وهو أنه يرجع إلى العضو الذي غير عنده النية فيستأنف غسله مطابقة للنية السابقة من غير مخالفة لها.

فإن قال قائل: قد ذكرتم فيما سلف أنه إذا نوى الوضوء مع التبرد فإن النية تكون مجزئة له في الوضوء ولا يضر مضامّة النية ما ليس بقربة، فهلاّ كانت النية الأولى كافية، وإن قطعها بنية التبرد في بعض أعضائه، فما التفرقة بينهما؟

قلنا: التفرقة ظاهرة، فإنه إذا ضم نية التبرد إلى نية رفع الحدث فقد نواهما جميعاً وفي ذلك تأدية غرضه من العبادة، فلهذا كان مجزياً له، بخلاف ما إذا نوى الحدث في أعضاء

الوضوء ثم إنه نوى التبرد في بعضها فإنه إذا نوى التبرد فقد انتقل غرضه و لم تكن إضافته إلى الغرض الأول؛ لأجل كونه مستقلاً بنفسه لاستغنائه عنه، ويفارق ما إذا لم ينو فإنه يكون مندرجاً تحت الأول، ويفارق ما إذا نواهما كما قررناه فافترقا.

الفرع السابع: وإن غسل كفيه ونوى الوضوء عند غسلهما ثم عزبت نيته قبل المضمضة والاستنشاق وغسل الوجه، فهل يجزيه الوضوء أم لا؟ فيه مذهبان:

أحدهما: أنه يجزيه ذلك، وهذا هو رأي أحمد بن يحيى، ورواية عن القاسم، فهو إذا نوى عند غسلهما أجزأه ذلك لأنهما أول أعضاء الوضوء عنده، كما لو نوى غسل الوجه وسنقرر حكمهما من بعد بمعونة الله تعالى.

وثانيهما: أنه إذا نوى عند غسلهما ثم عزبت نيته عند غسل الوجه أو المضمضة والاستنشاق لم تكن مجزية له هذه النية في وضوئه، وهذا هو رأي السيدين الإمامين الأخوين، وغيرهما من علماء العترة.

والحجة على ذلك: هو أنه أحدث النية في غير موضعها ثم عزبت عنه عند اشتغاله بأول أعضاء الطهارة، فلم يكن ذلك مجزياً له كما لو نوى عند خروجه من منزله ثم عزبت نيته عند اشتغاله بأول أعضاء الوضوء.

وإن أحدث نية وضوئه عند المضمضة والاستنشاق ثم عزبت نيته قبل غسل الوجه، فهل تكون تلك النية مجزئة أم لا؟ فيه مذهبان:

أحدهما: أنها مجزئة سواء عزبت نيته قبل غسل جزء من أجزاء الوجه أو بعده، وهذا هو رأي المؤيد بالله؛ وغيره من علماء العترة.

والحجة على ذلك: هو أنه قد أحدث النية في أول عضو من أعضاء الوضوء ثم عزبت عنه بعد شروعه فيهما، فيجب أن يكون ذلك مجزياً في الوضوء كما لو أحدثها عند غسل الوجه، ثم عزبت عنه قبل غسل اليدين، ولأن محل النية هو أول الأعضاء ولا يلزم استمرارها، فانقطاعها وعزوبها لا يطرق خللاً في النية الأولى كما لو غسل الوجه وعزبت

نيته بعد ذلك.

وثانيهما: أنه ينظر في ذلك، وهذا هو المحكي عن الشافعي، فإن كان قد نوى الوضوء عند المضمضة والاستنشاق ثم عزبت نيته وانقطعت بعد غسل جزء من وجهه نحو غسل رأس الأنف أو شق الشفة بنيته غسل الوجه، اجزأه ذلك و لم يؤثر انقطاع النية بعد ذلك؛ لأنها وجدت مع أول فرض من فروض الطهارة، وإن غسل جزءاً من الوجه لا بهذه النية فهل يجزي أم لا؟ فيه لهم وجهان:

أحدهما: أنه يجزيه، لأنه فعل مشروع في الوضوء فإذا عزبت نيته عنده أجزأه كغسل الوجه.

وثانيهما: أنه لا يجزيه، وهو الأصح من قولي الشافعي عند أصحابه؛ لأن نيته عزبت قبل غسل المفروض فلم تجز كما لو عزبت نيته عند غسل الكف، ثم لو عزبت نيته وانقطعت بعد غسل الكف فهل تكون مجزية أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنها مجزية كما قاله أحمد بن يحيى.

وثانيهما: أنها غير مجزية كما قاله المؤيد بالله، وقد قدمنا ذكر التوجيه في الوجهين فلا حاجة إلى تكريره.

الفرع الثامن: في صرف النية:

اعلم أن كل من نوى في أول عضو من أعضاء الطهارة، رفع الحدث أو تأدية الصلاة على الإطلاق، ثم صرف نيته عن هذه الجهة وغيَّرها عنها نظرت، فإن كان صرفه للنية من جهة العبادة إلى جهة المباح كأن يغسل بعض أعضائه بنية رفع الحدث وبعضها بنية التبرد أو بنية التنظيف عن الأدران، فإذا فعل ذلك فإنه يجب عليه أن يعود إلى الموضع الذي صرف النية فيه فيعيد غسله، وما بعده بنية مستأنفة مطابقة للنية الأولى.

والحجة على ذلك: هو أن النية معتبرة في الوضوء كما أسلفنا تقريره فإذا صرفها إلى ما ذكرناه فقد أخرجه عن نية القربة، فلهذا لم يكن مجزياً إلا بالإعادة فيما صرف منه النية

ليكون الوضوء كاملاً على الوجه المشروع لتأدية الصلاة، ولا يلزمه غسل ما قد كان غسله بالنية المتقدمة؛ لأنها مطابقة للمقصود فلا وجه لإعادتها.

وإن كان صرفه للنية من جهة من العبادة إلى جهة أخرى نظرت، فإن صرفها من فرض إلى نفل أومن فرض إلى فرض فهل تكون النية مجزية أم لا؟ فيه مذهبان:

أحدهما: أنها مجزية مع هذا النوع من الصرف، وهذا هو رأي المؤيد بالله، وهو محكي عن الشافعي.

والحجة على ذلك: هو أن ما ذكرناه لا يطرق خللاً في أصل النية؛ لأنه لو نوى هذه الأمور في أول أعضاء الوضوء كان مجزياً فهكذا إذا وقع الصرف والتغيير إليها يكون مجزياً أيضاً.

وثانيهما: أنه إن أراد بهذا الوضوء تأدية النوافل جاز ذلك وإن أراد به تأدية الفرائض لم يجز ويلزمه العود إلى العضو الذي غير فيه النية، فيغسله وما بعده بنية الفرض، وهذا هو رأي السيد أبي طالب.

والحجة على ذلك: هو أن ما قررناه من قبل من أن للوضوء خصوصاً بالصلاة المفعولة فإذا عينه لفرض تعين له و لم يجز تأدية فرض آخر به، وإن عينه لفرض جاز تأدية النفل به كما مر تقريره، فإن أراد الفرض الأول وجب أن يعود إلى العضو الذي غير النية عنده ثم يستأنف غسله وما بعده بنية مستأنفة، وإن أراد الفرض الثاني وجب إعادة الوضوء من الأصل ليكون الوضوء مؤدى على حالته المشروعة.

الفرع التاسع: في قطع النية، وإذا فرغ من الوضوء بنيته، ثم نوى قطعه فهل تبطل الطهارة أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: وهو المشهور لأصحاب الشافعي، أن الطهارة لا تبطل؛ لأنها عبادة فلم تبطل بنية القطع لها كالصلاة بعد فراغه منها.

وثانيهما: أنها تبطل، وهذا هو الذي ذكره بعض أصحابه؛ لأنه نوى قطعها فوجب أن تبطل كما لو ارتد.

والمختار على رأي أئمة العترة: أن الطهارة لا تبطل بهذه النية، لقوله تعالى:﴿**وَلاَ تُبْطِلُواْ أَعْمَالَكُمْ**﴾[محمد:٣٣]. وقوله تعالى:﴿**وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثاً**﴾[النحل:٩٢]. ولأنه قد تقرر الوضوء بحكمه وإجزائه، والنية لا تأثير لها في إبطال الأعمال الصحيحة؛ لأن النية لا تكون مؤثرة إلا في الأعمال المستقبلة، ولا تكون مؤثرة بانعطافها على ما قبل إلا بدلالة شرعية؛ ولا دلالة هاهنا تدل على ذلك، فبطل حكمه.

وإن غسل بعض أعضائه ثم نوى قطع الطهارة ففيه وجهان أيضاً:

أحدهما: أنها تبطل، كما لو نوى قطعها بعد الفراغ منها.

وثانيهما: أنها لا تبطل، وهذا هو المختار على رأي أئمة العترة؛ لأن ما مضى قد تم لاستكمال شرائطه، فورود القطع عليه لا يبطل حكمه بعد ثبوته واستقراره ولا يبطل إلا بالحدث.

فإن قال قائل: قد ذكرتم فيما سبق أنه لو نوى بوضوئه رفع الحدث والتبرد جاز ذلك، وجاز تأدية الصلاة بهذا الوضوء، فلو نوى بصلاته الفرض والتطوع وفي صومه كذلك [فيلزم] أن يكون مجزياً، وإن منعتم من ذلك فما التفرقة بينهما؟

فجوابه: أنا نمنع من صحة ذلك في الصوم والصلاة، والتفرقة بينهما وبين الوضوء ظاهرة، وهو أن التبرد لا يفتقر إلى نية فلو غسل أعضاءه حصل التبرد وإن لم تكن هناك نية، فإذا أشرك بين الوضوء والتبرد لم يكن ذلك الاشتراك مؤثراً في نيته بخلاف صلاة الفرض والنفل فإن كل واحد منهما يحتاج إلى نية مستقلة بنفسها فكانا متغايرين، فلهذا كان الاشتراك مانعاً فافترقا. ونظير ما ذكرناه: أنه لو صلى وقصد بالصلاة دفع خصومة غيره فإن صلاته تكون صحيحة من جهة أن قطع خصومة غيره لا تفتقر إلى نية، فلهذا لم يكن بينهما تغاير فلهذا كان جائزاً.

الفرع العاشر: في حكم الأحداث إذا نوى رفع بعضها:

اعلم أن كل من أحدث أحداثاً في بعض الطهارة ونوى عند وضوئه رفعها ارتفعت؛ لأنه قد نوى رفعها فوجب ارتفاعها بحكم الشرع، وإن نوى رفع بعضها من غير تعيين لواحد منها وإبقاء غيره فهل يصح هذا الوضوء أم لا؟ فيه أربعة أوجه لأصحاب الشافعي:

أحدها: أنه لا يصح وضوؤه؛ لأنه لم ينو رفع الأحداث كلها، والأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى.

وثانيها: أنه إذا نوى رفع الحدث الأول ارتفع الجميع منها، وإن نوى غيره لم يصح وضوؤه؛ لأن الذي أوجب الطهارة هو الأول فإذا نواه ارتفع الجميع.

وثالثها: أنه إذا نوى رفع الحدث الآخر ارتفع الجميع وإن نوى غيره لم يصح؛ لأنها تتداخل فيكون الحكم في التأثير في بعض الوضوء لآخرها.

ورابعها: أنه يصح وضوؤه وهذا هو المختار على رأي أئمة العترة؛ لأن الأحداث متداخلة فإذا نوى رفع واحد منها لا بعينه ارتفع الجميع.

ومن وجه آخر: وهو أن الواحد منها لا بعينه لما كان مؤثراً في نقض الطهارة فيجب أن تكون نية رفع واحد منها لا بعينه، مؤثرة في انعقاد الوضوء لا محالة، وإن نوى رفع واحد منها بعينه كان مجزياً على رأي أئمة العترة؛ لأن الوضوء غير مختص بنوع دون نوع مع صلاحيته وأهليته لرفع الحدث على جهة الإطلاق، وإن صلى بوضوئه صلاة بعينها ولا يصلي به غيرها، ففيه ثلاثة أوجه لأصحاب الشافعي:

أحدها: أنه يرتفع حدثه للصلاة التي عينها دون غيرها، وهذا هو الذي يأتي على رأي الإمام أبي طالب.

والحجة على ذلك: قوله ﷺ: ((الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى)). ونيته قد قصرها على ما ذكرناه فيجب كونها مقصورة عليه.

وثانيها: أنه يرتفع حدثه في حق جميع الصلوات، وهذا هو الذي يأتي على رأي الإمـــام المؤيد بالله.

والحجة على ذلك: هو أنه لما نوى صلاة بعينها ارتفع حدثه في حـــق الجميـــع مـــن الصلوات، ونيته أن لا يصلي غيرها لا حكم له فيصير كما لو نوى قطـــع الصـــلاة بعـــد الفراغ منها.

وثالثها: أنه لا يصح وضوؤه؛ لأنه لم ينوِ نيةً صحيحةً وهذا لا وجه له؛ لأنه مهما أمكن لهذه النية محمل على الصحة فلا حاجة إلى إبطالها مع إمكان صحتها.

الفرع الحادي عشر: إذا نوى لِيُعَلِّمَ غيره فهل يجزيه لتأدية الصلاة أم لا؟ ينظر فيه، فإن لم يكن نوى رفع الحدث لم يكن مجزياً له للصلاة لما رواه عبد خير[1] عن أمـــير المؤمنـــين (كرم الله وجهه) قال: صلى بنا [أمير المؤمنين] صلاة الغداة ثم دخل الرحبة يعـــني ســـاحة المسجد فدعا بماء، فقلنا: ما يصنع بالطهور وقد صلى، ما يريد إلا ليعلمنا، فأفرغ على يده من الإناء ثم غسل كفيه إلى آخر الحديث[2]. فظاهر الحديث أنه دال علـــى أنـــه لم يـــرد بالوضوء إلا تعليم الناس وضوء رسول الله ، ولهذا قال في آخر الحديث: من سره أن يعلـــم وضوء رسول الله فهو هذا، ولهذا فإنه لم يُرو أنه صلى بهذا الوضوء شيئاً من الصلوات لمـــا نوى به التعليم لا غير، ولهذا جعله بعد فراغه من تأدية المكتوبة ليكـــون خاصـــاً للتعليـــم،

---

(١) أبو عمارة عبدخير بن يزيد ويقال: ابن نجيد بن جوني بن عبد عمرو بن عبد يعرب بن الصـــائب الهمدانـــي الكوفي، أدرك الجاهلية، وروى عن جماعة من الصحابة، منهم: علي، وعائشة، وزيد بن أرقم، وابن مسعود. وثقه ابن معين كما أورد ابن حجر عن عثمان الدارمي. وقال ابن أبي شيبة عن يحيى ابن معين: جاهلي. قيل: إنه عمر ١٢٠سنة. وذكره ابن عبد البر وغيره في الصحابة لإدراكه، وذكره ابن حبان في ثقات التابعين، وجزم عبدالصمد الحمصي بصحبته، ولم يذكر سنة وفاته. (تهذيب التهذيب ج٦/١١٣).

(٢) رواه أبو داود والترمذي والنسائي بألفاظ متقاربة. وفي رواية أبي داود عن عبدخـــير قـــال: أتانـــا علـــي عليه السلام وقد صلى فدعا بطهور، فقلنا: ما يصنع بالطهور وقد صلى؟ ما يريد إلا ليعلمنا، فدعا بإناء فيـــه ماء وطشت فأفرغ من الإناء على يمينه فغسل يديه، ثم تمضمض واستنثر ثلاثاً، تمضمض ونثر من الكف الذي يأخذ فيه، ثم غسل وجهه ثلاثاً، وغسل يده اليمنى ثلاثاً، وغسل يده الشمال ثلاثاً، ثم فعل يـــده في الإنـــاء فمسح برأسه مرة واحدة، ثم غسل رجله اليمنى ثلاثاً، ورجله الشمال ثلاثاً، ثم قال: من سره أن يعلم وضوء رسول الله فهو هذا.

وسنقرر الحديث في صفة الوضوء بمعونة الله تعالى.

وإن قصد به رفع الحدث مع تعليم الغير أجزأ ذلك وجاز تأدية الصلاة به، لما روي عن عثمان بن عفان رضي الله عنه أنه سئل [عن] الوضوء فدعا بماء فمال إلى الميضاة فأفرغ على يده اليمنى ثم غسل أعضاءه كلها حتى ختم بغسل رجله اليسرى، ثم قال بعد ذلك: أين السائلون عن الوضوء؟ هكذا رأيت رسول الله يتوضأ، ثم قال[1]: ((من توضأ وضوئي هذا ثم صلى ركعتين لا يحدّث فيهما نفسه غفر الله له ما تقدم من ذنبه))[2]. فدل ظاهر الحديث، أنه نوى مع تعليم الغير رفع الحدث عن نفسه، ولهذا صلى بعده هذه الصلاة فمطلق التعليم لا يكفي من غير نية، وإذا نوى به رفع الحدث أجزأ لتأدية الصلاة وإن اقترن به التعليم.

الفرع الثاني عشر: إذا وضّأ الرجلَ غيرُه صح وضوؤه عند أئمة العترة والأكثر من فقهاء الأمة، خلافاً لداود فإنه منع من ذلك، وقال: إنه غير مجزٍ له.

وحجته على ذلك: قوله تعالى: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوْا**﴾[المائدة:٦]. وهذا خطاب لهم بإيجاب الغسل عليهم دون غيرهم، وما ذكره فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأنا لا نسلم أن قوله:﴿**فَاغْسِلُوْا**﴾. خطاب للمتوضئين على الخصوص بل هو خطاب للمتوضئ بنفسه، ولمن يكون آمراً بالوضوء، ولمن يكون له عناية بتحصيله، فإنه عام فيهما جميعاً[3] صالح لهما كما في قوله تعالى: ﴿**فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ**﴾[النساء:٣]. فإنه لا فرق بين أن يعقد وبين أن يوكّل من يعقد، في كونه ناكحاً في الأمرين جميعاً، وكقوله تعالى: ﴿**وَأَشْهِدُوْا ذَوَي عَدْلٍ**﴾[الطلاق:٢]. فإنه لا فرق بين أن يشهد أو يأمر من يشهد في كونه مُشهداً.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا أنه خطاب للمتوضئين بأنفسهم، لكنا نقول: إنما جرى ذلك

---

(١) يعني رسول الله .

(٢) رواه البخاري ج٣/٤٠، وفي فتح الغفار ج٤/١٥٨، وفيه: ((لا يحدث نفسه فيهما بشيء)).

(٣) في المتوضئ بنفسه ومن يوضيه غيره ممن يصح منه.

على جهة ما ألف من العادة واطرد على منهاج الكثرة، في أن المتوضئ في الأغلب إنما هو الإنسان لنفسه دون غيره، فإنما يجري ذلك على جهة الندرة لمرض أو غيره، وليس على جهة الاشتراط فلا يكون محرّماً إذا وضأه غيره.

والحجة على ما قلناه: هو أن فعل المتوضئ ليس مقصوداً، ولهذا فإن الإجماع منعقد على أن من قعد تحت ميزاب أو مرت به جرية الماء ثم نوى الغسل أو الوضوء فإنه يكون مجزياً له لا محالة، فما ذكرناه من هذا الإجماع يبين أن المقصود تحصيل الغسل والعناية فيه دون تعيين الفعل بنفسه، كما قاله داود.

الفرع الثالث عشر: قال السيد الإمام أبو طالب: إذا توضأ بنية الفرض على الإطلاق جاز أن يؤدي به النفل وإن لم ينوه، فإن كان الغسل واجباً عليه فاغتسل بنية الواجب فإنه لا يجزي عن النفل إلا إذا نواه، وهذا نحو أن يغتسل واجباً للجنابة يوم الجمعة أو يوم العيد فإنه إن نوى الجمعة أو العيد مع نية الجنابة أجزأه عن الجميع، وإن لم ينو لم يجزه إلا عن الجنابة لا غير، والتفرقة بينهما ظاهرة، وحاصلها أن الوضوء سبب يتوصل به إلى تأدية الفرض والنفل جميعاً، فإذا نوى به الفرض كان النفل مندرجاً تحته؛ لأن الفرض نفل وزيادة فلهذا لم يكن النفل مفتقراً إلى نية تخصه، فإذا نوى بوضوئه الفرض مطلقاً جاز تأدية النوافل به من غير نية بما ذكرناه، بخلاف واجب الغسل ومسنونه فإنه إذا اغتسل للجنابة فلم تندرج تحته الجمعة والعيد إلا بنية محدودة لما كان الغسلان طهارتين حاصلتين على جهة الاستقلال فلم يكن أحدهما مندرجاً تحت الآخر إلا بنية خاصة، فالغسلان يخالفان الوضوء للفرض والنفل بما أشرنا إليه وليس الغسلان وزاناً للوضوء[1] للفرض والنفل، وإنما وزانه أنه لو اغتسل من الجنابة لتأدية فريضة من الفرائض جاز أن يؤدي ما شاء من النوافل ويكون مندرجاً تحتها كما ذكرناه في الوضوء للفرض والنفل.

الفرع الرابع عشر: طهارة الصبي هل تكون شرعية أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنها غير شرعية، وهذا هو رأي الأكثر من أئمة العترة، والرواية الصحيحة عن المؤيد بالله، وهو محكي عن أبي حنيفة وأصحابه.

---

(١) وزانُ الشيء: ما يعادله، وجاء في اللسان: وازنت بين الشيئين موازنة ووزانا. ا.هـ.

والحجة على ذلك: قوله عليه السلام: ((رفع القلم عن ثلاثة:، عن الصبي حتى يبلـــغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق))[1]. ولا يعني برفع القلـــم إلا أنـــه [لا] يثاب على فعلها ولا يعاقب على تركها، فلأجل هذا لم يكن مخاطباً بها.

المذهب الثاني: أنها طهارة في حقه شرعية، وهذا هو المحكي عن المؤيد بالله أولاً، وهو رأي الشافعي وأصحابه.

والحجة على ذلك: قوله ﷺ: ((مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم وهم أبناء عشر))[2].

ووجه الاحتجاج بهذا الخبر: هو أنه عليه السلام أمر بأن يؤمروا وهم في سن الســـبع ونضربهم وهم أبناء عشر، فلولا أن ما يفعلونه صلاة شرعية وإلا لما فعل ذلك. ولا شك أن الصلاة من شرطها الطهارة، فإذا كانت صلاتهم شرعية كانت طهارتهم أيضاً شرعية من غير تفرقة بينهما؛ إذ لا قائل بالفرق[3].

والمختار: ما عول عليه علماء العترة من أنهم غير مخاطبين بالطهارة.

والحجة: ما حكيناه عنهم؛ ونزيد هاهنا حجتين:

الحجة الأولى: هو أن الوضوء عبادة، ونية العبادة مشترطة في صحتها، ولا تصح مـــن جهته العبادة؛ لأنه ناقص العقل فأشبه المجنون.

الحجة الثانية: هو أن الوضوء عبادة بدنية، فوجب أن لا تكون صحيحة من جهة الصبي كالصوم والحج، ولأنه غير كامل العقل فوجب أن لا يصح منه فعل الطهارة كالذي يكون في الحولين.

---

(١) أخرجه أبو داود بلفظه عدا أنه قدم المجنون وبعده النائم فالصبي.

(٢) أخرجه أبو داود عن ابن عمرو بن العاص بلفظ قال رسول الله : ((مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء ســـبع، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر، وفرقوا بينهم في المضاجع)). وجاء بروايات أخر لأبي داود أيضاً والترمذي.

(٣) الذي يفهم من الحديث الشريف: ((مروهم...إلخ)) أنه لغرض التعليم وأن الوجوب ســـاقط عنهـــم بنـــص الحديث: ((رفع القلم...إلخ)) وهو رأي المؤلف، وسقوط الوجوب يقتضي سقوط شرعية الطهارة في حقهـــم كما سيأتي.

الانتصار: يكون بإبطال ما عولوا عليه.

قالوا: روي عن رسول الله : ((مروهم وهم أبناء سبع واضربوهم وهم أبناء عشر)).

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن المراد بذلك المراهقون الذين يعقل منهم الاحتلام وكمال العقل، ومن هذه حاله فلا مخالفة فيه؛ لأن من هذه حاله فيمكن أن يكون كامل العقل مكلفاً بالعلم بالله تعالى وتصديق رسله، فإذا لم يفعل ذلك ومات فإنه يموت كافراً عندالله أو مؤمناً، وإنما الخلاف في من لا يعقل من حاله ذلك بأن يكون ابن خمس أو سبع أو ما دون ذلك ممن لا يُعقل منه الفعل ولا يتصور منه بحال.

وأما ثانياً: فلأنا نقول: المراد بالحديث المروي إنما هو على جهة التمرين والتعويد كيلا يتساهلوا في ترك[1] الصلاة ويميلوا إلى اللعب، والمراد بذلك أمر الأولياء وليس في الحقيقة أمراً لهم؛ لأنهم لا يعقلون الشرع ولا يفهمون أوامره، ومن لا يكون صالحاً للفهم فإنه لا يخاطب بالتفهيم ومن لا يكون عاقلاً فإنه لا يكون مخاطباً بالأمور الشرعية لأن العقل ملاكها وشرط فيها.

قالوا: روى ابن عباس قال: كنت بائتاً عند خالتي ميمونة، فقام رسول الله من الليل فأطلق القِربة فتوضأ ثم أوكأ القِربة وقام إلى الصلاة، فقمت عن يساره فأخذ بيميني وأدارني من ورائه فقمت عن يمينه[2]، فلولا أن طهارته صحيحة وإلا لما كان هناك حاجة تحمل على إدارته؛ إذ لا طهارة له، وإذا كان لا طهارة له فلا صلاة في حقه شرعية، فلما فعل ذلك دل على كون طهارته طهارة شرعية وهو المقصود.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فمن أين أن ابن عباس لم يكن مراهقاً في سن البلوغ؟ فإذا كان هذا ممكناً في

---

(١) يقصد: في أداء الصلاة.
(٢) سيأتي في صلاة الجماعة.

حقه لم يكن فيما ذكروه دلالة؛ لأن هذا مسلم، وإنما الكلام فيمن يكون صغيراً لا يُعقل البلوغ في حقه، وعلى هذا لا تُعقل منه الطهارة ولا الصلاة.

وأما ثانياً: فلأنا نقول: هل كان ابن عباس في ذلك اليوم مراهقاً كامل العقل أو غير ذلك؟ فإن كان بالغاً كامل العقل فلا كلام، إذ لا حجة لهم فيه، وإن كان غير بالغ ولا كامل العقل فإنما فعل في حقه مع تحقق صغره بياناً وتعريفاً لأحكام الشرع، وأن الأطفال يعاملون في هذه الأحكام معاملة البالغين العقلاء، فلهذا عامل ابن عباس مع صغره هذه المعاملة، من أجل تعليم أحكام الشرع لا من جهة أن طهارته طهارة شرعية، وأن صلاته صلاة شرعية، وإنما المقصود أنه لو كان كبيراً لكان حاله على مثل تلك الحالة، ولا يمكن أن يقال لهم: إن قضية ابن عباس لعلها كانت في صدر الإسلام، ثم نسخت بعد ذلك لأن ما هذا حاله دأب العجزة، إذ لا يقدم على الدليل الشرعي بالنسخ إلا بدلالة وبصيرة تدل على ذلك، فأما دعوى النسخ بالتجويز فهذا ما لا يُلتفت إليه.

قالوا: رفع الحدث يمكن تأديته من جهة الصبي، وإذا كان الأمر كما قلناه كانت طهارته صحيحة وهذا هو مرادنا، ولهذا قال الإمام المؤيد بالله: والصبي إذا توضأ لإزالة الحدث صحت طهارته، فلو بلغ هذه الحالة جاز له أن يؤدي الصلاة المفروضة بتلك الطهارة.

قلنا: ما تريدون بقولكم إن رفع الحدث يمكن تأديته من جهة الصبي؟ فإن أردتم أن غسل هذه الأعضاء من جهته ممكن فهذا مُسَلَّمٌ ولا نزاع فيه، وإن أردتم أن إثباتها من جهته على الشرط الشرعي ممكن فهذا غير مُسَلَّم، فإن من شرطها مقارنة النية، والنية إنما تعقل من حق من كان مكلفاً عاقلاً يقصد بها القُربة ويجعلها خالصة لوجه الله تعالى، وهذا غير حاصل من جهة الصبي؛ لأنه لا يعرف الله تعالى فضلاً عن أن يقصد بها وجهه، ولا يمكنه تأدية المعارف العقلية من العلم بالصانع وقادريته وعالميته، وغير ذلك من المعارف الدينية، فمن هذه حاله فكيف يمكنه معرفة شيء من المقاصد الشرعية ويؤديها على الوجه المطابق لمقصود الشرع؟

فحصل من مجموع ما ذكرنا أن من ذكرناه من الصبيان لا معنى لإسلامه ولا وجه لتكليفه شيئاً من العلوم العقلية مع نقصان عقله ولا يعقل منه تأدية شيء من الأحكام الشرعية مما

تكون طريقه العبادة.

الفرع الخامس عشر: المستحاضة ومن به سلس البول ومن فيه جرح سائل، لا ينوي في الوضوء رفع الحدث؛ لأن الحدث دائم غير مرتفع فلا معنى لرفعه وما يتوجه عليه فيه وجهان:

أحدهما: أنه ينوي استباحة الصلاة؛ لأن الحدث وإن كان قائماً في حقه لكنه يستبيح الصلاة بوضوئه من جهة الشرع وهو الممكن في حقه.

وثانيهما: أنه ينويهما جميعاً، فينوي رفع الحدث واستباحة الصلاة، وهذا هو الذي حكاه الشيخ أبوحامد الغزالي، عن الخضري من أصحاب الشافعي، فيكون رفع الحدث للسابق، وتكون استباحة الصلاة من أجل اللاحق، والذي يأتي على رأي الإمام أبي طالب: أنه ينوي من هذه حاله تأدية الصلاة على الإطلاق، وإن نوى استباحة [صلاة معينة] جاز ذلك؛ لأن عنده أن الوضوء لابد فيه من نية تكون متعلقة بالصلاة ولن تكون إلا بما ذكرناه، فأما على رأي الإمام المؤيد بالله فإن نوى استباحة الصلاة أو تأدية فرض أو نفل أو نوى رفع الحدث، فكل هذه الأمور مجزئة على مذهبه؛ لأن كل وضوء كان متعلقه القُربة فإنه يكون مجزياً للصلاة سواء كان متعلقاً بالصلاة مطلقاً أو بفرض معين أونفل معين أورفع الحدث على الإطلاق أو رفعه على الخصوص، فكل هذه الأمور متعلقة بالقُربة، فلهذا كان صحيحاً. فتنخل من مجموع ما ذكرناه، أن نية الوضوء واقعة على أوجه ثلاثة:

أولها: أن ينوي بوضوئه استباحة الصلاة، وما هذا حاله يكون مجزياً باتفاق من جهة أن له تعلقاً بالصلاة، فيصير كما لو نوى تأدية الصلاة على الإطلاق، فما هذا حاله موافق لما قاله أبو طالب ولما قاله المؤيد بالله وهو رأي الفقهاء.

وثانيها: أن ينوي بوضوئه رفع الحدث مطلقاً، فيكون ما هذا حاله مجزياً على رأي المؤيد بالله وهو قول الفقهاء خلافاً للسيد أبي طالب، فإنه لابد من أن يكون الوضوء متعلقاً بالصلاة كما مر تقريره، ورفع الحدث غير متعلق بالصلاة فلهذا بطل على رأيه و لم يكن مجزياً.

وثالثها: أن ينوي بوضوئه القُربة بالوضوء أو أداء الوضوء أو فريضة الوضوء، والأقرب على رأي المؤيد بالله أنه يكون مجزياً لاشتماله على القربة كما قاله إذا نوى به رفع الحدث، وهو على رأي الشافعي، وأما على رأي السيد أبي طالب فإنه لا يكون مجزياً؛ لأن الوضوء لابد من أن يكون متعلقاً بالصلاة، وكونه قُربة لا تعلق له بالصلاة، كما أن رفع الحدث لا تعلق له بالصلاة، فلهذا لم يكن مجزياً.

والحجة على كون الوضوء قُربة: هو ورود الشرع بتجديد الطهارة وإن كان على طهر، فلما تعلقت به القربة كان مجزياً.

الفرع السادس عشر: النية الواقعة في الطهارات على نوعين:

أحدهما: أن تكون واقعة على جهة الإجزاء بحيث لو نقص عنه لم يكن وضوؤه مجزياً، وهذا نحو أن يقارن أول جزء من أجزاء الطهارة النية فينوي عنده رفع الحدث أو نية تأدية الصلاة على ما مر تفصيله، فإن أخل بما ذكرناه لم تكن نيته مجزية له.

وثانيهما: أن تكون حاصلة على جهة الكمال، وهذا نحو أن يستديمها إلى آخر أعضاء الوضوء فيكون دوامها لكثرة الثواب، ونحو أن يضيفها إلى الله تعالى فينوي بوضوئه لوجه الله تعالى، ونحو أن ينوي الإخلاص والتقرب إلى الله تعالى، أو ينوي كونها مصلحة، وأن الله أمر بها إلى غير ذلك من الوجوه الدالة على الفضيلة المقربة إلى الله تعالى، فهذه الوجوه كلها ليس [شيء منها] شرطاً في كون النية مجزية، وإنما اشتراطها لكثرة الثواب، والفضل، وإعظام الأجر، فأما الكلام في صفة النية في الطهارات في غير الوضوء، كالغسل والتيمم فسنقرر كل واحد منها في بابه، وهكذا القول في جميع أنواع العبادات من الصلوات وغيرها بمعونة الله تعالى.

مسألة: غسل الوجه[1] واجب؛ لقوله تعالى: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ**﴾..(الآية)[المائدة:٦]. ولقوله ﷺ: ((توضأ كما أمرك الله فاغسل وجهك))..

(١) يلاحظ أن المؤلف بدأ في الوضوء بغسل الوجه قبل المضمضة التي هي مقدمة عليه في الوضوء وفي تصنيفات المؤلفين.

الحديث. ولأنه لا خلاف في وجوب غسل الوجه مطلقاً، وإنما يتوجه الخلاف بين العلماء في تفاصيل نذكرها بمعونة الله تعالى. والمستحب أن يأخذ الماء بكفيه جميعاً، ثم يضرب بما فيهما وجهه، لما روى ابن عباس، عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه أنه قال: قال لي أمير المؤمنين: ألا أريك وضوء رسول الله كيف كان؟ قلت: بلى. فأصغى الإناء على يده فغسلها، ثم أدخل يده اليمنى فأفرغ بها على الأخرى، ثم غسل كفيه، ثم تمضمض واستنشق، ثم أدخل يديه في الإناء جميعاً فأخذ بهما حفنة فضرب بهما على وجهه[1]. وحكى المزني عن الشافعي: أنه يأخذ الماء بيد واحدة، ولأنه لا يتمكن من غسل وجهه على جهة الاستيعاب والاستيفاء إلا بما ذكرناه، لهذا كان المسنون والمستحب في الوضوء الاشتنان لما في حديث أمير المؤمنين كرم الله وجهه أنه لما فرغ من غسل وجهه وقبل شروعه في يده اليمنى أخذ كفاً من ماء فصبه على ناصيته فتركها تشنن على وجهه ثم غسل ذراعيه، والمستحب أن يبدأ بأعلاه لأن ظواهر الأحاديث الواردة في صفة وضوء رسول الله عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه وعن عثمان بن عفان رضي الله عنه، دالة على ذلك، ولأن أشرف كل شيء أعلاه، فلهذا كانت السنة البداية به.

التفريع على هذه القاعدة:

الفرع الأول منها: في حَدِّ الوجه الذي يجب غسله. قال الشيخ أبوجعفر: وَحَدُّ الوجه من مقاص الشعر إلى أصول الأذنين، وما أقبل من الوجه إلى الذقن، وهذا هو الذي حكاه المزني، عن الشافعي. وهذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأنه قال: من مقاص الشعر، فظاهر هذا أن مقاص الشعر من الوجه وليس الأمر كذلك فإن المقاص من الرأس فلا تكون من الوجه، والوجه ما دون مقاص الشعر.

وأما ثانياً: فلأنه قال: وما أقبل من الوجه. فحدّ الوجه بالوجه وفي ذلك تحديد الشيء

(١) بقية الحديث: ((.. ثم ألقم إبهاميه ما أقبل من أذنيه، ثم الثانية ثم الثالثة مثل ذلك، ثم أخذ بيده قبضة من ماء فصبها على ناصيته فتركها تشنن على وجهه، ثم غسل ذراعيه إلى المرفقين ثلاثاً ثلاثاً، ثم مسح رأسه وظهور أذنيه، ثم أدخل يديه جميعاً فأخذ حفنة من ماء فضرب بها على رجله وفيها النعل ففتلها (وفي نسخة: فغسلها)، ثم الأخرى مثل ذلك، قال: قلت: وفي النعلين؟ قال: ((وفي النعلين)). هذه إحدى روايات أبي داود. ا. هـ. (جواهر).

بنفسه، وحد الشيء يكون مغايراً له، وعن بعض أصحابنا أنه قال في حد الوجه: من مقاص الشعر إلى الأذنين إلى اللحيين والذقن، وهذا وإن سَلِمَ عن أن يقال: إنه حد الشيء بنفسه، لكنه لم يسلم عن كونه أدخل مقاص الشعر في الوجه، وليست منه فسلم عن الاعتراض الأول و لم يكن سالماً عن الثاني. والأقرب في الحد الصالح للمذهب، أن يقال فيه: من مبتدأ تسطيح الجبهة إلى منتهى ما يقبل من الذقن في الطول ومن الأذن إلى الأذن عرضاً، وإنما كان مختاراً لأمرين:

أما أولاً: فلأنه سالم عما ورد على الحَدَّيْنِ الأولين.

وأما ثانياً: فلأن فيه إشارة إلى تفصيل الحصر والضبط للوجه بالطول والعرض بخلاف غيره، فلهذا كان هو الأقرب.

ومن وجه ثالث: وهو أنه حده بتسطيح الجبهة مبتدأه. لم يحده بمقاص الشعر ولا بمنابته؛ لأنه ربما انحسر الشعر عن الناصية فيلزم عده من الوجه وهو باطل إجماعاً، وربما نبت الشعر على الجبهة فيلزم إخراجه من الوجه وهو باطل إجماعاً، فلا جرم وجب التعويل على ما قلناه.

الفرع الثاني: في بيان تفاصيل ما يدخل في حد الوجه.

والذي عليه علماء العترة ومن وافقهم من علماء الأمة، أن الجبهة من الوجه وهي موضع السجود، قال الله تعالى: ﴿**سِيْمَاهُمْ فِي وُجُوْهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُوْدِ**﴾[الفتح:٢٩]. والجبينان من الرأس أيضاً، وهما: العظمان المشرفان على الجبهة عن يمينها وشمالها. قال الله تعالى: ﴿**وَتَلَّهُ لِلْجَبِيْنِ**﴾[الصافات:١٠٣]. أي اتكاه لجبينه إلى الأرض. والعذاران من الوجه وهما عبارة عن الشعر الخفيف الذي يكون على العظم الذي يحاذي وتد الأذن، وهما وتدان وهما عبارة عن الغضروفين الشاخصين عند مفتح السمع. والعارضان من الوجه أيضاً وهما عبارة عما نزل عن العذارين من الشعر على اللحيين. والذقن من الوجه أيضاً وهو: مجمع اللحيين والعنفقة من الوجه، وهي عبارة عن الشعر الذي على ظاهر الشفة السفلى. والفنيكان من الوجه وهما: عبارة عن البياض الحاصل من عن يمين العنفقة ويسارها ويقال لهما: الإفنيكان أيضاً،

وفي الحديث: ((إذا توضأت فلا تنسين الإفنيكين))[1]. وحكي عن الكسائي[2]: أنه لم يعرف هذه اللفظة أعني: الفنيك، والإفنيك. فهذه الأمور كلها يجب غسلها لأنها من الوجه، وهو عبارة عما يواجه وهي مواجهة[3].

فأما ما لا يدخل في الوجه فالنزعتان من الرأس، وهما عبارة عن البياض الذي انحسر عنه شعر الرأس من جانبي مقدم الرأس، يقال: رجل أنزع. والناصية من الرأس، وهي عبارة عن الشعر المشرف على الجبهة. والصدغان من الرأس، وهما عبارة عن الشعر الذي يجاور موضع الأذن المتصل بشعر الرأس مما يلي طرف الجبهة. وموضع التحذيف من الرأس في تعارف الناس، وهو عبارة عن الشعر الذي بين أول العذار والنزعة. والصدغ من جانبي الوجه جميعاً[4] [فيه] تردد، والذي عليه أئمة العترة أنه من الرأس لاتصاله به وثبوت الشعر عليه، وهو أحد قولي الشافعي، وحكى ابن سريج عنه قولاً آخر: أنه من الوجه، واعتل بأن العادة قد جرت بتحذيفه وإزالة الشعر عنه، فقد جعلوه وجهاً وهو فاسد، فإن الله تعالى قد جعله رأساً وخلقه من جملة الرأس فلا يكون وجهاً بفعل الناس، وأيضاً فإن التحذيف ليس سنة وإنما اعتاده الناس بإزالة الشعر عن موضعه بمخالفة السنة، فإزالة الشعر عنه لا يجعله وجهاً.

---

(١) هذا الحديث أورده في (لسان العرب) مادة: فنك. قال: وفي حديث عبدالرحمن بن سابط: ((إذا توضأت فلا تنس الفنيكين)). يعني جانبي العنفقة عن يمين وشمال.

(٢) هو علي بن حمزة الكسائي من أصل فارسي، ولد بالكوفة سنة ١١٩هـ، وأكب منذ نشأته على حلقات القراء، مثل: سليمان بن أرقم، وابن عياش، وسفيان بن عيينة، وحمزة بن حبيب. ويقال: إنه لقب بالكسائي لأنه كان يلبس كساء أسود ثمينا، وقيل: بل لأنه أحرم في كساء، وكان فطناً ذكياً، رأى أنه لن يبرع في قراءة القرآن إلا إذا عرف إعرابه، ولن يحسن العربية إلا إذا استمع إلى معلميها بالبصرة، فجعل ينتقل بين حلقات القراء وعلماء اللغة والنحو بالكوفة والبصرة، ومنها: حلقات عيسى بن عمر، وأبي عمرو بن العلاء، ويونس بن حبيب، وعكف على حلقة الخليل بن أحمد حتى أصبح أستاذاً وعلماً فاستقر في الكوفة فطلبه المهدي ليؤدب ابنه الرشيد حتى إذا ولي الرشيد الخلافة اتخذه مؤدباً لابنيه الأمين والمأمون. وكان يقرئ الناس في بغداد بقراءة حمزة، ثم اتخذ لنفسه قراءة صارت إحدى القراءات السبع. له مؤلفات تتصل بقراءة القرآن ومعانيه، وله في النحو كتابان هما: (مختصر النحو) و(الحدود في النحو) وله كتاب (ما تلحن فيه العوام) توفي سنة ١٨٩هـ، وهو مع الرشيد عندما خرج إلى خراسان، وتوفي معه العالم الحنفي المشهور محمد بن الحسن الشيباني، فحزن الرشيد عليهما وقال: (دفنا الفقه والنحو بالري). (المدارس النحوية ١٧٢، طبقات القراء لابن الجزري ج١/٥٣٥).

(٣) أي أن هذ الأعضاء التي يجب غسلها هي المواجهة من الإنسان، وبالتالي فهي من الوجه.

(٤) بياض في الأصل ولعل الكلمة المحذوفة هي: فيه.

الفرع الثالث: وإذا كان لا شعر على لحيته وعارضيه بأن كان أمردَ أو أثـط[1] وهـو الذي لا تحلق له لحية فإنه يجب عليه غسل الوجه الذي تقدم حده بالمعيار الذي ضبطناه به، لقوله تعالى: ﴿**فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ**﴾. وهذه المواضع تقع بها المواجهـة فيجب كونها من الوجه.

وهل يجب تخليل اللحية أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن تخليلها واجب وهذا هو رأي أئمة العترة الهادي والناصر، وهو رأي الأخوين وغيرهم من أئمة العترة، وهو محكي عن المزني، وأبي ثور من أصحاب الشـافعي، ومحكي عن أهل الظاهر، والحسن بن صالح.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ**﴾. فالله تعالى أمر بغسل الوجـه وهذا منه؛ لأن التخليل عبارة عن إيصال الماء إلى البشرة، فلما كان غسل البشرة واجباً من غير شعر فهكذا إذا وقع عليها الشعر؛ لأن المواجهة تقع عليها فلهذا كانت مـن الوجـه؛ ولأنها كانت من الوجه قبل نبات الشعر باتفاق، فنبات الشعر لا يزيل عنها اسمه كالرأس.

الحجة الثانية: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «أتاني جبريل فقال: إذا توضأت فخلل لحيتك»[2]. ولأنه عضو مغسول فإيصال الماء إلى بشرته واجب كاليد والرجل، ولأنه مأمور بغسل الوجه تعبداً لا للنجاسة فيجب إيصال الماء إلى البشرة كغسل النجاسة.

المذهب الثاني: أنه لا يجب تخليلها، وهذا هو رأي أبي حنيفة وأصحابـه، والشـافعي وأصحابه، وحكي عن الشافعي: أنها إذا كانت خفيفة وجب تخليلها، وإذا كانت كثيفـة لم يجب تخليلها. واختلف أصحابه في حد الكثيف والخفيف، فمنهم من قال: إن الكثيـف هو الشعر الذي لا يصل الماء إلى باطنه إلا بمشقة، ومنهم من قال: الكثيـف هـو الشـعر الذي يستر بشرة اللحية أن ترى، وهذا هو المشهو ر عندهم، والخفيف على عكس ذلك.

---

(١) هكـذا في الأصل، و لم نعثر لكلمة (وائط) أو(أثط) على أصل، ولعلها وابط بمعنى الضعيف الخسيس إذا صح أن يوصف به الشعر لضعفه وقلته.

(٢) أورده في الاعتصام عن التجريد، وهو في أصول الأحكام والشفاء والبحر عن أنس بن مالك.

والحجة على ما قالوه: ما روى ابن عباس رضي الله عنه أن النبي ﷺ توضأ فغـــرف غرفة فغسل بها وجهه، والمعلوم أن الغرفة الواحدة لا توصل الماء إلى باطن الشعر في اللحية مع كثافتها، وقد كان الرسول ﷺ كثيف اللحية. رواه أمير المؤمنين علي بن أبي طـــالب (كرم الله وجهه) في صفة خلقة الرسول ﷺ.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة من وجوب التخليل.

والحجة عليه: ما نقلناه عنهم، ونزيد ههنا حجتين:

الحجة الأولى: ما روى أنس بن مالك عن الرسول ﷺ أنه كان إذا توضأ أخذ كفاً من ماء فأدخله تحت حنكه فخلل به لحيته، ثم قال: ((هكذا أمرني ربي عز وجـــل))[1]. فـــإذا تقرر وجوبه على الرسول ﷺ بما رويناه، وجب على الأمة إلا لدلالة خاصة، من جهة أن التأسي واجب على الأمة إلا فيما دلت عليه دلالة في تخصيصه به.

الحجة الثانية: ما روى جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده، أن أمير المؤمنين (كـــرم الله وجهه) مر برجل يتوضأ فوقف عليه حتى نظر إليه و لم يخلل لحيته، فقال: (ما بـــال أقـــوام يغسلون وجوههم قبل أن تنبت اللحى فإذا نبتت ضيعوا الوضوء)[2] ولأن أمير المؤمنين مـــر برجل يتوضأ فقال له: (خلل لحيتك)، ومثل هذا إنما يصدر عـــن توقيـــف؛ إذ لا مســـاغ للاجتهاد في العبادات والطهارات مما تنسد فيه معاني الأقيسة، وتمام تقرير هذه الدلالة تكون بإبطال ما اعتمدوا عليه من الأدلة.

***الانتصار* عليهم**: يكون بإبطال متمسكاتهم.

قالوا: روى ابن عباس أنه[3] أخذ كفاً من [ماء]، والكف الواحد لا يوصـــل المـــاء إلى اللحية الكثيفة.

---

(١) أخرجه أبو داود، وجاء بلفظه في الاعتصام والبحر.
(٢) أورده في أصول الأحكام والشفاء.
(٣) يعني رسول الله .

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن الأحاديث الواردة في صفة وضوء رسول الله التي رواها أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان وغيرهما من جلة الصحابة (رضي الله عنهم) كانت مطلقة، وما أوردناه من الأحاديث دال على التخصيص بالتخليل، فيجب حمل ما أطلق على ما كان واضحاً من هذه الأحاديث توفقة بين الأدلة وجمعاً بينها، وهذه طريقة ارتضاها كثير من علماء العترة وفقهاء الأمة.

وأما ثانياً: فلأن لحيته عليه السلام وإن كانت كثيفة كما ورد في صفة خلقته فإن ذلك غير مانع من إيصال الماء إليها، فإن الماء رقيق يدخل بسهولة، فكثافتها لا تمنع من إيصال الماء إليها كما أشرنا إليه.

قالوا: اللحية إذا كانت كثيفة صعب إيصال الماء إليها فالتكليف بالإيصال يكون فيه حرج ومشقة، وقد قال تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[الحج:٧٨].

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن غسل الوجه أدخل في المشقة من تخليل اللحية.

وأما ثانياً: فلأن ما كان فيه مصلحة حسن التكليف به سواء كانت فيه مشقة أو لم تكن، والغرض بقوله تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ**﴾. تعريفاً بأن هذه الأمة مرحومة عما كانت عليه الأمم السالفة من تكليف الآصار من جهة الله تعالى(١).

الفرع الرابع: ما استرسل من اللحية ونزل عن حد الوجه، هل يجب غسله أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه غير واجب، وهذا هو الذي ذكره الإمامان الأخوان: المؤيد بالله وأبو طالب، وهو محكي عن أبي حنيفة.

---

(١) الآصار: على صيغة الآباط، جمع إصر، وهو العهد الثقيل كما جاء في اللسان.

والحجة على ذلك: هو أنه غير ملاقٍ لمحل الفرض فلا يكون الفرض متعلقاً به، كالذؤابة.

والمذهب الثاني: أنه واجب، وهذا هو الذي ذكره أبو العباس في نصوصه حيث قال: ويجمع لحيته في بطون كفيه فيغسلها لأنها من الوجه. وهو محكي عن الشافعي.

والحجة على ذلك: هو أنه شعر ظاهر نابت على بشرة الوجه، فكان غسله واجباً كشعر الحاجب وأهداب العينين.

والمختار: ما قاله الأخوان، وحاصل ما قالاه، هو: أن تخليل اللحية قد دللنا على وجوبه بما ذكرناه، فإن أمكن تخليل اللحية من غير غسل ما استرسل من اللحية فلا وجه لوجوبه؛ لأن الواجب إنما هو التخليل دون غسل ما استرسل منها، وإن كان لا يمكن تخليل اللحية إلا بغسله فإن غسله واجب، فوجوبه ليس قصداً لنفسه وإنما هو على جهة التبع لغيره كما أشرنا إليه.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم.

قالوا: شعر فوجب غسله كشعر الحاجب.

قلنا: المعنى في الأصل، هو أنه من جملة الوجه فلهذا وجب غسله، وما طال من اللحية فلا يعد من الوجه.

قالوا: الوجه عبارة عما كان مواجهاً وهذا مواجه فيجب كونه وجهاً.

قلنا: ليس الغرض أن كل ما واجه فإنه يجب غسله كالوجه، فإن الناصية والصدر تواجهان وليسا من الوجه في وجوب الغسل، وإنما الغرض أن كل ما كان معدوداً من جملة أجزاء الوجه فهو من الوجه فافترقا.

قالوا: الآية دالة على وجوب غسل ما استرسل، بدليل قوله تعالى: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ**﴾[المائدة:٦]. وهذا من الوجه فيجب غسله.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن الآية إنما تتناول الحد الذي ذكرناه من الوجه، وليس ما استرسل من اللحية داخلاً فيه، ولهذا فإن اسم الوجه لا يختلف حاله بمن له لحية وبمن لا لحية له، فلا نسلم أن إطلاق اسم الوجه مقول على طرف اللحية.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا كونه مندرجاً تحت إطلاق اسم الوجه، لكنا نقول: إنما يجب غسله إذا كان الشعر على بشرة الوجه كشعر الحاجب وأهداب العينين فإذا كان مجانباً للبشرة فإنه لا يجب غسله.

الفرع الخامس: وهل يجب غسل ما تحت اللحية أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يجب غسله، خفيفة كانت اللحية أو كثيفة، وهذا هو الظاهر من مذهب أئمة العترة، وهو قول الشافعي.

والحجة على ذلك: هو أن ما تحت الذقن بشرة ظاهرة من اللحية يثبت عليها شعر اللحية فأشبه العذار.

المذهب الثاني: أنه غير واجب، وهذا هو رأي أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على ذلك: هو أن ما تحت الذقن ليس من الوجه بدليل أنه غير مواجه، فيجب أن لا يجب غسله كالناصية وغيرها مما لا يعد من الوجه.

والمختار: ما هو الظاهر من مذاهب علماء العترة من إيجابه.

والحجة على ذلك: ما روى أنس بن مالك أن النبي ﷺ كان إذا توضأ أخذ كفاً من ماء فأدخله تحت حنكه فخلل به لحيته، وقال: ((هكذا أمرني ربي عز وجل)). فإذا تقرر وجوبه على الرسول بما ذكرناه وجب ذلك على أمته، من جهة أن التأسي به واجب لقوله تعالى: ﴿**فَاتَّبِعُوهُ**﴾[الأعراف:١٥٨]. وقوله تعالى:﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**﴾[الأحزاب:٢١]. ويحتمل عندي على رأي أئمة العترة مثل ما قال أبو حنيفة، ولا

وجه لإيراد الانتصار فيما هذه حاله؛ لأن الانتصار إنما وضعناه حيث يكون الظن غالباً على أحد الاحتمالين في المسألة، فأما إذا كانا في أنفسهما[1] غالبين لا ترجيح لأحدهما على الآخر فهما مستويان بالإضافة إلى الأمارة الشرعية، وهذا إنما يأتي على جهة الندرة.

الفرع السادس: البياض الذي بين وتد الأذن وأول العذار من جانبي الوجه هل يجب غسله أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يجب غسله، وهذا هو رأي أئمة العترة، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه.

والحجة على ذلك: هو ما ذكرناه في حد الوجه، فإنا ذكرنا أنه من الأذن إلى الأذن عرضاً، والعرض من هذا التحديد هو أن الوجه ما بين الوتدين عرضاً، فلما كان من الوجه وجب غسله لقوله تعالى: ﴿**فَاغْسِلُواْ وُجُوْهَكُمْ**﴾. فيجب حمل مطلق الآية على ما هو المفهوم في اللغة، فإذا كان ما ذكرناه هو حد الوجه في اللغة وجب حمله عليه.

المذهب الثاني: أنه لا يجب غسله على أهل اللحى ويجب غسله على الأمرد، وهذا شيء يحكى عن أبي يوسف، وحكي عن مالك: أنه لا يجب غسله لا في حق الأمرد ولا في حق الملتحي.

والحجة لأبي يوسف: هو أن الشعر في العذار حال دونه فصار بمنزلة البشرة التي تحت الشعر في أنه لا يجب غسلها.

والحجة لمالك: هو أن البياض ليس مواجهاً فلا يكون من الوجه.

والمختار: ما عول عليه أئمة العترة ومن وافقهم.

والحجة عليه: ما نقلناه عنهم؛ ونزيد ههنا، وهو أن حاله لا يخلو إما أن يكون من الأذن أو يكون من الوجه، ومحال أن يكون من الأذن إذ لا قائل بهذا، فإذا بطل كونه من الأذن

---

(١) يقصد: في نفسيهما، وجمع المثنى مثل هذا ورد في قوله تعالى: ﴿**إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا**﴾.

فهو من الوجه لاندراجه في حده.

الانتصار: يكون بإبطال ما زعموه، فأما قول أبي يوسف: بأن الشعر حال دونه فهو بمنزلة البشرة التي تحت الشعر، فهو فاسد لأنه من جملة الوجه، لكونه حاصلاً فيما بين الوتدين من جانبي الوجه فلم ينتقل الفرض إلى غيره فوجب أن يكون من الوجه فيجب غسله، ويفارق ما نبت عليه الشعر؛ لأن الفرض انتقل إلى الشعر وهذا ليس فيه شعر فلهذا كان غسله واجباً.

وأما قول مالك: أنه غير مواجه فلا يكون من الوجه، فهو فاسد، من جهة أن منتهى الوجه في العرض هما الوتدان، فما وراءهما يكون من الوجه لا محالة، فإذا أطلق على الوجه في الآية وجب حمله على ما يكون مطابقاً للغة العرب. فأما الوتدان في الأذن فليسا معدودين من جملة الوجه فلا يجب غسلهما؛ لأن حد الوجه ينتهي بهما، والحد يجب أن يكون غير المحدود فلا يدخل في حكمه إلا بدلالة منفصلة كما نقوله في المرافق، فإنها غير داخلة في حد اليد إلا بدلالة منفصلة كما سنوضحها من بعد بمشيئة الله تعالى. وهذا هو الأصل في كل غاية فإنها غير داخلة في حكم ذي الغاية إلا بأمر خارجي.

الفرع السابع: هل يجب إدخال الماء في العينين أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن إدخال الماء فيهما واجب، وهذا هو الذي اختاره المؤيد بالله لمذهب الهادي.

والحجة على ذلك: ظاهر الآية في قوله تعالى:﴿**فَاغْسِلُواْ وُجُوْهَكُمْ**﴾. ولا شك أن العينين من الوجه، ولأن العينين إحدى المحاسن المتعلقة بالوجه فوجب غسلها كالوجنة والأنف.

وقولنا: **المتعلقة بالوجه**، نحترز به عن الأذن فإنها وإن كانت من جملة المحاسن لكنها غير متعلقة بالوجه؛ لكونها غير داخلة في حده كما مر تقريره.

المذهب الثاني: أنه غير واجب، وهذا هو المحكي عن الناصر، والإمام أبي طالب، وهو

رأي الفرق الثلاث: الشافعية، والحنفية، والمالكية.

والحجة على ذلك: هو أن غسل الوجه إنما ورد مطلقاً، ولا شك أن كل من غسل وجهه وظاهر عينيه دون باطنهما فإنه لا محالة يسمى غاسلاً لوجهه، فيجب حمله على الإطلاق لما كان لغوياً، وفي هذا دلالة على أن المطلق غير متناول لداخل العينين فيجب أن لا يكون مراداً بالآية، وهذا هو المطلوب بكونه غير واجب.

والمختار: ما عول عليه الإمامان: الناصر وأبو طالب، ويدل على ذلك ما حكيناه عنهما، ونزيد ههنا وهو: أن المعتمد فيما يكون واجباً من العبادات كلها تأصيلاً، وفيما يستحب منها ويكره تفصيلاً إنما هو على ما ينقل من جهة الرسول ﷺ قولاً وفعلاً وتقريراً، والمعلوم أن إدخال الماء لم ينقل من جهة الرسول ﷺ لا من قوله ولا من فعله ولا من تقريره، فيجب القضاء بكونه غير واجب؛ لأنا لو أوجبناه لكان واجباً من غير دلالة وهذا باطل لا يعول عليه.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم.

قالوا: قوله تعالى:﴿**فَاغْسِلُواْ**﴾. ظاهره الدلالة على وجوب غسل الوجه، والعينان منه، فيجب القضاء بوجوب غسل باطنهما.

قلنا: هذا فاسد، فإنا نقول بموجب الآية ونحكم بظاهر إطلاقها، ومطلقها دال على وجوب ما ظهر دون ما بطن فيهما فلا تكون دلالة الآية بظاهرها إلا ما ذكرناه من ظاهر العينين دون باطنهما.

قالوا: إحدى محاسن الوجه فيجب غسلهما كالوجنة والأنف.

قلنا: إن ما ذكرتموه من ظاهر الآية وتقرير هذا القياس، إنما يتناولان المطلق من الوجه ونحن لا ننكر ذلك فأنتم مساعدون إليه، ولكنا نقول: إن ظاهر الآية وظاهر ما قلتموه من القياس لا يدلان على غسل باطن العينين فلا يكون فيهما دلالة على مرادكم، فبطل ما قالوه.

قالوا: روي عن ابن عمر: أنه غسل عينيه حتى عمي، فلولا أنه واجب وإلاَّ لما واظب

على فعله هذه المواظبة.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن ما فعله ليس دالاً على الوجوب، فلعله فعله على جهة الاستحباب حتى أثَّرَ في بصره لما أكثر من فعله، فلا دلالة في فعله على الوجوب.

وأما ثانياً: فليس فيه إلا فعل ابن عمر ولا دلالة في فعل الصحابي إلا بأن ينقله من جهة الرسول، غاية الأمر أنه من جملة المجتهدين فلا حجة فيه، وإنما الحجة المقبولة التي يجب الانقياد لها بالسمع والطاعة، هي كلام الله تعالى وكلام رسوله وما عداهما ليس حجة من عالم أو صحابي.

الفرع الثامن: إذا بطل كونه واجباً، فهل يكون مستحباً أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه وإن لم يكن واجباً فهو مستحب، وهذا هو المحكي عن الناصر، وهو مروي عن بعض أصحاب الشافعي، حكاه صاحب (البيان) العمراني.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**فَاغْسِلُواْ وُجُوْهَكُمْ**﴾. فإذا بطل كونه واجباً فلا أقل من حمل الأمر على الاستحباب؛ لأنه هو أدنى مراتبه.

قال الإمام الناصر: ويستحب أن يفتح عينيه عند غسل الوجه حتى يدخل الماء فيهما وقال: إن ذلك يصح العين ويجلوها.

المذهب الثاني: أنه غير مستحب، وإنما هو هيئة في الوضوء وليس سنة.

والحجة على ذلك: هو أن السنة ما واظب الرسول على فعله، وهذا لم يكن من جهة الرسول فيه فعل فضلاً عن كونه مواظباً عليه.

والمختار: أنه ليس مسنوناً؛ لأنهما جوهران صقيلان لا يعلق بهما شيء من المكدرات، فلهذا لم يستحب غسلهما وهما مخالفان للفم والأنف في المضمضة والاستنشاق لأنهما يلحقهما من التغير ما لا يخفى، فلهذا شرع غسلهما ليزيل الماء تغيرهما بخلاف العين فإنه لا تغير فيها فافترقا؛ ولأن غسلهما يؤدي إلى المضرة العظيمة ويلحق في ذلك مشقة كبيرة،

وقد قال تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الْدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[الحج:٧٨]. وقوله تعالى: ﴿**يُرِيْدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾[البقرة:١٨٥]. ولا حرج ولا عسر أعظم من خشية العمى وإذهاب البصر وفساده، فكيف يقال: يكون مشروعاً؟

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه حجة لهم.

قالوا: إذا بطل وجوبه كان مستحباً.

قلنا: هذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأنه لابد في الاستحباب من دلالة مستقلة ولا يكفي فيه بطلان كونه واجباً، لأن حقيقة أحدهما أعني: الواجب والمستحب، مخالفة لحقيقة الآخر.

وأما ثانياً: فلأنا قد أوضحنا أنه لم ينقل عن الرسول ﷺ فيه قول ولا فعل ولا تقرير، فكيف يقال: يكون مستحباً؟ والمستحب ما واظب الرسول ﷺ على فعله.

الفرع التاسع: المُؤَقُ والمَآَقُ والمَآقي، مهموزات كلها، مؤخر العين مما يلي جانب الأنف، فأما اللحاظ فهو ما يلي مؤخر العين من جانب الأذن، والذي عليه أئمة العترة أنه يجب غسلهما.

والحجة على ذلك: هو أنهما من الوجه وما كان من الوجه وجب غسله لقوله تعالى: ﴿**فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ**﴾. ولأنه يلحقهما كحل ورمص[1] في العادة وعفونة من رطوبة العين فيجب إزالته بالماء، وحكى ابن الصباغ صاحب (الشامل): أنه يستحب مسحهما، وهذا تصريح منه بأنه لا يجب غسلهما.

والحجة له على ذلك: ما روي عن الرسول ﷺ أنه كان يمسح المَأَقَين.

والمختار: ما عليه علماء العترة من وجوبهما.

والحجة على ذلك: أنهما من الوجه، وقد قال تعالى: ﴿**فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ**﴾. فأما ما

---

(١) الرمص: بالصاد المهملة داء يصيب العين، وهو السائل الأبيض الغليظ الذي تفرزه العين، والرمص محركة: وسخ أبيض يجتمع في المؤق. ا.هـ. قاموس.

قاله من أن الرسول ﷺ كان يمسح المأقين فليس معارضاً لما قلناه من وجوب غسلهما؛ لأن المراد أنه ﷺ كان يزيل ما علق بهما من العفونة من الرمص وغيره وما ينعقد فيهما من رطوبة العين قبل الغسل ثم يغسلهما بعد ذلك، وأيضاً فإن المسح هو خفيف الغسل، فعبر بالمسح عن الغسل لما كان موضعاً يرفق به لرقته وكونه متصلاً بالعين، و لم يُرَد حقيقة المسح وإنما أراد الغسل الخفيف لما ذكرناه.

الفرع العاشر: والشعور التي يجب إيصال الماء إلى ما تحتها رقيقة كانت أو كثيفة، هي خمسة: الحاجب، والشارب، والعنفقة، والعذار، واللحية؛ لأن هذه الأمور كلها من الوجه، فلهذا وجب إيصال الماء إلى ما تحتها. وإن نبت له شعر تحت محاجر عينيه وجب إيصال الماء إلى البشرة؛ لأنه من الوجه ولكونه نادراً لا يوجد إلا على الندرة، وإن نبتت للمرأة لحية وجب إيصال الماء إلى بشرتها أيضاً كثيفاً كان الشعر أو رقيقاً، وإن خرج سبالاه وهما طرفا الشارب عن حد الوجه فهو مقرر على الخلاف في طرف اللحية، فعلى رأي أئمة العترة لا يجب غسله إذا كان خارجاً عن حد الوجه، وكان الماء واصلاً إلى البشرة، فأما ما كان حاصلاً على جلدة الوجه فلابد من غسله. فأما على رأي الشافعي: فهو واجب كما ذكرناه في طرف اللحية، وإن نبتت في وجهه سلعة وهي: لحم زائد على الوجه وخرجت عن حده، لم يجب غسلها على رأي أئمة العترة، وعلى رأي الشافعي: يجب غسلها، كما قلناه في غسل طرف اللحية لأنه ليس واقعاً على الوجه، فلهذا لم يجب غسله كما قررناه من قبل، والعنفقة إذا كانت منفصلة عن اللحية وجب إيصال الماء إلى بشرتها، وإن كانت متصلة بها وجب تخليلها كما قلناه في اللحية؛ لأنها منها، والله الموفق للصواب.

مسألة: والمضمضة: أن يجعل الماء في فيه ويديره فيه ثم يمجه. والاستنشاق: أن يجعل الماء في أنفه ثم يستطلعه بِنَفَسِهِ إلى خياشيمه ثم يدفعه بِنَفَسِهِ فذلك هو الإستنثار، وهما كالعضو الواحد فلا ترتيب بينهما وبين الوجه، وإنما قدمنا الكلام على الوجه لما صدره الله في أول آية الوضوء حيث قال تعالى: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُواْ وُجُوْهَكُمْ**﴾.

التفريع على هذه القاعدة:

الفرع الأول: هل يكونان واجبين من أعضاء الوضوء أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنهما واجبان، وهذا هو الذي عليه أكثر أئمة العترة، نص عليه القاسم في (النيروسي)[1]، والهادي في الجامعين: (الأحكام) و(المنتخب)، وهو قول المؤيد بالله، وحكي عن أحمد بن حنبل، وأبي ثور، وإسحاق بن راهويه، وعطاء وابن أبي ليلى: وجوبهما على اختلاف بين أقوالهم نفصله بمعونة الله تعالى.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الْصَّلاَةِ فَاغْسِلُواْ وُجُوْهَكُمْ﴾[المائدة:٦]. وهما من الوجه.

الحجة الثانية: حديث ابن عباس عن الرسول ﷺ أنه قال: ((تمضمضوا واستنشقوا والأذنان من الرأس))[2].

الحجة الثالثة: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((من توضأ فليتمضمض وليستنشق والأذنان من الرأس)).

الحجة الرابعة: قياسية، وحاصلها أنا نقول: طهارة رفاهية فوجب أن تكون بالفم والأنف كطهارة النجاسة. وقولنا: طهارة رفاهية، نحترز به عن طهارة الضرورة كالطهارة بالتراب، ولأنهما عضوان يسقطان في التيمم فوجب إيصال الماء إليهما كالرأس والرجلين.

المذهب الثاني: أنهما غير واجبين، وهذا هو قول زيد بن علي، والباقر، والناصر، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه، ومالك.

والحجة على ذلك: ما روت عائشة (رضي الله عنها) أن النبي ﷺ قال: ((عشر من الفطرة: قص الشارب، وإعفاء اللحية، والسواك، والمضمضة والاستنشاق، وقص الأظفار، وغسل البراجم[3]، ونتف الإبط، وحلق العانة، وانتقاص الماء))[4]. فجعل المضمضة والاستنشاق من جملة هذه المسنونات فدل على أن الجميع أمر واحد في السنة.

---

(١) كتاب (مسائل النيروسي) للنيروسي جعفر بن محمد، روى فيه مسائل وآراء للقاسم بن إبراهيم.

(٢) أورده في شرح التجريد، وفي أصول الأحكام بلفظه.

(٣) مفاصل الأصابع من ظاهرها.

(٤) وفي الجامع الكافي ورد بتغيير في الألفاظ الآتية: ((واستنشاق الماء، وانتضاح الماء)). وجاء في الجواهر بعد إيراد الحديث: قال مصعب: ونسيت العاشرة إلا أن تكون المضمضمة.

الحجة الثانية: قوله ﷺ للأعرابي حين علمه الوضوء: ((تَوَضَّ كما أمرك الله، فاغسل وجهك ويديك وامسح رأسك واغسل رجليك))[1]. ولم يذكر من جملة ذلك المضمضة والاستنشاق، فدل ذلك على أنهما ليسا من الأمور الواجبة.

والمختار: ما قاله الإمام الهادي في جامعيه ومن تابعه من علماء العترة وفقهاء الأمة، ويدل على ذلك ما حكيناه عنهم في الاستدلال على وجوبه، ونزيد ههنا حججاً (خمساً):

الحجة الأولى: ما روى زيد بن علي، عن آبائه، عن أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) أنه قال: جلست يوماً أتوضأ فأقبل رسول الله حين ابتدأت بالوضوء فقال: ((تمضمض واستنشق ثم استنثر))[2]. وهذا أمر وظاهره للوجوب عند أصحابنا.

الحجة الثانية: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((المضمضة والاستنشاق من الوضوء فلا يقبل الله الصلاة من دونهما)). وفي رواية أخرى: ((إلا بهما)).

الحجة الثالثة: ما روى عبيدالله بن عبدالله بن عتبة[3] قال: توضأ رسول الله ثم أتى مصلاَّه فقام في الصلاة فكبر ثم انفتل فقال: ((ذكرت شيئاً في الوضوء لابد منه فتمضمض واستنشق ثم استقبل الصلاة))[4] فلو لم يكونا واجبين لما فعل ذلك.

الحجة الرابعة: ما روى عاصم[5] عن أبيه قال: قال رسول الله: ((إذا توضأت فبالغ في المضمضة والاستنشاق إلا أن تكون صائماً))[6].

---

(١) أورده في الشفاء والبحر وجواهر الأخبار وقد تقدم.

(٢) أخرجه النسائي، وأورده في شرح التجريد بسنده عن علي عليه السلام قال: جلست أتوضأ فأقبل رسول الله ﷺ حين ابتدأت الوضوء فقال: ((تمضمض واستنشق واستنثر)).

(٣) عبيدالله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود الهذلي الفقيه، أحد الفقهاء السبعة بالمدينة، سمع عبدالله بن عباس، وعبدالله بن عمر، وأبا هريرة، وأبا سعيد الخدري، وغيرهم، وهو معلم عمر بن عبدالعزيز، كان فقيهاً، كثير الحديث، توفي سنة ٩٩هـ، وقيل: سنة١٠٤هـ. خرج له الجماعة والأئمة الخمسة إلا الجرجاني. (طبقات الزيدية (خ) ج٢/٦٠، طبقات الفقهاء للشيرازي(٤٢).

(٤) حكاه في أصول الأحكام.

(٥) عاصم بن لقيط بن صبرة.

(٦) أورده في الاعتصام مع اختلاف في بعض الألفاظ. وأخرج أبو داود والترمذي والنسائي نحواً منه عن لقيط بن صبرة، قال: قلت: يا رسول الله أخبرني عن الوضوء، قال: ((أسبغ الوضوء، وخلل بين الأصابع، وبالغ في الاستنشاق إلاّ أن تكون صائماً)). وأورده بلفظه في الاعتصام عن الجامع الكافي.

الحجة الخامسة: قياسية، وهو أنهما عضوان يسن تكرير تطهيرهما في الوضوء فكان غسلهما مرة واحدة كالوجه واليدين، قال السيد الإمام أبو طالب: ولابد من الاحتراز في هذا القياس بأن يقال: غير مقصود بهما التحرز من النجاسة لئلا يرد في ذلك غسل الكفين في الابتداء فإنه يسن تكرير تطهيرهما في الوضوء، وليس غسلهما واجباً كما سنوضحه في ابتداء الوضوء. قال القاضي زيد: وهذا غير محتاج إليه، لأن اليدين لا خلاف في وجوب غسلهما في الوضوء، فالقياس غير منقوض بهذه الصورة فلا يحترز عنه. والصحيح ما قاله الإمام أبو طالب، لأن غسل الكفين في ابتداء الوضوء مسنون على رأيه فلو لم نحترز بما ذكرناه لورد نقضاً على القياس، ولا ينفع كون غسل اليدين واجباً في الوضوء؛ إذ لا يرد نقضاً وإنما الوارد نقضاً هو غسلهما في الابتداء فافترقا.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم.

قالوا: خبر عائشة «عشر من الفطرة»، وعد من جملتها المضمضة والاستنشاق، وما كان سنة فليس واجباً.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن السنة قد تطلق على ما كان واجباً كقوله تعالى:﴿**يُرِيْدُ الله لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ**﴾[النساء:٢٦]. وأراد بذلك العلم بالله تعالى وتوحيده وحكمته، فكل هذه الأمور واجبة وقد عبر عن هذه الأمور بالسنن.

وأما ثانياً: فلأنه قد ذكر من جملتها الختان وهو واجب، فما أجابوا عنه فجوابنا مثله في المضمضة والاستنشاق.

قالوا: جاء في قصة الأعرابي: «توضَّ كما أمرك اللّه فاغسل وجهك ويديك وامسح رأسك واغسل رجليك». و لم يذكر هاهنا مضمضة ولا استنشاقاً.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنهما من جملة الوجه، وقد قال: «اغسل وجهك» فلا يحتاج إلى إفرادهما بالذكر لاندراجهما تحت غسل الوجه.

وأما ثانياً: فلأن قوله: «اغسل وجهك» فيه مضمضة واستنشاق، [و] إذا قلنا بأنهما لا يندرجان تحت غسل الوجه كان المَعْنِيَّ ذلك وعلى هذا لا يكون فيه حجة لهم بحال.

قالوا: لو وجبت المضمضة والاستنشاق لكان إ يجابهما زيادة على النص، فيكون نسخاً والنسخ لا يكون بالأخبار الآحادية فيما يكون مقطوعاً به.

قلنا: هذا بناء على أصل فاسد، فإن الزيادة على النص لا تكون نسخاً، فإن ما هذا حاله لا يعد نسخاً في لسان الأصوليين، ولهذا فإنه لو زيد ركعة خامسة على صلاة الظهر لم يكن ذلك نسخاً للأربع بل يكون مقرراً لها، لأن إيجاب الأربع ركعات لا يحيل إيجاب الخامسة، فلم يرتفع بإيجاب الخامسة إلا عدم وجوبها، وعدم وجوبها كان حاصلاً بالعقل فلم يرفع إيجابها إلا حكماً عقلياً وهو عدم الوجوب الأصلي فلهذا لم يكن نسخاً، وإذا لم يكن نسخاً بالتقرير الذي لخصناه جاز إثبات ما هذا حاله بالقياس والخبر الواحد، لأن البراءة الأصلية يجوز تغييرها بما ذكرناه لكونهما مثمرين للظن؛ لأن البراءة الأصلية إنما يقطع بها بشرط عدم المغير، ومتى ورد الخبر أو القياس كانا مغيرين لما ذكرناه من حكم العقل.

الفرع الثاني: والمستحب أن يأخذ من الإناء غرفة بيمينه، لما روى أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) في صفة وضوء رسول الله ، أنه أدخل كفه اليمنى في الإناء فأخذ منه غرفة فتمضمض واستنشق. ولما روي عن النبي ﷺ، أنه يحب التيامن في شربه ووضوئه وانتعاله[1]، ولأن اليمين مما يرجى أن يأخذ بها كتابه يوم القيامة، فلهذا استحب تقديمها في أعمال البر. والغُرفة بالضم، اسم للماء المغروف، وبالفتح المصدر، وهي المرة من الفعل،

(١) وفيه ما روته عائشة قالت: كان رسول الله يعجبه التيمن في تنعله وترجله وطهوره وفي شأنه كله. أخرجه الستة إلا الموطأ.

تقول: غرفت غرفة، كضربت ضربة، وإن مج الماء في فيه من غير إدارة لم يعتد به؛ لأن القصد قطع الرائحة من الفم وإزالة تغيره، وهذا لا يوجد من دون إدارة، وإن استنشق فجذب الماء بِنَفَسِه إلى خياشيمه و لم ينثره لم يعتد بما أتى به؛ لأن الغرض بما ذكرناه من الاستنشاق، هو إزالة العفونة من الأنف، وهذا لا يوجد من غير استنثار، والمستحب أن يبالغ في المضمضة والاستنشاق إلا أن يكون صائماً لقوله عليه السلام للقيط بن صبرة[1]: «بالغ فيهما إلا أن تكون صائماً». فإن كان صائماً لم يبالغ لما رويناه من الخبر، وإنما لم يستحب للصائم المبالغة لما كان لا يُؤْمَنُ دخول الماء إلى خياشيمه فيكون ذلك سبباً للإفطار.

الفرع الثالث: وهل يستحب الجمع بين المضمضة والاستنشاق، أو يستحب الفصل بينهما؟ فيه طريقان:

إحداهما: أنه يستحب الجمع بينهما، وهذا هو الذي ذكره يحيى[2] في (الأحكام) ونص عليه الشافعي في (الأم).

والحجة فيه: ما رواه أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) في صفة وضوء رسول الله ، أنه تمضمض واستنشق بماء واحد.

وثانيتهما: أنه يستحب الفصل بينهما، وهذا هو الذي ذكره الناصر، وذكره الشافعي في (البويطي).

والحجة على ذلك: ما روى طلحة بن مصرف[3] عن أبيه عن جده أنه قال: رأيت

---

(١) لقيط بن عامر بن صبرة بن عبدالله بن المنتفق بن عامر بن عقيل، ويقال: إنه اسم لإثنين: لقيط بن صبرة ولقيط بن عامر. روى عن النبي ﷺ . وعنه: ابنه عاصم وآخرون. وممن جعلوه اسماً لشخص واحد، ابن معين والأثرم عن ابن حنبل، وإليه نحا البخاري وابن حبان. والذين قالوا بأنه اسم لاثنين، ابن سعد ومسلم والترمذي وغيرهم، والله أعلم. (تهذيب التهذيب ٨/٤٠٩).

(٢) إذا قيل: (يحيى) مطلقا، المقصود الإمام الهادي يحيى بن الحسين.

(٣) طلحة بن مصرف بن عمرو بن جحدب بن معاوية بن سعد بن الحارث الهمداني اليامي، فقيه، محدث، روى عن أنس وعبدالله بن أبي أوفى وآخرين، وثقه ابن معين وأبو حاتم، والعجلي وكانوا يسمونه سيد القراء. وعن العجلي: كان عثمانيا، وكان من أقرأ أهل الكوفة وخيارهم، توفي سنة ١١٢هـ، وقيل عن ابن معين: لم يسمع طلحة من أنس. (تهذيب التهذيب ج٥/٢٤).

النبي ﷺ يفصل بين المضمضة والاستنشاق[1]، وأراد بالفصل أنه يتمضمض بماء ثم يستنشق بماء آخر، ولأنه أشبه بالطهارة وأبلغ في النظافة. ثم في كيفية الجمع والفصل حالتان:

الحالة الأولى: أن يأخذ غرفة لفيه وأنفه فيجمع بينهما فيها، ثم غرفة ثانية وثالثة، يجمع بين المضمضة والاستنشاق بغرفة واحدة، لما روى عبدالله بن زيد[2] في صفة وضوء رسول الله أنه فعل ذلك.

الحالة الثانية: أن يأخذ غرفة لفيه وغرفة لأنفه، ثم غرفة ثانية وثالثة لكل واحد منهما غرفة على التكرر، لما روي عن أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) وعثمان رضي الله عنه في صفة وضوء رسول الله ، أنه فعل كذلك.

والمختار: ما رواه أمير المؤمنين (كرم الله وجهه)، وعثمان رضي الله عنه لما فيه من الإكمال للطهارة والإتمام للنظافة[3]، وحكي عن الشافعي في الجمع والفصل بينهما طريقتان:

الطريقة الأولى: حكاها أبو يعقوب الماوردي من أصحابه، قال: الجمع بينهما أن يأخذ غرفة بيده فيتمضمض بها ويستنشق، ثم يأخذ غرفة ثانية يفعل بها كذلك ثم يأخذ غرفة ثالثة يفعل بها كذلك مثل ما فعل في الثانية. وأما الفصل فهو أن يأخذ ثلاث غرفات للمضمضة وثلاث غرفات للإستنشاق، فهذه طريقة الجمع والفصل على رأي الشافعي.

الطريقة الثانية: حكاها الشيخ أبوحامد المروزي[4] من أصحابه فقال: الجمع: أن يغرف

---

(١) أخرجه أبو داود. وجاء في الاعتصام وجواهر الأخبار.

(٢) أبو محمد عبدالله بن زيد بن أسلم العدوي المدني مولى عمر. روى عن أبيه، وروى عنه جماعة. قال أبو طالب عن أحمد (بن حنبل): ثقة. وقال معاوية بن صالح عن ابن معين: ضعيف. وقال أبو حاتم: ليس به بأس. وقال النسائي: ليس بالقوي. وذهب آخرون نحواً من هذه المذاهب فيه. توفي بالمدينة سنة ١٦٤هـ. (تهذيب التهذيب ج٥/١٩٥).

(٣) في الأصل، وإتمام النظافة.

(٤) أحمد بن بشر بن عامر العامري المروزي، أخذ العلم عن أبي إسحاق المروزي، ونزل البصرة وأخذ العلم عن فقهائها، شرح مختصر المزني، وصنف الجامع في المذهب، توفي سنة ٣٦٢هـ، ا.هـ. ملخصاً من طبقات الشافعية لابن هداية الله ص٨٦.

غرفة فيتمضمض بها ثلاثاً ويستنشق منها ثلاثاً يجمع في غرفة واحدة بينهما، وأما الفصل: فيغرف غرفة يتمضمض منها ثلاثاً ثم يأخذ غرفة ثانية فيستنشق منها ثلاثاً فهذه طريقة هؤلاء. وأما العمراني صاحب (البيان) فقال: إن طريقة أبي يعقوب الماوردي أشبه بكلام الشافعي، ثم قال العمراني: وكلام الشيخ أبي حامد أمكن وأثبت.

والمختار: جواز الأمرين جميعاً، أعني الجمع والفصل، فإن أريد الجمع فإنه يجمعهما في غرفة واحدة ثلاث مرات، وإن أريد الفصل فإنه يفرد الفم بغرفة والأنف بغرفة واحدة، ثم تكون الثالثة موكولة إلى رأيه، فإن شاء أفردها للفم وإن شاء أفردها للأنف وإن شاء شرك بينهما لأجل إحراز الوتر في الوضوء، وهذا هو الأسهل الأقرب الأعرف في الوضوء في الجمع والفصل فيجب التعويل عليه من غير حاجة إلى أمر وراءه.

الفرع الرابع: الذي يتحصل من الخلاف بين أئمة العترة وفقهاء الأمة في المضمضة والاستنشاق، يقع على أربعة أوجه:

أولها: أنهما واجبان في جميع الطهارتين الكبرى والصغرى، وهذا هو رأي القاسمية أجمع، وهو محكي عن عطاء، وطاووس[1].

وثانيها: أنهما سيَّانِ في جميع الطهارتين كلتيهما، وهذا هو المحكي عن الناصرية أجمع، وهو رأي الشافعي. وقد قررنا الحجة لكل واحد من هذين المذهبين، وذكرنا المختار ونصرناه فأغنى عن تكريره.

وثالثها: أنهما إنما يجبان في الجنابة دون الوضوء، وهذا هو رأي الإمام الشهيد زيد بن علي، ومحكي عن أبي حنيفة، والثوري.

والحجة لهم على ذلك: ما روى أبوهريرة عن النبي ﷺ أنه قال: ((المضمضة

---

(١) طاووس: هو ذكوان بن كيسان اليماني أبو عبدالله الحميري (مولاهم). الفارسي، يقال: اسمه ذكوان، وطاووس لقب له، قال ابن حجر: فقيه، ثقة، فاضل، في الثالثة، مات سنة ١٠٦هـ. روى عن: ابن عباس، وجابر، وابن عمر، وآخرين، وعنه: مجاهد، والزهري، وخلق، توفي ببعلبك وقبره بها. ا.هـ. ملخصاً من تراجم الأزهار ج٣/١٤.

والاستنشاق للجنب ثلاثاً فريضة».

فنقول: عما ذكرتموه جوابان:

أما أولاً: فلأن إيجابهما في الجنابة لا يناقض إيجابهما في الوضوء بالأدلة التي ذكرناها.

وأما ثانياً: فلأن ما ذكروه يؤكد ما قلناه من إيجابهما في الوضوء، فإنه إنما خص الجنابة بالإيجاب ليس من أجل أنهما لا يجبان في الوضوء، وإنما غرضه أن لا يقع فيهما تساهل، ويتكل على أن تعميم الجسم بالغسل لا يكفي عن تخصيصهما بالإيجاب، فخصهما بالذكر تنبيهاً على ما قلناه.

ورابعها: أن الاستنشاق في الوضوء والجنابة واجب دون المضمضة، وهذا قول يحكى عن داود وأبي ثور.

والحجة لهما على ذلك: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «بالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائماً». فخصه بالمبالغة ليدل على كونه واجباً دون غيره.

فنقول: عما ذكروه جوابان:

أما أولاً: فلأن الحديث الوارد «بالغ في المضمضة والاستنشاق إلا أن تكون صائماً» بالجمع بينهما من غير تفريق، وفي هذا دلالة على استوائهما في الإيجاب من غير تخصيص لأحدهما بالإيجاب دون الآخر.

وأما ثانياً: فلأن تخصيص الاستنشاق بالذكر لا يدل على كون المضمضة غير واجبة، ثم إنا نقول: إن جميع الأحاديث التي رويناها في إيجابهما جميعاً ظاهرة في الوجوب بعيدة عن الاحتمال، وأخباركم هذه معرضة للاحتمال فلأجل هذا كانت [أحاديثنا] أرجح من أحاديثكم.

الفرع الخامس: إذا تمضمض واستنشق ثم وجد بين أسنانه شيئاً من أجزاء المأكولات، فهل يجزيه أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه غير مجز له لحديث لقيط بن صبرة، حيث أمره رسول الله ، بالمبالغة فيهما إلا أن يكون صائماً، ولا مبالغة مع حصول الحاجز عن وصول الماء.

وثانيهما: أنه يكون مجزياً؛ لأن أحاديث المضمضة والاستنشاق وردت مطلقة ومع الإطلاق يحصل الإجزاء، لأن من هذه حاله فقد حصل منه مطلق الاسم وصدق عليه أنه قد تمضمض واستنشق.

والمختار: هو الإجزاء، وهو الذي أشار إليه الإمام المنصور بالله؛ لأن ما هذا حاله يصعب الاحتراز منه ويجزيه في المضمضة مج الماء في فمه وإدارته، لحديث أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) وحديث عثمان رضي الله عنه فإنه ليس في حديثهما إلا أنه مج الماء في فيه، من [غير] دلك بالأصبع فإنه ليس مسنوناً لما ذكرناه، فإن دلك بأصبعه فاهُ كان مبالغة في التنظيف، ويكفي في الاستنشاق دفع الماء بنَفَسِه عما كان استجذبه، لما في حديث علي (كرم الله وجهه) وحديث عثمان، فإنه لم يزد في نثر الماء على دفعه بنفسه من غير إدخال لشيء من أصابعه في منخريه، فإن [كان] في المنخرين شيء جامد استحب له دفعه لما فيه من زيادة التنظيف وإيصال الماء إلى البشرة.

مسألة: ثم يغسل يديه لقوله تعالى: ﴿**فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ**﴾[المائدة:٦]. وقوله ﷺ لمن علمه الوضوء: «فاغسل وجهك ويديك»، ولأنه لا خلاف بين الأمة في وجوب غسلهما.

التفريع على هذه القاعدة:

الفرع الأول: المرفق فيه لغتان:

الأولى منهما: مِرْفَق بكسر الميم وفتح الفاء كأنه جعل على بناء الآلة، كقولك: مِقرض ومِفتح.

الثانية: بفتح الميم وكسر الفاء كأنه لم يسلك به مسلك الآلة. ويجوز فيه: مَرفَق بفتح

الميم والفاء. وقرئ قوله تعالى:﴿وَيُهَيِّئ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرْفَقاً﴾[الكهف:١٦]. بكسر الميم وفتح الفاء جعله آلة كالمقرض والمخلب، ومن قرأه بفتح الميم وكسر الفاء جعله من باب المسموع كالمسجد. ويجوز فيه مَرْفَق بفتح الميم والفاء جميعاً كالمَطْلَع، و لم يُقرأ به ولكنه جائز من جهة القياس العربي، وهو عبارة عن مجتمع عظم الساعد وعظم العضد. وهل يجب إدخال المرفقين في غسل اليدين أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يجب إدخالهما في غسل اليدين، وهذا هو رأي أئمة العترة وهو قول أكثر الحنفية، والشافعية، والمالكية.

والحجة على ذلك: هو أن (إلى) موضوعة في كلام العرب للحد، والحد قد يدخل تارة وقد لا يدخل، فاستعماله في اللغة جائز على الوجهين جميعاً، فأما دخوله فقوله تعالى:﴿وَلاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾[النساء:٢]. فالحد هاهنا داخل في المحدود، وقد يستعمل غير داخل كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى الَّليْلِ﴾[البقرة:١٨٧]. فالليل هاهنا غير داخل، فلما كان الحد جارياً على هذين الوجهين وجب أن يكون مجملاً في هذين الاستعمالين، فلا يمكن العمل على ظاهره لإجماله فلابد من بيانه ليمكن العمل عليه، وقد بينه الله تعالى على لسان رسوله بقول أو فعل، بما روى جابر بن عبدالله أن الرسول ﷺ، كان إذا توضأ أمرَّ الماء على مرفقيه، وهذا منه ﷺ، خارج مخرج البيان لما أُجمل في الآية.

المذهب الثاني: أنه غير داخل، وهذا شيء يحكى عن أبي بكر بن داود الأصبهاني، ومروي عن زفر.

والحجة لهما على ذلك: هو أن ظاهر الآية على أن المرفق غاية للغسل ومنقطعه، ومن حق ما يُجعل غاية بأصل الوضع أن لا يكون داخلاً كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى الَّليْلِ﴾[البقرة:١٨٧]. فلما كان الليل غاية لم يدخل.

والمختار: ما عول عليه أئمة العترة ومن تابعهم من علماء الأمة.

والحجة فيه: ما نقلناه عنهم؛ ونزيد هاهنا حجتين:

الحجة الأولى: ما قاله الزَّجَّاج[1] في كتاب (معاني القرآن): أن (إلى) قد ترد بمعنى مع، كقوله تعالى: ﴿**مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ**﴾[آل عمران:٥٢]. أي مع الله، وقوله تعالى: ﴿**وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ**﴾[هود:٥٢]. أي مع قوتكم. وقوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَأْكُلُوْا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ**﴾[النساء:٢]. أي مع أموالكم، فإذا كان الأمر فيها كما قلنا، صار التقدير: وأيديكم مع المرافق، فصارت (إلى) دالة على المعية وهو الاجتماع، ولا شك أن اليد اسم لجميع العضو إلى الآباط والمناكب، ومع ما ذكرناه من التقرير يصير المعنى في الآية، غسل جميعها خلا أنه اقتطع ما فوق المرفقين من اليد، وأدخلهما في الغسل بالدليل الذي لخصناه.

الحجة الثانية: ما حكي عن المبرد[2] أنه قال: إذا كان الحد من جنس المحدود كان داخلاً فيه، في مثل قولك: بعت هذا الثوب من هذا الطرف إلى ذلك الطرف. فلما كان العضد من جنس الساعد وحد الساعد بالمرفق لا جرم كان داخلاً فيه لما كان من جنسه، فحصل من مجموع ما ذكرناه دخول الحد في المحدود لغة بما نقلناه عن أئمة اللغة، فوجب حمل مطلق الآية عليه فصار المجمع على غسله هو عظم الساعد كله، والذي وقع فيه الخلاف هو غسل طرف العضد مما يلي عظم الساعد؛ لأن حده هو طرف العضد، فصار المرفق اسماً واقعاً على معنيين:

---

(١) إبراهيم بن محمد أبو إسحاق الزَّجَّاج، النحوي، اللغوي، المفسر، أخذ عن المبرد، وثعلب، وله تفسير جليل في إعراب القرآن، كان يخرط الزجاج فنسب إليه، توفي سنة ٣١٠هـ. ا.هـ. ملخصاً من تراجم الأزهار للجنداري.

(٢) هو محمد بن يزيد الأزدي، إمام نحاة البصرة لعصره، ولد بها سنة ٢١٠هـ، وأكب منذ نشأته على اللغة، والنحو، والتصريف على علماء عصره مثل: أبي عمر الجرمي، ثم أبي عثمان المازني، وتتلمذ عليه كثير من طلاب علم اللغة، ولمع اسمه وطارت شهرته، فاستدعاه المتوكل إليه سنة ٢٣٦هـ يفتي في المسائل اللغوية والنحوية، واستقر ببغداد للتدريس، وسرعان ما اصطدم بثعلبة زعيم مدرسة الكوفة وكثرت بينهما المناظرات، وما زال مفزع طلاب اللغة والنحو ببغداد حتى توفي سنة ٢٨٥هـ، وبلغ من إعجاب المازني أن لقبه بالمبرِّد بكسر الراء، وحول الكوفيون اللقب إلى المبرَّد بفتح الراء عنتاً له وسوء قصد، كما قال د. شوقي ضيف في كتابه (المدارس النحوية)(راجع ترجمته للمبرد ص١٢٣، وتراجم المبرد في كل كتب ومعاجم الأعلام. ومنها معجم الأدباء ج١٩/١١١، والفهرست ص٩٣، ومعجم الشعراء ص٤٤٩، وتاريخ بغداد ج٣/٣٨٠).

أحدهما: أنه مقول على مجمع العظمين: عظم الساعد وعظم العضد.

وثانيهما: أنه مقول على عظم الساعد لا غير، وإنما يجب غسل عظم العضد على جهة التبع بالدلالة الشرعية.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه حجة لهم.

قالوا: جعل الله المرافق غاية لغسل اليد، فلا تكون داخلة، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾.[البقرة:١٨٧]

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فإنا قد قررنا أن (إلى) ليست في الآية غاية وإنما هي بمعنى (مع) فالمعية دالة على الاجتماع فلهذا كانت داخلة فيه المرافق[١].

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا كونها دالة على الغاية لكونها أصلاً فيها، لكنا نقول: قد قررنا إجمال الآية وحاجتها إلى البيان، وقد حصل بيانها بما نقلناه عن جابر وبما رواه أمير المؤمنين، وعثمان بن عفان في صفة وضوء رسول الله ، حيث كان يُمِرُّ الماء على مرافقه.

قالوا: المفهوم من الغاية أنها منقطع الشيء وحده، وإذا كان هذا هو المفهوم منها وجب أن لا تكون المرافق داخلة؛ لأنها صارت غاية ينتهي الغسل عندها.

قلنا: إن أردتم أن الحد غير داخل من جهة اللغة فهو فاسد؛ لأنا قد أوضحنا استعماله في اللغة تارة مع الدخول وتارة مع الخروج، فلا دلالة لكم من جهة اللغة على خروج الحد، وإن أردتم أنه غير داخل من جهة العقل فهذا وإن سلم لكنه خرج بدليل الشرع الذي لخصناه فبطل ما توهموه.

قالوا: لابد من التفرقة بين الغاية وذي الغاية وبين الحد والمحدود، ولا فرق هناك يعقل إلا

---

(١) الذي يظهر أن (إلى) هنا، ليست للغاية، لأنها لو كانت بمعنى (مع) للزم التغاير بين الأيدي والمرافق. ويرى الزمخشري أن (إلى) هنا هي للغاية، وذكره في الكشاف.

بأن الحكم مقصور على المحدود دون حده وموقوف على ذي الغاية دون غايته، فإذا كان الحكم شاملاً لهما لم يقع هناك تفرقة بينهما.

قلنا: التفرقة بين الحد والمحدود ضرورية وبين الغاية وذي الغاية، فهما وإن اتفقا في الحكم فلا يقدح في هذه التفرقة الضرورية، ألا ترى أنا نفصل بين الليل والنهار في الصوم، وهكذا القول في كل حد ومحدود فإنهما يفترقان، فلا وجه لقولكم إنهما إذا كانا متفقين في الدلالة أنها تبطل التفرقة بينهما، فهما متميزان كما أشرنا إليه، لكن الدلالة الشرعية قاضية بإدخال الحد في المحدود فبطل ما توهموه.

الفرع الثاني: إذا كان للرجل أصبع زائدة أوكف زائدة في كفه أوفي ذراعه، وجب عليه غسلها؛ لأنها في محل الفرض فوجب اندراجها تحت قوله تعالى: ﴿**وَأَيْدِيَكُمْ**﴾. لأن التقدير فيه: واغسلوا أيديكم. وإن كان له يدٌ زائدة على يديه نظرت، فإن كان أصلها في محل الفرض وجب غسلها مع اليد لكونها في محل الفرض، وإن كان أصلها في غير محل الفرض كأن يكون أصلها في منكبه أو عضده بعيداً عن محل الفرض، نظرت فإن كانت قصيرة لم تحاذ محل الفرض فإنه لا يجب غسلها لكونها بعيدة عن محل الفرض وغير محاذية له، وإن كان منها شيء قد حاذى محل الفرض فهل يجب غسل ما كان محاذياً لمحل الفرض مع اليد أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه لا يجب غسلها؛ لأن أصلها في غير محل الفرض وهي تابعة له.

وثانيهما: أنه يجب؛ لأنه يقع عليها اسم اليد.

والمختار على المذهب: هو الأول وهو أنه لا يجب غسلها لبعدها عن محل الفرض، وما قيل من أنه يقع عليها اسم اليد يبطل بما إذا كانت قصيرة لم تحاذ شيئاً من محل الفرض فإنه يقع عليها اسم اليد، ومع ذلك فإنه لا يجب غسلها فبطل ما قالوه.

الفرع الثالث: وإذا كان للرجل يدان متساويتان مبدأ خلقهما من المنكب أو من المرفق

وجب غسلهما جميعاً لوقوع اسم اليد عليهما، فتكونان مندرجتين تحت قوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾. وإن كان له أظفار قد طالت وخرجت عن حد اليد فهل يجب غسل ما خرج عن حد اليد أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أن ذلك واجب؛ لأنه من جملة اليد ومتصل بها.

وثانيهما: أنه غير واجب؛ لأنه خارج عن حد الفرض فأشبه اللحية المسترسلة، فإن غسلها غير واجب كما مر بيانه، وإن انقشعت جلدة عن جانب ثم التحمت من جانب آخر نظرت، فإن كان انقشاعها من الساعد والتحامها فيه وجب غسلها؛ لأن ذلك كله في محل الفرض فلهذا وجب غسله، وإن كان انقشاعها من العضد والتحامها فيه لم يجب غسلها؛ لأن ذلك بمعزل عن محل الفرض، كما مر تقريره، وإن كان انقشاعها من الساعد والتحامها في العضد وجب غسل ما يحاذي المرفقين دون ما عداه لكونه محلاً للفرض، وإن كان انقشاعها من العضد وتدلت إلى الساعد والتحمت به وجب غسل ما كان على المرفقين والساعد لكونه محلاً للفرض، فلهذا وجب غسله، وإن انقشعت من الساعد والتحمت بالمرفق وبقي ما تحتها مجوفاً وجب غسل ما تحتها؛ لأنه محل الفرض وهو الساعد، ووجب غسلها أيضاً لكونها محاذية لمحل الفرض.

الفرع الرابع: والأقطع إذا قطعت يداه أوإحداهما نظرت، فإن كان مقطوعاً عند الزند وجب غسل ما بقي من الذراع لكونه محلاً للفرض، وإن كان مقطوعاً من العضد فلا فرض عليه هناك في الغسل؛ لأن العضد ليس محلاً للفرض فلا يجب غسله، ويستحب أن يمس ما بقي من العضد ماء حتى لا يخلو العضو عن الطهارة، وإن كان مقطوعاً من المرفقين فهل يجب غسله أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يجب غسله، وهذا هو الذي ذكره الإمام المؤيد بالله على رأي

القاسم، ونقله الربيع[1] عن الشافعي.

والحجة على ذلك: هو أن المرفق عبارة عما قررناه من قبل عن مجتمع العظمين، عظم الساعد وعظم العضد، فلهذا وجب غسل عظم العضد لكونه مراداً بالآية: ﴿**وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ**﴾. وهي عبارة عما ذكرناه، وهذا هو المحكي عن أبي حنيفة، وأبي يوسف.

المذهب الثاني: أنه لا يجب غسله وهذا هو رأي مالك، ومحكي عن زفر، ونقله المزني عن الشافعي.

والحجة على ذلك: هو أن المرفق عند هؤلاء صار عبارة عن عظم الساعد فلأجل هذا لم يجب غسله، وكل موضع قلنا بأن غسله غير واجب فإنه مستحب؛ لئلا يخلو العضو عن وظيفة الطهارة فيه.

والمختار: ما قاله الإمامان: القاسم والمؤيد بالله ومن تابعهما من العلماء.

والحجة على ذلك: ما نقلناه، ونزيد هاهنا فنقول: ليس يخلو الحال في ذلك إما أن يكون المرفقان مقولين على مجتمع العظمين أو يكون [اللفظ] مقولاً على عظم الساعد لا غير، فإن كان الأول: فلا كلام في دخول عظم العضد لكونه من مفهومها فلهذا كان واجباً غسله بإطلاق الآية، وإن كان الثاني: فهو وإن كان الأمر فيه كما قالوه لكنا نقول: يدخل عظم العضد على جهة التبع لعظم الساعد، فلهذا وجب غسله على كلا الأمرين جميعاً.

الانتصار: يكون بإبطال ما اعتمدوه.

قالوا: المرفق عبارة عن عظم الساعد وهو مفهومه اللغوي فلا يدخل عظم العضد، وفي هذا دلالة على أنه لا يجب غسله.

---

(١) الربيع بن سليمان بن عبدالجبار بن كامل المرادي (مولاهم) أبو محمد المصري المؤذن صاحب الشافعي وخادمه وراوية كتبه الجديدة. قال الشافعي: الربيع راويتي. وقال الذهبي: كان الربيع أعرف من المزني بالحديث وكان المزني أعرف بالفقه منه بكثير. ولد سنة ثلاث أو أربع وسبعين ومائة، وتوفي في شوال سنة سبعين ومائتين. وهو آخر من روى عن الشافعي بمصر. (طبقات الشافعية الأعلام).

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنا لا نُسَلِّمُ أنه عبارة عما ذكروه، ولكنه عبارة عن مجتمع العظمين عظم الساعد وعظم العضد، فيكون غسله لاندراجه تحت الآية، وهو قوله تعالى: ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾.

وأما ثانياً: فهب أنا سَلَّمْنَا ما قالوه من أنه عبارة عن طرف عظم الساعد، لكن عظم العضد صار تابعاً له، فهو وإن لم يجب غسله قصداً فإنه واجب على جهة التبع، وأكثر البغداديين من أصحاب الشافعي على تخطئة المزني في نقله لهذه المقالة عن الشافعي، وإنما العمدة لمذهبه ما نقله الربيع من القول بوجوب غسل عظم العضد كما هو رأي أئمة العترة، فأما الخراسانيون من أصحاب الشافعي فقد صححوا ما قاله المزني، وقالوا: إن له [رأياً] في المُسَلَّمَيْنِ، والتردد منه إنما كان في وجوب غسل عظم العضد، هل يكون على جهة القصد أو يكون على جهة التبع؟، ويؤيد ما قلناه من وجوب غسله عند القطع هو، أن غسله كان واجباً قبل القطع فهكذا حاله إذا قطع كالزند إذا كان بعضه مُباناً.

قالوا: طرف عضو فلا يجب غسله كالطرف الآخر مما يلي المنكب.

قلنا: إنما لم يجب غسل طرفه الآخر لما كان ليس محلاً للفرض ولا متصلاً به، بخلاف ما يلي الساعد فإنه محل للفرض فوجب غسله لما كان متصلاً به فافترقا.

الفرع الخامس: وإن كان الأقطع لا يتمكن من الوضوء إلا ببذل الأجرة، وجب عليه ذلك إذا كان متمكناً منها؛ لأن ذلك تسبيب إلى تحصيل الصلاة فلزمه ذلك، كما نقوله في شراء الماء لتأدية الصلاة، فإن بذل له غيره أن يوضيه بغير أجرة لم يلزمه ذلك لما فيه من احتمال المنة في تأدية العبادة كما لا يلزمه قبول الهبة في المال ليكون مؤدياً للزكاة. وحكي عن الصيدلاني من أصحاب الشافعي: وجوب ذلك عليه، والوجه فيه ما قررناه.

وإن لم يجد من يوضيه بأجرة ولا بغير أجرة وجبت عليه الصلاة على حسب حاله لأمرين:

أما أولاً: فلأن الأمر بالصلاة ورد مطلقاً وهو قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ﴾. وعلم بدليل الإجماع، الشرطية للوضوء، فإذا تعذر الوضوء لمانع لم يبطل ما وجب من الأمر بالصلاة؛ لأن أحدهما مغاير للآخر، فالعذر في تأدية الوضوء لا يكون مسقطاً للصلاة.

وأما ثانياً: فلقوله عليه السلام: «إذا أمرتم بأمرٍ فأتوا به ما استطعتم». فلما كانت الاستطاعة في حق الوضوء مفقودة لم تبطل الاستطاعة في حق الصلاة.

وهل تلزمه الإعادة أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنها تلزمه الإعادة وهذا هو رأي المؤيد بالله، ومحكي عن الشافعي.

والحجة على ذلك: هو أن ما هذا حاله نادر والنادر لا تعريج عليه، فألحق بما لو صلى بغير وضوء مع تمكنه منه.

وثانيهما: أنها لا تلزمه الإعادة وهذا هو رأي الهادي.

والحجة على ذلك: هو أنه قد أدّى الصلاة على الوجه الممكن في حقه وهي فرض وقته، فلا يلزمه تأديتها مرة أخرى لقوله عليه السلام: «لا ظهران في يوم».

الفرع السادس: وإن توضأ ثم قطعت يده أو رجله فهل يجب عليه غسل ما ظهر لأجل القطع أم لا؟ فيه مذهبان:

أحدهما: أنه يلزمه غسله، وهذا هو رأي الأكثر من أئمة العترة، وهو محكي عن أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على ذلك: هو أن الدم ناقض للوضوء كما سنقرره في نواقض الوضوء، وإذا كان الأمر فيه كما قلناه فقد تعلقت الطهارة بموضع القطع كما لو أحدث، فمن أجل ذلك وجب غسله.

وثانيهما: أنه لا يجب غسله، وهذا هو المحكي عن الإمام الناصر، وهو قول الشافعي.

والحجة على ذلك: هو أن خروج الدم غير ناقض على رأيهما، وإذا كان الأمر كذلك فالطهارة هاهنا غير متعلقة بموضع القطع، وإنما تتعلق بموضع ما ظهر من اليد فقد غسله فلا يتوجه عليه سوى ذلك، فإن أحدث بعد ما قطعت يده أو رجله فقد اتفق الفريقان على وجوب غسل موضع القطع، من جهة أن الطهارة قد تعلقت بموضع القطع لأجل الحدث، وإن وقع في بعض أعضاء الطهارة جرح فتجوف وصار له قعر بعد اندمال جرحه فلابد من غسله وجوباً؛ لأنه صار ظاهراً يمكن غسله لأنه صار في محل الفرض.

ويستحب للمتوضئ إذا كان في يده خاتم أن يحركه بأصبعه إذا كان يعلم بوصول الماء إليه ودخوله تحته، فإن كان الخاتم واسعاً فلا يحتاج إلى التحريك لما روى أبو رافع[1]، عن النبي ﷺ أنه كان إذا توضأ حرك خاتمه في أصبعه[2]، فإذا كان الخاتم منضغطاً في الأصبع بحيث لا يدخل الماء تحته وجب عليه إخراجه وغسل ما تحته؛ لأن ما تحته في محل الفرض فلابد من غسله.

الفرع السابع: وغسل البراجم واجب لكونه في محل الفرض فلابد من غسله[3]. والبُرجمة: بضم الباء واحدة البراجم وهي عبارة عن [مفاصل] أصابع الكف، وعلامتها أن الإنسان إذا قبض كفه شخصت.

فإن قال قائل: فكيف تقولون: إن غسل البراجم واجب وقد عدَّ رسول الله غسل البراجم والمضمضة والاستنشاق وانتقاص الماء من جملة المسنونات في حديث عائشة وهي عندكم واجبة كلها؟

قلنا: قد أوضحنا البرهان على وجوب هذه الأمور من قبل فلا مطمع في إعادته، وإنما

---

(١) أبو رافع القبطي، مولى رسول الله ﷺ، اختلف في اسمه، أسلم قبل بدر وشهد أحداً، وما بعدها، روى عن النبي ﷺ، وعن ابن مسعود، وعنه: أولاده، وأحفاده، أولاد علي بن أبي رافع، وعطاء، وسليمان بن يسار، وغيرهم، مات في المدينة بعد مقتل عثمان. ا.هـ (در السحابة ص٧٦٧).

(٢) رواه البيهقي في الكبرى ج١/٥٧، وابن ماجة (٤٤٩)، والدار قطني ج١/٨٣.

(٣) هكذا في الأصل، ربما باعتبار الضمير عائداً على (محل الفرض). والصواب: لكونها في محل الفرض فلابد من غسلها.

جاز إطلاق اسم السنة عليها على جهة الاستعارة والتَّجوز من جهة أن المسنون في لسان حملة الشريعة، ما واظب الرسول على فعله وتكرر من جهته تأديته، ولا شك أن الأمور الواجبة أحق الأفعال بالمواظبة والتكرير فلأجل هذا حسن تسمية الواجب بكونه مسنوناً، وأما الانتقاص بالماء فهو عبارة عن الاستنجاء بالماء وقد قررنا وجوبه من قبل، وإنما سمي الاستنجاء بالانتقاص لأمرين:

أما أولاً: فلأن المستنجي إذا استعمل الماء في غسل فرجيه فإنه ينقص لا محالة.

وأما ثانياً: فلأن الانتقاص هو انقطاع البول، فإذا استنجى بالماء انقطع البول فلأجل هذا سمي ما يقطع البول انتقاصاً.

مسألة: ثم يمسح رأسه لقوله تعالى: ﴿**وَامْسَحُواْ بِرُؤُوْسِكُمْ**﴾. ولما روى أمير المؤمنين وعثمان بن عفان من صفة وضوء الرسول ﷺ أنه مسح رأسه، ولقوله عليه السلام للأعرابي: ((توضَّ كما أمرك الله تعالى)) ثم قال: ((وامسح رأسك)) ولأنه لا خلاف بين الأمة في وجوب مسح الرأس.

التفريع على هذه القاعدة:

الفرع الأول: في بيان مقدار الواجب من مسح الرأس، وفيه مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: أن الواجب فيه التعميم مقبله ومدبره وجوانبه، وهذا هو رأي الهادي نص عليه في الجامعين، والقاسم في (النيروسي)، ومحكي عن المؤيد بالله، وهو رأي أكثر العترة، ومحكي عن مالك، والمزني؛ من أصحاب الشافعي، وأبي علي الجبائي، وإحدى الروايتين عن أحمد بن حنبل.

والحجة على ذلك: ما روي [عن] أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) في صفة تعليمه الناس لوضوء رسول الله ، فمسح رأسه مقبلاً ومدبراً.

الحجة الثانية: ما روى طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده قال: رأيت رسول الله

مسح مقدم رأسه حتى بلغ القذال من مقدم عنقه.

الحجة الثالثة: قياسية، وهو أنه عضو من أعضاء الطهارة فلا يكون فرضه مقدراً بالربع كسائر أعضاء الطهارة، أو نقول: عضو من أعضاء الطهارة فرضه المسح في إحدى الطهارتين فوجب فيه التعميم كالوجه واليدين في التيمم، فهذه الحجج كلها دالة على وجوب التعميم في وظيفة الرأس.

المذهب الثاني: أنه لا يجب مسح الجميع وإنما يجب منه قدر معلوم، وهذا فيه آراء أربعة:

أولها: أن الواجب هو مسح مقدم الرأس، وهذا هو رأي الإمامين زيد بن علي، والناصر، ومحكي عن الباقر، والصادق.

والحجة على ذلك: ما روى أنس بن مالك، قال: رأيت رسول الله أدخل يده تحت العمامة ومسح على مقدم رأسه، وفي حديث آخر على ناصيته[1]، فالآية وردت مطلقة، وهذا الحديث كالبيان له فوجب بظاهره مسح مقدم الرأس كما ذكرناه.

وثانيها: أن المقدم جزء من الرأس، وهذا هو المحكي عن أبي حنيفة، فإنه روي عنه ثلاث روايات:

الأولى منها: أن الواجب مسح ربعه.

الثانية: أن الواجب مسح الناصية.

الثالثة: أن الواجب مسح مقدار ثلاث أصابع بثلاث أصابع.

والحجة على ما قاله: ما روي عن النبي ﷺ أنه مسح مقدم رأسه، فظاهر الخبر دال على مسح جزء من الرأس، وهو وارد على جهة البيان لما في الآية، فَمَرَّة قدَّره بالربع؛ لأن مقدم الرأس ربع ومؤخره ربع وجانباه ربعان من عن يمين وشمال، فهذا وجه تقدير الربع،

---

(١) أخرجه أبو داود عن أنس قال: رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ، وعليه عمامة قطرية، فأدخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم رأسه، ولم ينقض العمامة.

ومرة قدر الناصية موافقة لظاهر الحديث فإن المقدم هو الناصية، ومرة قال: مقدار ثلاث أصابع؛ لأن ذلك هو المفهوم من إطلاق لفظ المقدم، فمن أجل ذلك اختلفت الروايات عنه عملاً منه على هذا التقدير والأخذ من ظاهر الخبر.

وثالثها: أن الواجب من مسح الرأس هو الثلثان منه، وهذا هو المحكي عن محمد بن مسلمة صاحب مالك، وإحدى الروايتين عن: أحمد بن حنبل، والرواية الثانية: [مسحه] كله كمذهبنا.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**وَامْسَحُواْ بِرُؤُوْسِكُمْ**﴾. وظاهر الآية دال على التعميم، فإذا مسح الأكثر من الرأس فإنه يكون قريباً من التعميم، ولن يكون ذلك إلا بتقدير الثلثين، فإذا ترك ثلثاً فما دون كان ذلك مجزياً له.

ورابعها: أن الواجب من الرأس مسح ثلاث شعرات، وهذا هو المحكي عن الشافعي في بعض أقواله، وحكي عن عبدالله بن عمر: أنه لو مسح شعرة أجزأه، وهذا هو المحكي عن أبي ثور أيضاً، وروى داود مثل ذلك.

والحجة على ذلك: هو قوله تعالى: ﴿**وَامْسَحُواْ بِرُؤُوْسِكُمْ**﴾. فظاهرالآية دال على إجزاء ما يقع عليه الاسم، ولا شك أن الاسم؛ أقل ما يقع على ما ذكرناه، وعن ابن الصباغ صاحب (الشامل)، أن ما هذا حاله ليس تقديراً من جهة الشافعي، وإنما هو عمل على أقل ما يطلق عليه الاسم، فهذا تقرير من قال من الفقهاء: بالتقدير في مسح الرأس.

المذهب الثالث: من قال إن الواجب من مسح الرأس ليس أمراً مقدراً وإنما يُكتفى عنه بأقل ما يقع عليه اسم المسح، وعلى هذا لو مسح بعض شعرات أجزأه.

والحجة على ذلك: هو أن الله تعالى أمر بالمسح في الآية و لم يقدره، وعدم تقديره فيه دلالة على أن الله ما أراد شيئاً مقدراً وإنما أراد ما يقع عليه الاسم؛ لأن المقصود هو خفة الوضوء في مسح الرأس، وما ذكرناه من أن الظاهر أَقَلُّ ما يقع عليه الاسم هو مطابق لهذه الوظيفة التي فرضها الله عز وجل في الآية، فهذا تقرير المذاهب كلها بحججها وأدلتها، والله أعلم بالصواب.

والمختار: ما عليه الأكثر من أئمة العترة وهو تعميم مسح الرأس.

والحجة: ما نقلناه عنهم ونزيد هاهنا حججاً قوية ستاً:

الحجة الأولى: قوله تعالى: ﴿**وَامْسَحُواْ بِرُؤُوْسِكُمْ**﴾. واعلم أن كل واحد من مخالفينا في هذه المسألة قد استدل بهذه الآية على ما يراه من مسح بعض الرأس لكن استدلالنا بها على التعميم في المسح أحق من أوجه ثلاثة:

أما أولاً: فلأن الباء موضوعة في الأصل للإلصاق في مثل قولك: أمسكت بالحبل أي الصقت يدي به حقيقة، ومجازاً في مثل قولك: اعتصمت بحبل الله وتمسكت بعروته، فالإلصاق هاهنا مجازي، وهي[1] وإن أفادت الاستعانة والمصاحبة والمقابلة لكن معناها الأصلي هو الإلصاق وإليه يرجع سائر المعاني، وإذا كان الأمر كما قلناه كانت فائدة الإلصاق في قوله تعالى:﴿**وَامْسَحُواْ بِرُؤُوْسِكُمْ**﴾. إلصاق المسح بكل جزء من الرأس، فهذه هي فائدة الإلصاق، وفي هذا حصول غرضنا من كونها دالة على تعميم المسح في الرأس خلافاً لما يزعمه مخالفونا من دلالتها على التبعيض.

وأما ثانياً: فلأن الشيخ أبا الفتح بن جني[2] قال: ومن زعم أن الباء للتبعيض فشيء لا

---

(١) يقصد: الباء.

(٢) أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، كان أبوه مولى، رومياً، يونانياً، وكان مملوكاً لسليمان بن فهد بن أحمد الأزدي، ومن ثم فهو أزدي بالولاء. ولد حوالي سنة ٣٢٠هـ بالموصل، وكان شديد الذكاء أكب على علوم اللغة العربية والفقه والحديث، وأخذ يدرس الطلاب بالموصل ويتعرض للأعراب الفصحاء، وحدث أن مر بحلقته أبو علي الفارسي إمام النحاة في عصره وعمر ابن جني لم يتجاوز الثامنة عشرة، ومن ثم لحق به ابن جني ولازمه أربعين سنة، وأتاحت له صحبته أن يستوعب آراءه في اللغة نحوها وصرفها، وأن يتعرف ببلاط سيف الدولة على المتنبي، وقامت بينهما صداقة رفيعة، فشرح ديوان المتنبي وفسر أشعاره حتى اشتهرت عن المتنبي مقولته: (ابن جني أدرى بشعري مني). وابن جني ممن أكثر في التصنيف حتى بلغت مصنفاته الخمسين، ومنها تسجيله لكلام أستاذه الفارسي مثل: (اللمع) و(ذي القد) و(تأييد تذكرة أبي علي). واشهر مصنفاته كتاب (الخصائص) في ثلاثة مجلدات مطبوعة. ومن أهم مصنفاته أيضاً كتاب (المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها). وقد نشر منه المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة الجزء الأول. وله كتاب (المنصف) شرح فيه كتاب (التصريف) للمازني، نشر بالقاهرة في ثلاثة أجزاء. وكان يأخذ بوجهة النظر الكوفية في كثير من المسائل. وظل يوالي التأليف والتصنيف حتى توفي سنة ٣٩٢هـ. وجني: معناه بالعربية فاضل وتترجم حين تكتب بالحروف اللاتينيه ممثلة للفظ اليوناني gennaius ، ومعناه: كريم، أو نبيل، أو عبقري، وجني بكسر الجيم وكسر النون مشددة وسكون الياء فلا تشدد كياء النسب إذ ليست بها. (المدارس النحوية الخصائص).

يعرفه أهل اللغة ولا ورد في شيء من كلام العرب منظومه ولا منثوره، وفي هذا دلالة على ضعف هذه المقالة أعني دلالتها على البعضية.

وأما ثالثاً: فلأنا نقول: الفعل في حالة إذا كان متعدياً بنفسه ثم عدي بالباء، فلا وجه لتعديته بالباء إلا من جهة الإشعار بالتعميم؛ لأنه إذا كان معدى بنفسه كان محتملاً للتعميم وغيره في مثل قولك: مسحت رأسي، فهو محتمل لأن يفيد الشمول في مسح الرأس، ويحتمل أن يكون مفيداً للتخصيص ببعضه، أما إذا كان معدى بالباء وكان في الأصل معدى بنفسه فالباء لم تأت إلا دالة على التعميم لا محالة، لأنها دالة على الإلصاق ومشعرة به فكأنها لإلصاق المسح بكل جزء من أجزاء الرأس وهذا هو مطلوبنا، ويؤيد ما ذكرنا قوله تعالى:﴿**وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**﴾[البقرة:١٩٥]. وقوله تعالى:﴿**وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً**﴾[آل عمران:١٠٣]. وقوله تعالى:﴿**بِأَيِّكُمُ الْمَفْتُونُ**﴾[القلم:٦]. فهي في جميع مواردها في كتاب الله لا تفيد التبعيض بحال فكيف يقال بأنها هاهنا دالة عليه مع أنها غير مستعملة فيه؟ فحصل من مجموع كلامنا هاهنا أنه لا دلالة لمخالفينا في الآية على مسح بعض الرأس وأنَّا أحق بالاستدلال بها على رأينا في تعميم مسح الرأس بالماء. والعجب من نظار الفقهاء من أصحاب الشافعي كابن الصباغ صاحب (الشامل)، وأبي إسحاق صاحب (المهذب)، والعمراني صاحب (البيان) وغيرهم من محصلي مذهبه، كيف جعلوا الآية عمدة لهم في التبعيض مع أنها غير موضوعة لإفادته ولا دالة عليه بحال، ومن أجل ذلك كان أئمة الأدب من أهل اللغة والنحاة ما ذكروا دلالتها على التبعيض ولا عدوه من جملة معانيها كالاستعانة والمصاحبة والمقابلة وغيرها، وما ذاك إلا لأنها لا تفيده بحال.

الحجة الثانية: أن مخالفينا في هذه المسألة وإن كان قد رووا الأحاديث في مسحه على الناصية ومقدم رأسه، لكن الحديث الذي رويناه في التعميم رواه أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) في تعليمه لوضوء رسول الله ، ولا شك أن خبره راجح على خبر غيره لأوجه:

أما أولاً: فإنه لا خلاف بين أهل القبلة في أن أحداً من الأمة لم يذهب إلى عصمة أحد

من الصحابة بخلاف أمير المؤمنين فإن من الزيدية والإمامية من يذهب إلى[1] عصمتـــــه، ولا شك أن رواية المعصوم الذي لا يجوز عليه الخطأ أرجح من رواية غير المعصوم لا محالة.

وأما ثانياً: فلأن الله تعالى قد خصه بالخصال الشريفة في الدين مـــن العلـــم، والـــورع، والزهد، والتفقه، والعلم بالرواية، ما لم يخص به أحداً من سائر الصحابة، ومن هذه حاله فلا إشكال في أن روايته راجحة على غيره.

وأما ثالثاً: فإنه لا منقبة لأحد من الصحابة بنص الرسول ﷺ إلا وهي فيه علـــى أتمّ شيء وأكمله، فمن أجل ذلك كان ما يرويه في غاية القوة والوثاقة والرجحان على غـــيره، فمن أجل هذه الأوجه وغيرها اعتمدنا روايته في تعميم مسح الرأس وجعلناها أصلاً في تقرير ما ذهبنا إليه.

الحجة الثالثة: ما روي عن النبي ﷺ أنه توضأ مرة مرة ومسح على رأســـه مقدمـــه ومؤخره ثم قال بعد ذلك: ((هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة من دونه)).

ووجه الدلالة من هذا الخبر: هو أنه قال عقيب مسح رأسه وتوضيه مرة مرة: ((هـــذا وضوء لا يقبل الله الصلاة من دونه)). وهذه أمارة كون الشيء واجباً؛ لأنه لو لم يكن واجباً كانت الصلاة مجزية من دونه كسائر الســـنن الـــتي تختـــص الوضـــوء كمـــا ســـنقررها بمعونة الله تعالى.

الحجة الرابعة: ما روي عن عبدالله بن زيد أنه قيل له: هل تستطيع أن ترينـــا وضـــوء رسول الله ؟ فقال: نعم، فدعا بوضوء فأفرغ الماء على يديه، ثم ساق صفة وضوء رسول الله ثم كان بعد ذلك [أن] مسح رأسه بيديه فأقبل بهما وأدبر، بِدْءاً بمقدم رأسه ثم ذهب بهما إلى قفاه ثم ردهما حتى رجع إلى المكان الذي بدأ منه، ثم غسل رجليه[2]، فظاهر هذا الخبر دال على تعميم مسح الرأس كما قلناه.

---

(١) أي: إلى القول بعصمته.

(٢) أخرجه البخاري ومسلم، عن عبدالله بن زيد بن عاصم الأنصاري.

الحجة الخامسة: ما روت الرُّبَيِّعُ بنت معوذ بن عفراء[1] قالت: كان رسول الله يأتينا فقال يوماً: ((اسكبي وضوءاً)). فذكرت وضوء رسول الله بصفته ثم قالت: ومسح رأسه يبدأ بمؤخر رأسه ثم بمقدمه ثم بأذنيه بطونهما وظهورهما[2].

الحجة السادسة: ما روى المغيرة بن فروة[3] عن الرسول ﷺ، أنه توضأ فلما بلغ رأسه غرف غرفة من ماء فتلقاها بشماله حتى وضعها على وسط رأسه، ثم مسح من مقدمه إلى مؤخره ومن مؤخره إلى مقدمه، فهذه الحجج كلها دالة على ما ذهبنا إليه من تعميم مسح الرأس. ثم نقول: الأحاديث الواردة في صفة وضوء رسول الله ، هي إما مطلقة في مسح الرأس وإما دالة على التعميم فيجب حمل مطلقها على مقيدها؛ لأن التقييد صفة زائدة على الإطلاق، وهي مقبولة من جهة العدل[4]، فلا جرم وجب التعويل عليها.

الانتصار: يكون على من خالفنا في التعميم. إما بإيجاب جزء من الرأس مقدر أو غير ذلك، فهذان تقريران:

التقرير الأول: في بيان الانتصار على من قال: بجزء مقدرٍ من الرأس، فأما ما يحكى عن الإمامين زيد بن علي، والناصر من إيجاب مسح مقدم الرأس أو الناصية اعتماداً على حديث أنس، حيث روى أنه مسح على مقدم رأسه أو ناصيته، فنقول[5]: عن هذا أجوبة خمسة:

أما أولاً: فلأنه ليس في الخبر إلا ذكر الناصية، وليس تخصيصها بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداها، إذ لا منافاة بين مسح الناصية وغيرها، فيجوز أن يكون قد مسح الرأس

---

(١) الرُّبَيِّعْ بنت معوذ بن عفراء، وعفراء أم معوذ وأبوه الحارث بن رفاعة بن الحارث بن سواد بن مالك بن غُنم بن مالك بن النجار، الأنصارية، صاحبت رسول الله ﷺ وروت عنه. وعنها: ابنتها عائشة بنت أنس بن مالك، وخالد بن ذكوان وأبو سلمة ونافع وغيرهم. قال ابن أبي خيثمة عن أبيه: كانت من المبايعات تحت الشجرة. (تهذيب التهذيب ج١٢/٤٤٧).

(٢) أخرجه أبو داود.

(٣) أبو الأزهر المغيرة بن فروة الثقفي الدمشقي، وقيل: إن أبا الأزهر الشامي شخص آخر اسمه فروة بن المغيرة كما روي عن ابن معين. ا.هـ. ذكره ابن حبان في الثقات. له في السنن حديثه عن معاوية في الوضوء ثلاثاً ثلاثاً ولم يسم. (تهذيب التهذيب ج١٠/٢٣٩).

(٤) في نسخة (ق): من جهة العقل.

(٥) في الأصل: قلنا: إلا أن الجملة تأتي في موضع (الجواب، أو الخبر)، عن: (فأما ما يحكى..).

كله خلا أن الراوي لم يشاهد إلا مسح الناصية فنقله كما رآه.

وأما ثانياً: فلأنه يجوز أن يكون مسحه على ناصيته تسوية للناصية عن الانقشاع، وتسوية للمفرق عن أن يكون مغطياً على العينين، ولم يقصد به وضوءاً ولا تعليم وضوء.

وأما ثالثاً: فلأنه يجوز أن يكون مسحه على الناصية إنما كان لعذر يمنع من مسح جميع الرأس وكلامنا إنما هو في حالة الرفاهية وزوال الأعذار.

وأما رابعاً: فلأن الناصية قد يعبر بها عن أعلى الشيء وخياره، ولهذا يقال: ناصية الجبل أي أعلاه، فعلى هذا يكون المعنى في قوله: مسح على ناصيته، أي على أعلاه وهو الرأس، فلا يكون فيه حجة على انفراد الناصية بالمسح.

وأما خامساً: فلأن أخبارنا دالة على الزيادة وخبركم غير دال عليها، فلهذا كانت أحق بالقبول لما ذكرناه.

وأما ما روي عن أبي حنيفة: من إيجاب جزء من الرأس على اختلاف الرواية عنه اعتماداً منه على ما روي عن النبي ﷺ أنه مسح على مقدم رأسه، ثم قدره تارة بالربع وتارة بالناصية ومرة بثلاث أصابع، ففيه أجوبة:

أما أولاً: فلأن الأحاديث على كثرتها وسعتها في مسح الرأس، لم تدل على تقدير بالربع ولا بالأصابع الثلاث، فما ذكرتموه تحكم لا مستند له وشيء لا دليل عليه.

وأما ثانياً: فلأن الباب باب العبادات والطهارات، تنسد عنها طرق القياس، فلا وجه لاستعمال الرأي فيها مع انسداده، ولا شك أنكم قد استعملتم الرأي في تقدير الربع وثلاث أصابع، فلا وجه له.

وأما ثالثاً: فلأن في هذه الروايات تدافعاً، فإن مقدم الرأس يمنع من تقديره بالربع؛ لأن المقدم هو الناصية، والربع عام في جميع الرأس فيكون فيه تدافع.

وأما رابعاً: فلأن التقدير بالربع يمنع من تقديره بأصابع ثلاث؛ لأن الربع أكثر من

الأصابع الثلاث، فإذاً لا وجه لما ذكروه من هذه التقديرات التي لا دلالة عليها، فحصل من مجموع ما ذكرناه: أن الذي وقع في الأحاديث إنما هو ذكر المقدم لا غير، فأما ما عداه من تقدير الربع وثلاث أصابع فإنما هو تعويل على الرأي فلا يكون مقبولاً؛ لأن الباب باب العبادة.

وأما ما يحكى عن محمد بن مسلمة: من أن مسح ثلثي الرأس يكون مجزياً اعتماداً على ظاهر الآية بكونها دالة على مسح أكثر الرأس فإذا ترك ثلثاً كان مجزياً له، فعنه جوابان:

أما أولاً: فلأن إيجابكم المسح لثلثي الرأس تَحَكُّمٌ لا مستند له وقول لا دليل عليه، فإنه ليس في الأحاديث ذكر إيجاب الثلثين ولا رواه أحد عن الرسول ﷺ.

وأما ثانياً: فلأن إيجابكم لهذا القدر من الرأس، إما أن يكون لأنه الأكثر والآية دالة على الأكثر فهو فاسد، فإن الآية إنما دلت على التعميم من غير تقدير بالثلث ولا بالثلثين، وإن كان ذلك لدلالة دلت عليه فالواجب ذكرها لننظر فيها هل تكون دالة أو غير دالة فلابد من ذكرها لنعلم حالها. وأما ما يحكى عن الشافعي من إيجاب ثلاث شعرات أو شعرة واحدة اعتماداً منه على أقل ما يطلق عليه اسم المسح المأخوذ من ظاهر الآية، فعنه جوابان:

أما أولاً: فلأن ما ذكرتموه بناء على أن الباء موضوعة للتبعيض وقد ذكرنا من قبل أنها غير دالة عليه، ولا مشعرة به في كلام العرب، فكيف ندعي عليهم خلاف لغتهم؟

وأما ثانياً: فلأنها لوكانت دالة على البعضية كما زعمتم لوجب إذا قال الواحد منا: مسحت برأس اليتيم كله، ومسحت بالحائط كله، أن يعد تناقضاً وهذا لا قائل به، أو لو قال: مسحت ببعض رأس اليتيم أن يكون تكراراً لكلامه، والمعلوم خلاف ذلك من الأدباء من أهل اللغة والإعراب، فبطل ما قالوه من دلالتها على التبعيض. فهذا هو الكلام على من زعم أن الواجب مسح قدر من الرأس معلوم قد أبطلناه على اختلاف القائلين به.

التقرير الثاني: في بيان الانتصار على من قال بجزء غير مقدر، وهو المشهور من قولي الشافعي، اعتماداً منه على ظاهر الآية، فإن الله تعالى أوجب مسح الرأس و لم يشر إلى جزء

مقدر فيجب الاكتفاء فيه بأقل ما قيل، كما لو مسح بعض شعره، فعنه جوابان:

أما أولاً: فلأنا قد قررنا دلالة الآية على التعميم، وأن دلالتها عليه أظهر من دلالتها على أقل ما يطلق عليه اسم المسح، فلا وجه لتكريره.

وأما ثانياً: فلأنا نقول: إيجابكم لبعض الشعرة ليس يخلو حاله إما أن يكون مأخوذاً من ظاهر الآية، أو من دلالة منفصلة عن الآية، فإن [كان] الأول فهو فاسد، فإنه ليس في ظاهرها ما يدل على شعرة، ولا على بعض شعرة فإن زعموا أنهم لم يأخذوه من ظاهر الآية وإنما اكتفوا بأقل ما يطلق.

قلنا: فلم نعلم من صاحب الشريعة (صلوات الله عليه) أنه اكتفى بأقل ما يطلق، وهو المعلم للأحكام والذي يؤخذ منه الشرع، بل تارة عمم جميع رأسه، وتارة مسح مقدم رأسه، ومرة مسح على الناصية، فكيف يصح ما قلتموه من اكتفائه بأقل ما يطلق عليه اسم المسح؟

وإن قالوا: أخذنا ذلك من دلالة منفصلة.

قلنا: فاذكروا هذه الدلالة حتى ننظر فيها.

فقد وضح لك بما ذكرناه من تلك الأدلة أن وظيفة الرأس هي استيعابه بالمسح خلافاً لما زعمه أكثر الفقهاء من أن الواجب منه جزء مقدر، ثم إن لهم [أقوالاً] أخر غير هذه نجيب عنها بمعونة الله تعالى.

قالت الحنفية: طهارة في عضو فلم يجز منها ما يقع عليه الاسم، كالغسل في سائر الأعضاء وكالمسح في التيمم.

قلنا: هذا غير لازم لنا؛ لأنا قد قررنا أن مذهبنا فيه التعميم فهذا القياس لا يتوجه علينا؛ لأن غرضكم منه إثبات جزء مقدَّر ونحن لا نقول به كالربع والثلاث الأصابع ومقدم الناصية، وإنما يلزم إخوانكم الشافعية حيث قالوا: بأن المفروض هو الاكتفاء بأقل ما يطلق عليه الاسم. وقد أجابوا عنه بأمرين:

أما أولاً: فلأنه لو كان كالأصل الذي قاسوا عليه من الغسل والتيمم لوجب استيعاب

محل الفرض فيه وأنتم لا تقولون به فبطل هذا القياس.

وأما ثانياً: فبأن قلبوا هذا القياس عليكم قائلين: طهارة في عضو فلا تكون مقدرة بالربع كالغسل في الأعضاء والمسح في التيمم.

قالوا: قربة تتعلق بالرأس فلم يكن ما يقع عليه الاسم مجزياً فيها كالحلق[1].

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن هذا يبطل بكشف الرأس في حال الإحرام فإنه قُربة تتعلق بالرأس ومع ذلك فإنه يجب استيعابه.

وأما ثانياً: فلأن الحلق في حق المحرم محظور فلأجل ذلك كان الحكم متعلقاً بقليله وكثيره بخلاف ما نحن فيه من مسح الرأس فإنه عبادة تعلقت به، فلهذا وجب فيه الاستيعاب، دليله الكشف في حال الإحرام فإنه لما كان محظوراً تعلق بقليله وكثيره.

قالوا: ما يقع عليه الاسم يدخل في الربع من جهة التبع فلم يكن فرضاً في غيره كموضع الإسباغ في العضد.

قلنا: هذا غير لازم لنا؛ لأننا نقول بوجوب مسحه كله، فإنما يلزم إخوانكم الشافعية، وقد أجابوا بأن دية اليد تدخل في النفس على جهة التبع ومع ذلك فإنها أصل بنفسها، والسجدة الواحدة تدخل في الصلاة على جهة التبع، ثم إنها منفردة بنفسها، فحصل من هذا أن وجوبه ليس على جهة التبع وأنه يكتفى فيه بأقل ما يطلق عليه الاسم على هذا القول.

قالت الشافعية: مسح المتوضئ من الرأس ما يقع عليه اسم المسح فلا تلزمه الزيادة كما لو مسح مقدار الربع.

قلنا: هذا غير لازم لنا، لأن مذهبنا وجوب التعميم فيه فلا يكتفى بأقل ما يطلق عليه الاسم كما هو رأيكم، ولا يكتفى فيه بالربع كما هو رأي إخوانكم الحنفية، وقد أجابوا

(١) حلق الرأس، وفي الأصل: كالحلاق.

على ذلك: بما قد روي أنه ﷺ مسح على مقدم رأسه وعلى الناصية وذلك يمكن تقديره بالربع، فلهذا أوجبنا قدر الربع من غير زيادة و لم نكتف بأقل ما يطلق عليه الاسم؛ إذ لا دلالة عليه من جهة الآية ولا من جهة غيرها.

قالوا: هذا الذي ذكرتموه في الرأس تقدير، والتقديرات عندكم لا يمكن 'ثباتها إلا بتوقيف من جهة الله تعالى، أومن جهة رسوله أواتفاق من جهة الأمة، و لم تعتمدوا فيما ذكرتموه في هذه التقديرات على شيء من ذلك.

قلنا: هذا غير لازم لنا، لأنا لا نقول بتقدير الربع وإنما رأينا الاستيعاب كما مر بيانه، وإنما يلزم إخوانكم الحنفية وهم قد أجابوا عن ذلك بأن التقدير بالربع إنما كان من جهة الرسول ﷺ حيث مسح على الناصية و على مقدم الرأس، فقدرنا ذلك بالربع بالرأي والمقاييس على ما يغلب به الظن وينقدح فيه الرأي كسائر المجتهدات في المقادير.

قالوا: تقديره بالربع ليس أحق بالتقدير بالخُمُس والسُّدُس، فإذا كان لا مخصص هناك لمقدار دون مقدار وجب إبطال الجميع وهو مطلوبنا.

قلنا: وهذا أيضاً غير لازم لنا كما مر بيانه؛ لأنا لا نقول بشيء من هذه التقديرات وإنما يلزم إخوانكم من الحنفية، وهم قد أجابوا عن ذلك: بأن تقدير الربع إنما كان بطريق شرعي وهو القياس دون غيره من سائر المقادير فلهذا قدرناه به، فهذا ما أردنا ذكره من وجوب ما يمسح من الرأس، والله الموفق للصواب.

الفرع الثاني: وإذا تقرر وجوب التعميم في مسح الرأس كما أشرنا إليه، فاعلم أن الرأس عبارة عن منابت الشعور المعتادة كالهامة والمقدم والقذال، والنزعتان منه لأنهما في سمت الناصية، والصدغان من الرأس؛ لأنهما في منابت شعره.

والمستحب أن يأخذ الماء بكفيه ثم يرسله ثم يلصق إحدى المسبحتين بالمسبحة الأخرى، ثم يضعهما على مقدم رأسه ويضع إبهاميه على صدغيه، ثم يذهب بهما إلى قفاه، ثم يردهما إلى المكان الذي بدأ منه، لما روى عبدالله بن زيد في وصف وضوء رسول الله ، أنه

مسح رأسه بيديه فأقبل بهما وأدبر بدءاً بمقدم رأسه ثم ذهب بهما إلى قفاه، ولأن منابت الشعور مختلفة ففي ذهابه يستقبل الشعر الذي يلي مقدم رأسه فيقع المسح على باطن الشعر دون ظاهره، وعلى ظاهر مؤخره، وإذا رد يديه يقع المسح على باطن مؤخر رأسه وظاهر مقدمه فيكون محيطاً بالرأس عند مسحه، فإن كان عليه شعر فمسح الشعر أجزأه، وإن لم يكن هناك شعر فمسح البشر أجزأه المسح على البشرة؛ لأن الجميع يسمى رأساً، فإن وضع أصبعه على رأسه أو كفه و لم يمرها على رأسه أو قَطَّرَ على رأسه ماءً لم يجزه؛ لأن ذلك لا يسمى مسحاً، ولا هو شامل لجميع الرأس، فلهذا بطل إجزاؤه، وإن كان محلوقاً أو أصلع فمسح على البشرة أجزأه؛ لأنه مسح على ما يقع عليه اسم الرأس، وإن كانت له ذؤابة قد نزلت عن حد الرأس فمسح على ما نزل منها عن حد الرأس لم يجزه؛ لأنه لا يقع عليه اسم الرأس، وإن رد الشعر النازل عن حد الرأس إلى وسط الهامة ثم مسح عليه لم يكن مجزياً له؛ لأنه صار بالرد كالعمامة، وإن كان له شعر مسترسل عن منبته و لم ينزل عن حد الرأس فمسح على رأسه أجزأه ذلك عندنا وهو القوي من قولي الشافعي، من جهة أن اسم الرأس متناول له، ومن أصحاب الشافعي من قال: إنه لا يجزيه لأنه مسح على شعر في غير منبته، فهو كما لو مسح على طرف الذؤابة، والصحيح هو الأول لما ذكرناه.

الفرع الثالث: وإن غسل رأسه مكان مسحه فهل يكون مجزياً له أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه لا يجزيه، وهذا هو اختيار السيد أبي طالب، وهو رأي القفال من أصحاب الشافعي.

والحجة على ذلك: هو أنه عدول عن المشروع في وظيفة الرأس فلم يكن مجزياً في حقه كما لو مسح على وجهه ويديه.

وثانيهما: أنه يكون مجزياً له، وهذا هو رأي العمراني من أصحاب الشافعي، واختيار الشيخ أبي حامد الغزالي، وهو قول الإمام الناصر للحق عليه السلام وهو المختار لأمرين:

أما أولاً: فلأن الغسل فيه المسح وزيادة، كل من غسل فقد أتى بحقيقة المسح وزاد عليه، فلا يكون بالغسل خارجاً عن الأمر المشروع في حق الرأس.

وأما ثانياً: فلأن الله تعالى بلطف حكمته وسعة رحمته جعل الوظيفة في حق الرأس المسح، لما كان في أغلب الحالات مستوراً بالعمامة فلا يلحقه من الغبار والتصرفات في المهن ما يلحق سائر الأعضاء، وجعل الغسل هو المشروع فيما عداه لما كان يلحقها من الأدران بالتصرفات كثيراً، فالمتوضئ إذا زاد على الوظيفة لم يكن خارجاً بذلك عن حد ما شرع فيه لما ذكرناه.

ومن توضأ ثم حلق رأسه أوحلقت لحيته فهل تبطل طهارته أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أن طهارته تبطل ولا يجوز له الصلاة إلا بإعادة وظيفة ذلك العضو إما غسلاً كاللحية أو مسحاً كالرأس، وهذا هو المحكي عن ابن جرير[1]، وابن خيران من أصحاب الشافعي.

والحجة على ذلك: هو أن غسل شعر اللحية ومسح شعر الرأس إنما وجب غسل هذا ومسح ذاك عوضاً عن البشرة، فإذا أزيلا فالواجب بحكم الشرع إعادة الوظيفة في الغسل والمسح فإذا لم يعد ما ذكرناه من الوظيفة كانت الطهارة مخرومة، فلهذا قلنا ببطلان الطهارة.

و[**ثانيهما**] ذهب أئمة العترة، والفقهاء: أبو حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه، وغيرهم من علماء الأمة: إلى أن الطهارة لا تبطل بما ذكرناه من إزالة الشعر.

والحجة على ذلك: هو أن الطهارة قد كملت بالمسح والغسل فإذا كملت لم تبطل بإزالة الشعر، ولأن الطهارة إنما تبطل بعد انعقادها بشيء من النواقض، وحلق الشعر لا يكون ناقضاً.

فإذا تقرر أنه ليس مبطلاً للطهارة فهل تعاد الوظيفة أم لا؟ فيه وجهان:

---

(١) أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبري، البغدادي، العلامة، المحقق، المفسر. قال الجراني: أجمعوا أن تفسيره أحسن التفاسير، وله في خبر الغدير مؤلف مشهور، وهو من مشائخ الحديث الذي يرجع إليهم في تصحيحه، وله التاريخ المشهور (الأمم والملوك)، توفي في شوال سنة ٣١٠هـ، عن ٨٦ سنة، (طبقات الشافعية، تهذيب التهذيب، مقدمة الأزهار).

أحدهما: أن إعادة الماء فيما يغسل أو يمسح ليس مشروعاً، وهذا هو رأي أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه.

والحجة على ذلك: هو أنه لم ترد بذلك دلالة من كتاب ولا سنة، فلو كان ذلك مشروعاً لنقل، فلما لم ينقل دل على كونه غير مشروع.

وثانيهما: أنه مشروع وهذا هو الذي عليه علماء العترة.

والحجة على ذلك: هو أنه إذا أزال الشعر فقد بطلت تلك الوظيفة التي كانت مستحقاً لها فلو لم تعد تلك الوظيفة لخلا العضو عما يستحقه من الطهارة من مسح أو غسل، وإذا قلنا بكونه مشروعاً فهل يكون واجباً أو مستحباً؟ فيه مذهبان:

أحدهما: أنه يكون على الوجوب وهذا هو الذي ذكره الإمام أبو طالب لمذهب الهادي.

والحجة على ذلك: هو أن غسل اللحية هو الواجب ومسح الرأس كذلك، ولا شك أن الشعر قائم مقام البشر وخلف عنه فإذا أزيل الشعر بوجه ما كان عليه واجباً من تلك الوظيفة وإلا خلا العضو عما كان يستحقه من التطهير.

وثانيهما: أنه يكون مستحباً وهذا هو رأي الإمامين زيد بن علي والمؤيد بالله.

والحجة على ذلك: هو أن الوضوء قد صار منعقداً، وعروض ما عرض لا يبطل حكم الطهارة المنعقدة، فإذا كان ليس مؤثراً في بطلانها كانت باقية على الانعقاد، فإذا ظهر كونه غير واجب كان مستحبا تأكيداً للتطهير.

قال أبو خالد[1]: سألت زيد بن علي عمن قلم أظفاره بعد الوضوء، فقال: يمر الماء على

---

(١) هو الشيخ، الحافظ، المحدث، أبو خالد عمرو بن خالد الواسطي، الهاشمي بالولاء، الكوفي. كان أصله بالكوفة، ثم انتقل إلى واسط، روى المجموعين الحديثي والفقهي عن الإمام زيد بن علي، وكذا تفسير الغريب للإمام زيد، وكتاب الحقوق له عليه السلام، توفي في عشر الخمسين والمائة. أجمع أهل البيت على عدالته، وطعن البعض من غيرهم في عدالته. وفي ترجمته بمقدمة الروض النضير، قال ابن مرغم في شرحه على (البحر): أبو خالد، أهل الحديث يضعفون روايته وأهل البيت يصححونها، وذلك لأن أهل الحديث جرحوه بحب آل محمد. وقال ابن مظفر في (الترجمان): فمن رام جرحه (يعني أبا خالد) فقد كذب وافترى وظلم واعتدى. تراجع ترجمته في مقدمة الروض النضير ج١/٦٦.

أظفاره. فظاهر هذا هو الاستحباب كما ذكرناه.

والمختار: ما عول عليه الإمامان زيد بن علي والمؤيد بالله من القول باستحبابه وعليه دل كلام الإمام القاسم بن إبراهيم، ويدل على ذلك هو أن موضع الحلق والتقصير صار خالياً عما يتوجه له من الوظيفة فلأجل ذلك استحب مسحه لئلا يخلو عما كان له من التطهير.

الانتصار: يكون بإبطال ما عداه، فمن زعم أنه غير مشروع كما يحكى عن أكثر الفقهاء فهو فاسد؛ لأن المقصود بما نريده من كونه مشروعاً من أن الوظيفة في حقه قد زالت بتنحية الشعر فلهذا استحب إمرار الماء عليه إكمالاً للطهارة ورغبة في إتمامها.

وأما من قال: إنه واجب محتجاً بأن المسح على الشعر إنما وجب من أجل كونه بدلاً عمَّا [كان] تحته فلما زال توجه الأمر بالوجوب في تأدية الوظيفة، فهو غير لازم، لأنا نقول: إن العبادة قد انعقدت لا محالة ولهذا جاز تأدية الصلاة بها، فإزالة الشعر لا تبطل الطهارة ولا تنقضها كما مر بيانه. وأما من زعم بطلان الطهارة فقد أبعد، فإن الشرع لم يدل على أن إزالة الشعر من جملة النواقض، فلأجل هذا قضينا بصحة الطهارة وصحة الصلاة بها لانعقادها من أول الأمر، والله أعلم.

الفرع الرابع: فإن كان على رأسه عمامة، فالواجب عليه تنحية العمامة ومسح رأسه كله، عند أئمة العترة لما روى أمير المؤمنين كرم الله وجهه، وعثمان بن عفان رضي الله عنه في صفة وضوئه ﷺ أنه مسح رأسه، فإن اقتصر على مسح العمامة لم يجزه عند أئمة العترة، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي، ومالك.

والحجة على ذلك: قوله تعالى:﴿**وَامْسَحُواْ بِرُؤُوْسِكُمْ**﴾.والعمامة لا يقع عليها اسم الرأس، ولأنه عضو لا تلحق المشقة في إيصال الماء إليه فلم يجز المسح على حائل منفصل عنه كالوجه واليدين.

فقولنا: لا تلحق المشقة في إيصال الماء إليه، نحترز به عن الجبائر فإن حلها مما يلحق المشقة به.

وقولنا: حائل منفصل، نحترز به عن مسح الشعر النابت على الرأس. وحكي عن الأوزاعي، والثوري، وأحمد، وداود: جواز المسح على العمامة والاقتصار عليه، خلا أن أحمد والأوزاعي قالا: إنما يجوز ذلك على شرط، ثم اختلفا في الشرط، فقال الأوزاعي: الشرط أن يكون قد لبسها على طهارة كالخف. وقال أحمد: الشرط في ذلك أن يكون قد اختطم باللثام بأن وضعه على عذاريه وتحت حنكه.

والحجة على ذلك: ما روي عن النبي ﷺ، أنه أمر بالمسح على المشاوذ والتساخين، والمشاوذ: بالشين بثلاث من أعلاها وذال بنقطة من أعلاها: هي العمائم. والتساخين: بالتاء بنقطتين من أعلاها وسين مهملة وخاء منقوطة هي: الخفاف. وهو فارسي مُعَرَّب.

والمختار: ما عول عليه أئمة العترة ومن تابعهم من علماء الأمة، ودليلنا ما ذكرناه، ولأن العمامة لباس الرأس فلو جاز المسح عليها لجاز المسح على الكمين لما كانا لباساً لليدين، فلما لم يجز ذلك دل على بطلان ما زعموه.

الانتصار: يكون بإبطال ما أوردوه حجة لهم.

قالوا: مسح رسول الله على المشاوذ، وهي: العمائم جمع مشوذة.

قلنا: إن ما فعله رسول الله محمول على أنه مسح على العمامة مع مسحه على الرأس، وإنما تأولناه على هذا التأويل جمعاً بين ما ذكروه وما أوردناه من الأخبار الدالة على مسحه على رأسه وظاهر الآية. وحكي عن الشافعي: أنه إذا كان على رأسه عمامة و لم يُرِدْ نزعها فإنه يمسح على ناصيته وعلى العمامة. وهذا الخبر فيه حجة على من جَوَّزَ الاقتصار على العمامة، في المسح فإنه مانع من ذلك، وهو ما رواه المغيرة بن شعبة عن النبي ﷺ، أنه مسح على عمامته وناصيته، وفيه حجة للشافعي على جواز الاقتصار على بعضه، وقد قررناه من قبل وذكرنا تأويله فأغنى عن الإعادة.

ويستحب أن يدخل بعض أصابعه في صماخ أذنيه لما روى هشام[1] عن النبي ﷺ أنه مسح رأسه فوضع كفيه على مقدم رأسه فأَمَرَّهما حتى بلغ القذال ثم ردهما إلى المكان الذي بدأ منه ثم أدخل أصابعه في صماخي أذنيه.

الفرع الخامس: في التكرار في مسح الرأس، وفيه مذاهب ثلاثة:

الأول: أن السنة أن يمسحه ثلاثاً، وهذا هو رأي أئمة العترة ومحكي عن الشافعي وهو قول عطاء.

والحجة على ذلك: ما روى أُبَيٌّ بن كعب أن الرسول ﷺ توضأ مرة مرة، وقال: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة من دونه» ثم توضأ مرتين مرتين وقال: «من توضأ مرتين أعطاه الله أجره مرتين». ثم توضأ ثلاثاً ثلاثاً وقال: «هذا وضوئي ووضوء الأنبياء من قبلي ووضوء خليلي إبراهيم». ولم يفصل بين الرأس وغيره.

والحجة الثانية: قياسية، وهو أنه أحد أعضاء الطهارة فيس فيه التكرار كسائر الأعضاء.

المذهب الثاني: أن السنة فيه مرة واحدة، وهذا هو رأي المؤيد بالله، ومحكي عن أبي حنيفة، وبه قال الحسن، ومجاهد، ومالك، وسفيان الثوري، وأحمد، وأبو ثور، ومروي عن الشيخ أبي نصر[2] من أصحاب الشافعي.

والحجة على ذلك: ما روي عن أمير المؤمنين وعثمان بن عفان في صفة وضوء رسول الله ، فغسلا ثلاثاً ثلاثاً ثم مسحا الرأس مرة واحدة، فدل ذلك على أن المسنون فيه عدم التكرار كما قلنا.

المذهب الثالث: أن المسنون فيه مرتان، وهذا هو المحكي عن ابن سيرين والإمامية.

والحجة على ذلك: ما روي عن النبي ﷺ أنه توضأ مرتين وقال: «هذا وضوئي

---

(١) لعله هشام بن عروة بن الزبير بن العوام، أبو المنذر المتوفى سنة ١٤٦هـ، ثقة، حافظ، سمع ابن عمر وابن الزبير، وهو موصوف بالورع، والزهد، توفي عن ٨٧ سنة. (راجع التاريخ الكبير، والتقريب، والجرح والتعديل).

(٢) هو أبو نصر بن الصباغ وقد تقدمت ترجمته.

ووضوء الأنبياء قبلي ووضوء خليلي إبراهيم)). وهذا يدل على أن المسنون فيه مرتان، مـــرة فرضاً، ومرة سنة، كما في سائر أعضاء الطهارة.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة ومن تابعهم من فقهاء الأمة، وهـــو أن الســـنة في مسحه تكريره ثلاثاً.

والحجة على ذلك: ما قالوه، ونزيد هاهنا حجتين:

الحجة الأولى: ما رواه أبو رافع وعبدالله بن أبي أوفى[1] عن الرسول ﷺ أنه مســـح رأسه ثلاثاً.

الحجة الثانية: ما روى ابن عباس رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه مسح رأسه ثلاثـــاً، فهذه الأحاديث كلها دالة على أن المسنون في مسحه التكرار كما أوضحناه؛ ولأن الثلاث أحد الاستيعابين فسن في الرأس كاستيعاب المحل.

الانتصار: يكون بإبطال ما عداه.

قالت الحنفية: التكرار ليس مسنوناً في الرأس، لحديث أمير المؤمنين وعثمان فإنهما رويا التكرار في الوضوء دون مسح الرأس.

قلنا: عن هذا أجوبة ثلاثة:

أما أولاً: فلأن الرواية عن أمير المؤمنين وعثمان في التكرار قد رواه عدة مـــن الـــرواة عنهما، وإذا كان الأمر فيها كما قلناه فيجب الحكم بالتعارض في الروايتين ويبقى حديـــث أُبَي بن كعب خالياً عن المعارضة فيجب الاعتماد عليه.

وأما ثانياً: فلأن روايتنا أحق بالعمل من جهة أنها تختص بزيادة وهي مقبولة من الراوي، ومن جهة أن رواتها أكثر فلا جرم كانت أرجح وأحق بالعمل.

---

(١) عبدالله بن أبي أوفى الأسلمي هو آخر الصحابة موتاً، توفي بالكوفة سنة ٨٦هـ، وقيل: سنة ٨٨هـ، وقد قارب المائة، وهو آخر من شهد بيعة الرضوان، فقيه، روى عنه: عطاء والأعمش. ا.هـ. سير أعلام النبلاء ٤٢٨/٣.

وأما ثالثاً: فلأنه محتمل أنه إنما مسح مرة واحدة على رأسه ليبين كونه مجزياً كما روي أنه توضأ فغسل وجهه ثلاثاً ويديه مرتين ليبين الجواز.

قالوا: مسح فلا يُسن فيه التكرار كالمسح على الخف والتيمم.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن مسح الخف والتيمم بدلان عن غيرهما، فلأجل هذا ضعفا فلم يسن فيهما تكرار، بخلاف مسح الرأس فإنه أصل ليس بدلاً عن غيره فلهذا أكمل.

وأما ثانياً: فلأن مسح الخف والتيمم نقصا عن الأصل في المقدار فلهذا نقصا عنه في الصفة، وهي التكرار، وهذا لم ينقص في المقدار فلم ينقص في التكرار، على أن المسح على الخف ليس مذهباً لنا فلا يلزمنا الجواب عنه، وإنما هو رأي الفقهاء وسنوضح القول فيه.

قالوا: لو تكرر المسح لخرج عن حقيقته؛ لأنه يكون غسلاً فيكون في تصحيحه إبطاله، وكل ما كان في تصحيحه إبطاله فهو باطل.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن الغسل يكون بالجريان، والمسح لا جريان فيه للماء عليه؛ لأنه بتكرر المسح لا يصير غسلاً.

وأما ثانياً: فلأن كل مسحة بنفسها ليست غسلاً، ولا تكون محصلة للجريان، والجريان إنما يحصل بالجريان بالمجموع وما تفضي إليه بمجموعها فلا اعتبار به.

قالوا: لو قلنا بأن المسح يتكرر لاجتمع فيه شيئان: التكرار والاستيعاب.

قلنا: عنه جوابان:

أما أولاً: فلأنا لا نسلم أن الاستيعاب سنة، وإنما هو فرض واجب كما مر تقريره، فهذا لا يلزمنا وإنما يلزم إخوانكم من الشافعية حيث قالوا: **بأن الاستيعاب فيه سنة.**

وأما ثانياً: فلأن مثل هذا غير ممتنع كما يجتمع ذلك في الوجه والرِّجل واليد، فالوجه: تطويل الغرة والاستنان، وفي اليد والرجل: تطويل الغرة والتكرار، فلا مانع من اجتماع السنتين.

قالوا: روت الربيع بنت معوذ أن الرسول ﷺ مسح رأسه ما أقبل منه وما أدبر وصدغيه مرة واحدة، وفي هذا دلالة على أن التكرير غير مسنون.

قلنا: عنه جوابان:

أما أولاً: فلأن ما ذكرناه من حديث أبيّ في تكرير المسح أحق لكونه موافقاً للسنة في أعضاء الوضوء، ولأن الأخبار الواردة في تكرير المسح هي الأكثر كما ورد في حديث أمير المؤمنين وحديث عثمان.

وأما ثانياً: فلأنه إنما أراد بالمسح مرة واحدة ليدل بها على جواز الاقتصار فيه على مرة واحدة و لم يرد بيان المسنون، فلهذا مسح مرة واحدة.

قالوا: لوكان التكرار مسنوناً لتواتر النقل به كما ورد في مسنون الغسل، فلما لم يتواتر التكرار دل على كونه غير سنة.

قلنا: عنه جوابان:

أما أولاً: فلأن هذا ينقلب عليكم، فإنا نقول: لو كان المسنون مرة واحدة لتواتر النقل به كما تواتر غيره، فلما لم يتواتر دل على بطلان ما ذكرتموه.

وأما ثانياً: فلأن الأحاديث قد وردت بالتكرير في مسح الرأس أكثر من ورودها مرة واحدة.

الفرع السادس: إذا تقرر أن التكرار مسنون في مسح الرأس ثلاثاً، فهل يكون ذلك التكرير بماء واحد ثلاث مرات أو يكون لكل مرة ماء واحد؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن تكرير مسحه يكون بأمواء مجددة مرة بعد أخرى حتى تستوفي ثلاثاً

وهذا هو رأي الهادي.

والحجة على ذلك: ما روى أُبيّ بن كعب عن رسول الله أنه توضأ مرة مرة ثم قال: ((هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة من دونه)). ثم توضأ مرتين مرتين ثم قال: ((من توضأ مرتين أعطاه الله أجره مرتين)). ثم توضأ ثلاثاً ثم قال: ((هذا وضوئي ووضوء الأنبياء قبلي ووضوء خليلي إبراهيم)). ثم إنه لم يفصل بين ما كان مغسولاً وبين ما كان ممسوحاً في أن السنة تكرير غسله أو مسحه ثلاث مرات بأمواء متجدد، وفي هذا دلالة على ما ذكرناه في ذلك.

المذهب الثاني: أن السنة في تكرير مسح الرأس يكون بماء واحد ثلاثاً، وهذا هو المحكي عن المؤيد بالله.

والحجة على ذلك: ما في حديث الرُّبيع بنت معوذ قالت: رأيت رسول الله مسح رأسه ومسح ما أقبل منه وأدبر وصدغيه وأذنيه مرة واحدة، فأخذنا من ظاهر هذا الحديث أن الماء واحد، وأخذنا من ظاهر حديث أبيّ بن كعب تكريره ثلاث مرات، فحصل من مجموع ذلك: أنه مسح رأسه بماءٍ واحد ثلاث مرات، وهذا هو المطلوب.

والمختار: ما قاله المؤيد بالله لأوجه:

أما أولاً: فلأن وظيفة الرأس خفيفة، فلو كان المسنون في حقه بأمواء جديدة لكان ذلك مناقضاً لما فهم من حقيقته في الخفة والسهولة.

وأما ثانياً: فلأن تكرير الأمواء في مسحه ثلاث مرات فيه تقريب من ماهية الغسل وحقيقته، وفي ذلك مناقضة للمشروع في حقه.

وأما ثالثاً: فلأن المفهوم من حاله عليه السلام هو التساهل في مسح الرأس، ولهذا فإنه روي أنه كان مُعْتَمًّا فحسر العمامة عن رأسه، وأدخل يده فمسح على ناصيته، وروي عنه ﷺ أنه مسح رأسه من فضل ما كان في يده. فهذه الأخبار كلها دالة على سهولة

الأمر في وظيفة الرأس، وهذا يؤيد ما قلناه من أن مسحه ثلاث مرات بماء واحد يطابق ما ورد في هذه الأحاديث من التخفيفات.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم.

قالوا: حديث أُبيّ فإنه لما توضأ ثلاثاً قال: ((هذا وضوئي ووضوء الأنبياء قبلي)).

قلنا: ليس في ظاهر هذا الحديث ما يدل على أنه مسح رأسه بأمواء ثلاثة مجددة، وإنما ظاهره دال على مسح الرأس مطلقاً، ولم يبين فيه هل كان بماء واحد أو بثلاثة أمواء، فمن حقكم إيضاح ما قلتموه بدلالة غير محتملة.

قالوا: حديث عثمان في صفة وضوء رسول الله أنه مسح رأسه ثلاثاً، فدل ذلك على صحة ما قلناه.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فقد ورد في حديث أمير المؤمنين في صفة وضوء رسول الله أنه مسح رأسه مرة واحدة فيتعارضان.

وأما ثانياً: فليس فيه دلالة على أنه كان ذلك المسح بأمواء مجددة والنزاع إنما وقع في ذلك، وظاهر الحديث فيه على ما قلتم من اعتبار ثلاث بأمواء مجددة، فحصل من مجموع ما ذكرناه أن الأحاديث في صفة مسح رسول الله لرأسه مختلفة اختلافاً كثيراً، لكن في مسحه ثلاث مرات بماء واحد، جمع بين الأحاديث فيكون فيه وفاء بالعدد تصديقاً لقوله عليه السلام في بعض الأحاديث، إنه مسح ثلاثاً يريد به ذلك، وأنه مسح بماء واحد فيكون فيه تصديق لقوله[1] عليه السلام إنه مسح مرة واحدة يعني بماء واحد، فلهذا كان المستحب في وظيفة الرأس أن يكون ثلاثاً بماء واحد على جهة التعميم.

الفرع السابع: ومن دهن رأسه نظرت، فإن كان ذلك الدهن مما يجمد على الرأس

(١) صوابه: لفعله.

فيكون مانعاً من وصول الماء إليه لم يكن مجزياً له، كما لو قطر عليه الشمع أو الشحم، فإنه إذا مسح على ذلك لم يكن ماسحاً على الرأس ولا على شعره فلا يجزيه، كما لو مسح على العمامة، وكما لو طين رأسه بطين ثم مسح عليه، وإن كان الدهن مما لا يمنع وصول الماء جاز ذلك، و لم يكن مانعاً من الإجزاء، كما لو دهن رأسه بالزيت والسليط وغير ذلك من المائعات التي هي غير مانعة من وصول الماء، والله أعلم.

الفرع الثامن: المشروع هو المسح للأذنين لباطنهما وظاهرهما، فباطنهما مما يلي الوجه وظاهرهما مما يلي الرأس، لما روى المقدام بن معدي كرب[1] أن الرسول ﷺ توضأ فمسح أذنيه ظاهرهما وباطنهما وأدخل أصبعيه في صماخي أذنيه[2]، وإذا كان المشروع هو المسح فيهما لما ذكرناه، فهل يكون واجباً أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: [أنه واجب] وهذا هو رأي القاسمية، واختيار السيدين الإمامين المويد بالله، وأبي طالب.

والحجة على ذلك: ما روي عن أبي أمامة الباهلي[3] أن النبي ﷺ توضأ فمسح أذنيه مع رأسه وقال: «الأذنان من الرأس».

ووجه الدلالة من الخبر: هو أن قوله: «الأذنان من الرأس». لا يخلو الحال فيهما إما أن يريد أنهما متصلتان بالرأس من جهة الخلقة والصورة فهذا لا وجه له؛ لأن ما هذا حاله ظاهر لا يحتاج إلى بيان من جهة صاحب الشريعة وإنما يراد منه بيان الأحكام الشرعية، فإذا

---

(١) المقدام بن معد يكرب بن عمرو بن يزيد بن معدي كرب. روى عن النبي ﷺ، وأبي أيوب، ومعاذ بن جبل، وخالد بن الوليد. وعنه: ابنه يحيى وآخرون. ذكره ابن سعد في الطبقة الرابعة من أهل الشام وقال: مات سنة٨٧هـ، وهو ابن ٩١سنة، وقيل: غير ذلك. (تهذيب التهذيب ج١٠/٢٥٥) و(طبقات ابن سعد).

(٢) زاد هشام: «.. وأدخل أصبعيه في صماخي أذنيه». أخرجه أبو داود. ا.هـ. وأورده في الاعتصام والشفاء عن المقدام بن معدي كرب بما فيه زيادة هشام دون نسبتها إليه.

(٣) صدى بن عجلان بن وهب الباهلي، أبو أمامة، صحابي جليل. كان مع علي عليه السلام في صفين، وسكن الشام، فتوفي بأرض حمص سنة ٨١هـ - ٧٠٠م. وهو آخر من مات من الصحابة بالشام. له في الصحيحين ٢٥٠ حديثاً. ا.هـ. أعلام ٢٠٣/٣. راجع تهذيب التهذيب والإصابة.

بطل ذلك لم يبق إلا أن يقال: إنهما من الرأس في وجوب مسحهما كالرأس فإنه واجب مسحه كما مر بيانه من قبل.

المذهب الثاني: أن مسحهما مسنون، وهو هذا المحكي عن الناصر، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي.

والحجة على ذلك: قوله ﷺ للأعرابي: «توضَّ كما أمرك الله فاغسل وجهك ويديك وامسح رأسك واغسل رجليك» ولم يذكر له مسحهما وهو في محل التعليم، وفي هذا دلالة على كونه غير واجب.

والمختار: ما قاله الإمام الناصر ومن تابعه من فقهاء الأمة.

والحجة على ذلك: ما حكيناه عنهم؛ ونزيد هاهنا حجتين:

الحجة الأولى: قوله تعالى في آية الوضوء: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُواْ وُجُوْهَكُمْ**﴾[المائدة:٦].. إلى آخر الآية، فإنه ذكر مسح الرأس ولم يذكر مسح الأذنين، وفي هذا دلالة على كونه غير واجب، إذ لو كان واجباً لذكره؛ إذ لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

الحجة الثانية: هو أنهما لو كان مسحهما واجباً لكان لابد عليه من دلالة ولا دلالة هاهنا تدل على وجوبهما؛ لأن ما ورد من الأخبار في كونه مسح أذنيه، ليس فيه دلالة على الوجوب وإنما هو دال على أن المسح مشروع في حقهما، وأدنى الدرجات فيما يحمل عليه فعله في العبادات هو الندب، والوجوب إنما يؤخذ من دلالة أخرى، وهذا يدلك على أن المسح في حقهما مشروع على جهة الندب لا غير.

الانتصار: يكون بإبطال ما قالوه.

قالوا: روى أبو أمامة أنه ﷺ، مسح أذنيه ولم يرد إلا بيان الوجوب في حقهما.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فليس في قوله: ((الأذنان من الرأس)). ما يدل على وجوب مسحهما، وإنما قصد أنهما يمسحان كمسح الرأس لا غير، والوجوب يحتاج إلى دلالة واضحة.

وأما ثانياً: فلأن أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) وعثمان بن عفان رضي الله عنه في وصفهما لوضوء رسول الله ، لم يذكرا: أنه مسح أذنيه، وفي هذا دلالة على أنه غير واجب؛ إذ لو كان واجباً لم يتركه كما في مسح الرأس.

قالوا: مسح لعضوين مغسولين فكان واجباً كمسح الرأس.

قلنا: المعنى في الأصل أنه منصوص لا من جهة كونه ممسوحاً بين مغسولين، على أنا نقول: مسح بين مغسولين فلا يكون واجباً كمسح الرقبة، فهذا ينقلب، وما انقلب من الأقيسة فهو باطل فبطل ما عولوا عليه.

الفرع التاسع: وإذا تقرر أن مسحهما ليس واجباً فهل يمسحان بفضلة ماء الرأس أو يؤخذ لهما ماء جديد؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يؤخذ لهما ماء جديد، وهذا شيء يحكى عن المؤيد بالله، و لم أعرف فيه قولاً للإمام الناصر، وهو محكي عن الشافعي.

والحجة على ذلك: ما روى عبدالله بن زيد أن الرسول ﷺ توضأ فمسح أذنيه بماء غير الماء الذي مسح به رأسه وأدخل أصبعيه في صماخيه. وقال الشافعي في (الأم) و(البويطي): إنه يأخذ لصماخيه ماءً جديداً غير الماء الذي مسح به ظاهر الأذنين وباطنهما، من جهة أن الصماخ في الأذن كالأنف والفم في الوجه، فكما انفرد الأنف والفم عن الوجه بالماء فهكذا حال الصماخ.

المذهب الثاني: أنه يمسحهما بفضل ماء الرأس، وهذا هو رأي القاسمية، وهو محكي عن أبي حنيفة مع أنه مخالف في أصل المسح فإنه عنده ليس واجباً. وعندهم أنه واجب كما

مر تقريره.

والحجة على ذلك: ما روى ابن عباس وابن عمر وأبو هريرة وعائشة وابن مسعود ومعاذ[1] وأبو موسى الأشعري وغيرهم من جِلَّةِ الصحابة رضي الله عنهم عن النبي ﷺ، أنه قال: ((الأذنان من الرأس)).

ووجه الحجة من هذا الخبر: هو أنه ليس يريد أنهما متصلتان بالرأس؛ لأن ذلك معلوم ولا يحتاج إلى بيان، وإنما أراد أنهما بعض من أبعاض الرأس ولهذا أتى بـ(من) وهي دالة على التبعيض، وإذا كانا بعضاً من أبعاضه كانا داخلين في حكم مسحه فيمسحان بفضل مائه من غير إحداث ماء جديد.

والمختار: ما عول عليه الإمام المؤيد بالله ومن تابعه من علماء الأمة.

والحجة عليه: ما نقلناه عنهم؛ ونزيد هاهنا وهو أنهما عضوان مستقلان بأنفسهما لا يجزئ مسح أحدهما عن مسح الآخر، فلا يكونان ممسوحين بفضل ماء الرأس كالمسح على الجبائر وكالمسح على الرقبة.

ومن وجه آخر: وهو أن المسح أحد مُسَمَّي أفعال الوضوء فلا يؤدى المسنون فيه في عضو تام بما أدى به الفرض كالغسل في غيره من الأعضاء.

الانتصار: [يكون] بإبطال ما اعتمدوه في تقرير مذهبهم.

قالوا محتجين بقوله ﷺ: ((الأذنان من الرأس)).

قلنا: عنه جوابان:

أما أولاً: فلأن ظاهر هذا الحديث متروك لأنهما ليسا من الرأس في ظاهر الخلقة فلا بد

---

(١) معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس أبو عبدالرحمن الخزرجي الأنصاري، صحابي جليل، من مشاهير الصحابة، أسلم وهو ابن ١٨ سنة، وشهد مع رسول الله بدرا، والعقبة والمشاهد كلها، بعثه رسول الله إلى اليمن لتعليم الناس، وإليه ينسب بناء مسجد الجند بتعز، وهو أحد الأربعة الذين جمعوا القرآن في عهد رسول الله وروى عن النبي ﷺ كثيراً من الأحاديث، وردت روايته في كل الصحاح والسنن، توفي سنة ١٨ هـ، وهو لم يبلغ الأربعين. ا.هـ. (تهذيب ج١٠/١٦٩).

فيه من تأويل، فإذا أضمروا أنهما يمسحان مع الرأس أضمرنا أنهما يمسحان كالرأس حتى لا يظن ظانٌّ أنهما يغسلان كالوجه لقربهما منه.

وأما ثانياً: فإن من جملة رواة هذا الحديث ابن عمر، وقد قال أبو زرعة(1): أنه موقوف عليه، وأيضاً فإنه روى عنه مولاه نافع(2) أنه كان يأخذ الماء بأصبعيه لأذنيه.

قالوا: ممسوحان متصلان بالرأس فلا يؤخذ لهما ماء جديد كجوانب الرأس.

قلنا: هذا فاسد، فإن جوانب الرأس من الرأس اسماً وخلقة وحكماً، والأذنان ليسا من الرأس اسماً وخلقة وحكماً، فلهذا لم يكونا ممسوحين بفضلة ماء الرأس بل يؤخذ لهما ماء جديد.

الفرع العاشر: هل يكون الغسل مشروعاً فيهما أم لا؟ فيه مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: أن الواجب غسلهما مع الوجه، وهذا شيء يحكى عن الزهري.

والحجة على ذلك: قوله ﷺ: «سجد وجهي للذي خلقه وصوره وشق سمعه وبصره»(3). فأضاف السمع والبصر إليه، فدل ذلك على أنهما من جملة أبعاضه؛ ولأن السمع من جملة حواس الوجه فوجب غسلهما معه كالبصر والشم.

المذهب الثاني: أنه يجب غسلهما مع الوجه ويجب مسحهما مع الرأس، وهذا شيء يحكى عن ابن سريج من أصحاب الشافعي.

والحجة على ذلك: هو أن مبنى العادة على الأخذ بالاحتياط، وإذا كان الأمر كما قلناه فليس يخلو الحال فيهما إما أن يكونا من جملة الرأس وجب مسحهما كالرأس، وإما أن

---

(1) عبدالله بن عبدالكريم بن يزيد بن فروخ، أبو زرعة الرازي، محدث شهير، توفي سنة ٢٦٤هـ عن ٦٤ سنة. (راجع طبقات الشافعية ص١٠٢ رقم ٤٧).

(2) مولى ابن عمر، أبو عبدالله القرشي ثم العدوي العُمري، روى عن ابن عمر وعائشة، وأبي هريرة وأبي سعيد وغيرهم، وعنه: الزهري وابن جريج وعبيد الله بن عمر وغيرهم. كان كثير الحديث، وثقه الرواة، توفي سنة ١١٧هـ. على خلاف في التاريخ. ا.هـ. سير أعلام النبلاء جـ٥/٩٥.

(3) رواه مسلم (٢٠١)، والترمذي (٥٨٠، ٣٤٢١)، والطبراني في الكبير ٢٣٢/١٩.

يكونا من جملة الوجه وجب مسحهما معه، فلهذا أوجبنا غسلهما ومسحهما مع جهة التبع للوجه والرأس.

المذهب الثالث: أنه يجب غسلهما مع ما أقبل منهما مع الوجه، ويجب مسح ما أدبر منهما مع الرأس، وهذا شيء يحكى عن الشعبي، والحسن بن صالح.

والحجة على ذلك: هو أن الدليل الشرعي قد قام على أن ما كان مواجهاً فحكمه حكم الوجه في الغسل، وما أقبل منهما فهو من الوجه فلهذا وجب غسله، وما أدبر فليس من الوجه، وأقرب ما يكون إليه الرأس فلهذا كان حكمه في وجوب المسح، فلأجل هذا جمعنا بين المسح والغسل فيهما توفيراً على ما يقتضيه الدليل في حقهما من الغسل لما أقبل منهما والمسح لما أدبر.

والمختار: ما عول عليه أئمة العترة ومن تابعهم من فقهاء الأمة بأنه لا يشرع في حقهما غسل أصلاً وأنهما ممسوحان كما مر تقريره.

والحجة على ذلك: ما تقرر من الأحاديث المروية عن الرسول ﷺ على لسان أمير المؤمنين (كرم الله وجه) وعثمان بن عفان رضي الله عنه وغيرهما من جلّة الصحابة (رضي الله عنهم) الذين رووا صفة وضوء رسول الله ، فإنه لم يعرف غسل الأذنين في شيء من تلك الأحاديث وإنما روي مسحهما، وفي هذا دلالة على أن المشروع في حقهما إنما هو المسح دون الغسل.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم.

فأما ما قاله الزهري: من الاستدلال بدعاء الرسول ﷺ حيث قال: «سجد وجهي للذي خلقه»...إلخ. فهو فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأن المراد بالوجه هو الذات كقوله تعالى:﴿**وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ**﴾[الرحمن:٢٧]. أي ذاته.

وأما ثانياً: فلأن المعلوم من حاله ﷺ، أنه كان يمسحهما مسحاً، فدل ذلك على أن المشروع فيهما المسح دون الغسل.

وأما ما قاله ابن سريج: من طريقة الإحتياط في إيجاب غسلهما مع الوجه ووجوب مسحهما مع الرأس، فهو فاسد بما أوردنا على الزهري، وهو أن الغسل غير مشروع فيهما ولأن ما ذكره وإن كان فيه احتياط من الوجه الذي ذكره فهو خطأ من وجه آخر، وهو مخالفة السنة في غسلهما، فلا وجه لما ذكره من الحيطة، وأما ما قاله الشعبي والحسن بن صالح فهو فاسد بما أوردناه على الزهري، وابن سريج، ثم هو باطل أيضاً بأن أحداً لا يعدهما من الوجه فضلاً عن أن يعد ما أقبل منهما من الوجه وما أدبر منهما من الرأس، فإن ما هذا حاله تحكم لا مستند له ولا برهان عليه فبطل ما قاله[1]. فحصل من مجموع ما ذكرناه أن المشروع في الأذنين فيه مذاهب ستة:

أولها: أنهما من الرأس في الاسم والحكم فيمسحان معه، وهذا هو الاسم، فيمسحان بفضلة مائه وهذا هو الحكم وهو رأي القاسمية، وأبي حنيفة.

وثانيها: أنهما ليسا من الوجه فلا يغسلان معه، ولا هما من الرأس فيمسحان بفضلة مائه، ولكن يؤخذ لهما ماءً جديدٌ وهذا هو رأي الناصر، والشافعي.

والمختار: كما مر بيانه.

وثالثها: أنهما من الرأس خلا أنه يؤخذ لهما ماء جديد غير ماء الرأس، وهذا هو رأي ابن عمر، وعطاء، ومالك؛ فقد وافقونا في الاسم دون الحكم.

ورابعها: أنهما من الوجه فيجب غسلهما كما هو محكي عن الزهري.

وخامسها: أنه يجب غسلهما ومسحهما كما رأى ابن سريج.

وسادسها: أنه يجب غسل ما أقبل منهما مع الوجه، ومسح ما أدبر مع الرأس، كما هو

---

(١) لعل الصواب: (ما قالاه) لأن الضمير يعود إلى الشعبي والحسن بن صالح.

رأي الشعبي، والحسن بن صالح، والله أعلم.

مسألة: في غسل الرجلين، وهما من جملة أعضاء الوضوء بلا خلاف بين الأمة، ولكن الخلاف إنما وقع فيما هو الواجب في حقهما، هل يكون مسحاً، أو غسلاً، أو جمعاً بينهما، أو يكون مخيراً في ذلك كما سنوضح القول في ذلك بمعونه الله تعالى.

التفريع على هذه القاعدة:

الفرع الأول منها: في بيان ما هو المشروع في الرجلين، وفيه مذاهب أربعة نذكرها:

المذهب الأول: أن الفرض فيهما هو الغسل دون المسح فإن مسح عليهما لم يجزه، وهذا هو قول أكثر أئمة العترة ومحكي عن الفريقين: الحنفية، والشافعية.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾، ووجه تقرير الحجة من هذه الأية: هو أن فيها قراءتين:

فالقراءة الأولى: بالنصب، ولا مقال في كونها معطوفة بظاهرها، [على: وُجُوهَكُم وَأَيْدِيَكُمْ]. ولهذا كانت منصوبة مثلها من غير حاجة إلى تأويل.

والقراءة الثانية: بالجر، وإنما كانت مجرورة بالمجاورة [لكلمة: برؤوسِكم]، لا بحكم العطف؛ لأنها غير ممسوحة، والجر على الجوار سائغ في لغة العرب. قال امرؤ القيس[1]:

كأن ثبيراً في عرانين وبله ... كبير أناس في بجاد مزمل[2]

فإنما جر (مزملا) على الجوار لبجاد وليس وصفاً له وإنما هو وصف (كبير أناس)، وكان القياس رفعه على أنه صفة لكبير أناس، ولكنه جره لما جاور بجاداً.

(١) الشاعر الجاهلي المشهور صاحب معلقة (قفا نبك...) له ديوان باسمه.

(٢) هذا البيت من معلقة امرئ القيس التي مطلعها:

قفَا نبكِ من ذكرى حبيب ومنزل ... بسقط اللوى بين الدَّخُول فحومل

وقد جاء في آخره كَلمة (مُزَمَّلِ) مكسورة بالمجاورة لكلمة (بجاد) المجرورة بحرف (في) بينما هي مرفوعة حكماً لكونها صفة لخبر (كأن) وهو (كبير).

الحجة الثانية: كل من وصف وضوء رسول الله كأمير المؤمنين وعثمان وغيرهما من أكابر الصحابة (رضي الله عنهم) فإنهم قالوا: غسل رجليه، و لم يقل أحد منهم إنه مسحهما، وهذا فيه دلالة على أن الفرض فيهما هو الغسل دون المسح.

المذهب الثاني: أن الفرض فيهما هو المسح ولا يجوز الغسل، وهذا هو المحكي عن الإمامية وأهل الظاهر.

والحجة على ذلك: قوله تعالى:﴿وَأَرْجُلِكُمْ﴾. بالجر فإنها معطوفة على الرأس كما عطف الأيدي بالنصب على الوجوه، وهذه القراءة بالجر محكية عن حمزة[1]، وأبي عمرو، وغيرهما من القُرَّاء، ومن قرأ بالنصب من القراء السبعة كالكسائي، وابن عامر[2]، ونافع، فإنما يكون منصوباً على محل الجار والمجرور لتتطابق القراءتان على مقصود، وعلى هذا تكون ممسوحة على القرائتين جميعاً.

المذهب الثالث: أن الواجب هو الجمع بين الغسل والمسح، وهذا هو المحكي عن الإمامين: القاسم بن إبراهيم، والناصر، فالمسح بالكتاب والغسل بالسنة.

والحجة على ذلك: هو أن ظاهر الآية دال على المسح بدليل قراءة الجر، ولا محمل لظاهرها إلا المسح، وقراءة النصب موافقة من جهة أنها عطف على محل الجار والمجرور، فإذن المسح حاصل بالكتاب كما قررناه، وأما الغسل فإنما كان بالسنة؛ لأن الرواة لصفة

---

(١) أبو عمارة حمزة بن حبيب بن عمارة الزيات الكوفي، التيمي بالولاء، القارئ المعروف، روى كثيراً من الأحاديث وخاصة فيما يتعلق بقراءة القرآن، وقرأ عليه القرآن جماعة كثيرة، وله قراءة تعرف به، هي إحدى القراءات السبع. وثقه ابن معين وغيره، وكره قراءته جماعة من الفقهاء، وروي أن أحمد بن حنبل كان يكره أن يصلي خلف من يقرأ بقراءة حمزة، ونسب ذلك إلى ما في قراءته من المد المفرط، والسكت وتغيير الهمز في الوقف والإمالة وغير ذلك. وقال الحافظ بن حجر، عن الذهبي: انعقد الإجماع بآخره على تلقي قراءة حمزة بالقبول. ا.هـ. ونقل قول أبي حنيفة: غلب حمزة الناس على القرآن، والفرائض. (تهذيب التهذيب ج٣/٢٤).

(٢) عبدالله بن عامر بن يزيد، أبو عمران اليحصبي الشامي، أحد القراء السبعة، ولي قضاء دمشق في خلافة الوليد بن عبد الملك. ولد في البلقاء في قرية رحاب سنة ٨هـ - ٦٣٠م، وانتقل إلى دمشق بعد فتحها، وتوفي فيها سنة ١١٨هـ - ٧٣٦م.
قال الذهبي: مقرئ الشاميين، صدوق في رواية الحديث، ا.هـ. أعلام ٤/٩٥. راجع تهذيب التهذيب، النهاية وفيات الأعيان.

وضوء رسول الله لم يحكوا عنه أنه مسح، فلما كان الأمر كما قلناه لا جرم جمعنا بينهما توفيراً على الأدلة الشرعية ما يقتضيه حكمها في الدلالة على ما يدل عليه.

المذهب الرابع: أن الواجب هو التخيير بين الغسل والمسح، وهذا هو المحكي عن الحسن البصري، وأبي علي الجبائي، وابن جريج[1].

والحجة على ذلك: هو أن الكتاب دال على المسح كما هو ظاهر من الآية، والسنة دالة على الغسل، فلما كان الأمر فيهما كما قلنا وجب التخيير بينهما؛ لأن كل واحد منهما أصل في الاستدلال على الأحكام الشرعية يجب العمل بهما جميعاً ولا حاجة إلى النسخ من غير دلالة على التاريخ، فلما بطل النسخ والترجيح لم يبق إلا أن يقال: الواجب هو التخيير إذ لا وجه هاهنا سواه. فهذه جملة ما يعتمده كل فريق في تقرير مذهبه وتصحيح مقالته.

والمختار: ما عول عليه الأكثر من أئمة العترة ومن تابعهم من علماء الأمة [وهو الغسل لا غير].

والحجة على ذلك: ما حكيناه عنهم ونزيد هاهنا حججاً ثلاثاً:

الحجة الأولى: ما روي عن النبي ﷺ حين علّم الأعرابي الوضوء: ((توضّ كما أمرك اللّه فاغسل وجهك ويديك وامسح رأسك واغسل رجليك)). فلو كان المسح في الرجلين واجباً لذكره؛ لأنه في موضع التعليم، ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة باتفاق.

الحجة الثانية: ما روى زيد بن علي عن آبائه عن أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) أنه قال: جلست أتوضأ فأقبل عليَّ رسول الله ، إلى أن قال: ثم غسلت قدمي فقال النبي ﷺ:

---

(١) عبدالملك بن عبدالعزيز بن جريج (بضم الجيم وفتح الراء للتصغير وآخره جيم)، الأموي ولاءً، أبو الوليد، أحد العلماء الأثبات، وجهابذة الحديث والفقه، ويقال: هو أول من صنف. روى عن: عطاء، وطاووس، وعكرمة، ونافع، وغيرهم، ونقل عنه الهادي في (المنتخب) في باب الأوقات بواسطة عبدالرزاق. وكان ثقة، ثبتاً، حافظاً، ليس فيه مقال. وهو أقدم شيخ لمحمد بن منصور المرادي، وروى له سائر الأئمة، توفي سنة ١٥٠هـ. وقد نيف على التسعين، وأصله من الروم ثم سكن مكة. (مقدمة الأزهار، تهذيب التهذيب).

«يا علي خلل الأصابع لا تخلل بالنار»[1]. والتخليل إنما يكون في حق من غسل لا في حـــق من مسح فلو كان المسح واجباً لما قال ذلك.

والحجة الثالثة: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «ويل للأعقاب من النـــار»[2]. وفي حديث آخر: «ويل للعراقيب من النار». فلو كان فرضهما المسح، إذن لم يقل ذلك، فهذه الحجج كلها دالة على أن الفرض في الأرجل إنما هو الغسل دون المســح، وحكــي عــن جابر بن عبدالله أنه قال: أمرنا رسول الله أن نغسل أرجلنا، ولأنهما عضــوان يقطعــان في السرقة فيجب أن يكون فرضهما في الوضوء الغسل كاليدين.

الانتصار: يكون بإبطال ما سواه من المذاهب.

فأما تَمَسُّك الإمامية بقراءة الجر فهو فاسد. وجوابه: من أوجه ستة:

الجواب الأول: أنا نقول: الظاهر من قراءة النصب هو الغسل من غير تأويل، والظـــاهر من قراءة الجر هو المسح من غير تأويل، ولا تعارض بين القراءتين إذ لا تنافي بينهما، ولهـــذا جاز الجمع بينهما كما هو مذهب الناصر كما سنوضح الكلام عليه بمعونة الله تعالى.

فنقول: إذا كان لا تنافي بين القراءتين وكل واحدة منهما مقطوع بصحتهـــا، فطريقـــة الجمع بينهما هو أن النصب في الأرجل إنما كان على طريقة العطف على الأيدي، والفصل بين المعطوف والمعطوف عليه شائع كما قال تعالى:﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ**

---

(١) في أمالي أحمد بن عيسى عن علي عليه السلام بسنده قال: قال رسول الله ﷺ: «خللوا أصابعكم قبل أن تخلل بالنار». وهكذا في شرح التجريد وأصول الأحكام، وفيه أيضاً عن زيد بن علي، عن آبائه، عن علـــي عليه السلام الحديث.

(٢) عن أبي هريرة أنه رأى قوماً يتوضئون من المطهرة فقال: أسبغوا الوضوء فإني سمعت أبا القاسم ﷺ قـــال: «ويل للعراقيب من النار». أخرجه البخاري ومسلم، والنسائي، وعن ابن عمرو بن العاص قال: تخلف عنـــا رسول الله ﷺ في سفرة سافرناها فأدركناه وقد أرهقتنا الصلاة ونحن نتوضأ فجعلنا نمسح علـــى أرجلنـــا فنادى بأعلى صوته: «ويل للأعقاب من النار». مرتين أو ثلاثاً، أخرجه البخاري ومسلم، وفي رواية أبـــي داود والنسائي نحوه، وكذا للموطأ ومسلم عن عائشة. ا.هـ. جواهر ملخصاً.
وفي قوله: تخلف عنا.. فأدركناه نظر. وفي شرح التجريد وأصول الأحكام والشـــفاء بلفظـــي: العراقيـــب والأعقاب في الحديثين وكلاهما عن جابر. ا.هـ.

﴿قُلْ قِتَالٌ فِيْهِ كَبِيْرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيْلِ اللهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[البقرة:٢١٧]. وإنما عطف المسجد الحرام على الشهر الحرام لأن توجه السؤال إنما كان عن القتال فيهما؛ لأن تحريم القتال في زمن الجاهلية ربما كان بالإضافة إلى الزمان وهو تحريمه في الأشهر الحرم: ذي القعدة وذي الحجة والمحرم ورجب، وربما كان في المكان وهو المسجد الحرام، فسألوا الرسول ﷺ عن ذلك، ولا يجوز عطفه على قوله: ﴿عَنْ سَبِيْلِ اللّهِ﴾ لما ذكرناه، ولا يجوز أن يكون الواو فيه واو (مع) لأن هذه الواو إنما يصار إلى النصب بها إذا كان العطف متعذراً فأما مع إمكان العطف فالعطف أحق، وهاهنا العطف ممكن فلا حاجة بنا إلى تقدير المعية والنصب بها ولا يجوز عطفها على المحل في قوله:﴿بِرُؤُوْسِكُمْ﴾ من جهة أن العطف على المحل لم يرد في كتاب الله تعالى، فلما تعذر نصبها على هذه الوجوه لم يبق إلا نصبها [عطفاً] على ما هو مغسول وهو الأيدي لكونه أقرب، فلهذا وجب الحكم عليها بالغسل لعطفها عليه، ومن حق المعطوف أن يكون مشاركاً للمعطوف عليه في إعرابه وعامله.

الجواب الثاني: روي عن أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) أنه قرأها بالنصب، وقال: إن فيها تقديماً وتأخيراً، يشير إلى ما ذكرناه من تقديمها على الرؤوس وتفسير الصحابي يخالف غيره فضلاً عن تفسير أمير المؤمنين فإنه الأمين على معاني التنزيل وله اليد الطولى في تقرير وجوه التأويل، وقرأ ابن عباس بالنصب وقال: إنه راجع إلى الغسل، وذلك محكي عن: مجاهد، وعروة من علماء التابعين، حكاه أبوعبيدة، فإذا كانت هذه القراءة أعني قراءة النصب محكية عن من ذكرناه من علماء الصحابة والتابعين وجب العمل عليها على حد التفسير الذي ذكروه من غير مخالفة، لا يقال: فأي مانع من أن يكون نصبها على العطف على محل الرؤوس؛ لأنها في موضع المفعول، فيكون الجر عطفاً على ظاهرها والنصب يكون عطفاً على محلها، وعلى كلا الوجهين والقراءتين تكون ممسوحة وهو المطلوب، لأنا نقول: هذا فاسد، فإن القرآن الكريم كالآية الواحدة وهو مفسر لبعضه بعضاً ولم يرد العطف على المحل في القرآن، فلا يجوز تفسيره على ما لم يرد نظيره فيه فبطل ما توهموه.

الجواب الثالث: هو أن العمدة في تقرير [القواعد] اللغوية وتمييز الأسرار الإعرابية

تأصيلاً وفيما يقبل ويرد من وجوه التأويلات تفصيلاً، إنما هو على كلام أئمة الأدب من أهل اللغة والنحاة، فما قالوه قلناه، ويجب الاحتكام لأقوالهم والرجوع إليها، وقد قال سيبويه[1] وتلميذه الأخفش وغيرهما من أئمة اللغة والنحو: إن قراءة الجر إنما كانت على المجاورة لا بالعطف، وأنشدوا ما حكيناه عن امرئ القيس البيت الذي أنشدناه، وحكوا أيضاً: (هذا جحرُ ضبٍ خربٍ). فوصفوا الضب بالخراب وهو وصف للجحر، ولكن إنما كان ذلك على جهة المجاورة من جهة اللفظ لا غير، فإذا كان هذان الرجلان هما العمدة في علم الأدب من النحو واللغة قد فسروا الآية بما ذكرناه وجب الاعتماد عليه.

الجواب الرابع: حكي عن الشيخ أبي علي الفارسي[2]، أنه قال: قراءة الجر وإن كان ظاهرها عطفاً على الرؤوس فالمراد بها الغسل هاهنا، من جهة أن العرب تسمي خفيف الغسل مسحاً، ولهذا فإنهم يقولون تمسحت للصلاة ويريدون به الغسل للأعضاء في الوضوء والغُسل من الجنابة.

الجواب الخامس: أنا نقول: ما كان من الأعضاء ممسوحاً فإنه غير مفتقر إلى التحديد

---

(١) اشتهر بلقبه سيبويه وهو لقب أعجمي يدل على أصله الفارسي واسمه: عمرو بن عثمان بن قنبر من موالي الحارث بن كعب. ولد بقرية من قرى شيراز تسمى البيضاء، وفيها تلقى دروسه الأولى، وطمح في الاستزادة من الثقافة في اللغة والدين فقدم البصرة، والتحق بحلقات الفقهاء والمحدثين، ولزم حلقة حماد بن سلمة بن دينار المحدث المشهور حينئذ، وحدث أن لفته إلى أنه يلحن في نطقه ببعض الأحاديث فصمم سيبويه على التزود أكثر من علوم اللغة، ولزم حلقات النحويين واللغويين ومنهم: الأخفش، ويونس بن حبيب، واختص بالخليل بن أحمد، حتى استوعب علمه في النحو والصرف، ولما توفي الخليل خلفه سيبويه في حلقته، وكان قد أصبح عالماً ومرجعاً في علوم اللغة خاصة، وألف كتابه المشهور (الكتاب) وتألق نجمه في البصرة وبغداد وغيرهما، وهو صاحب مدرسة مشهورة في النحو واللغة، وكتابه يتضمن آراءه ونظرياته وكشوفه في هذا المجال. توفي في شيراز وقيل: في همذان، واختلف في تاريخ وفاته والأرجح أنه توفي سنة ١٨٠هـ. (المدارس النحوية ص٥٧ د. شوقي ضيف).

(٢) الحسن بن أحمد بن عبدالغفار الفارسي أباً وأمه عربية من سدوس شيبان ولد بفسا من شيراز سنة ٢٨٨هـ، وشب فطناً ذكياً فأكب على التعليم ورحل إلى بغداد سنة ٣٠٧هـ، وعكف على حلقات البصريين مثل: ابن السراج، والأخفش الصغير، والزجّاج، وابن دريد، ونفطويه، ودرس مؤلفاتهم ومؤلفات سابقيهم مثل: سيبويه، واعتنق مذهب المعتزلة، ونقل أنه كان شيعياً لغلبة التشيع حينئذ على أهل العراق وفارس، ودخل حلب سنة ٣٤١هـ، ومعه تلميذه ابن جني الذي شغف بأستاذه ثم عاد إلى بغداد سنة ٣٤٦هـ، وكانت شهرته قد طارت إلى كل مكان، وأصبح علماً في علوم اللغة، وتوفي بها سنة ٣٧٧هـ. (المدارس النحوية طبقات القُرّاء لابن الجزري الفهرست لابن النديم).

كالرأس، وما كان مغسولاً فإنه ورد محدداً كاليدين، فلما ورد الرجلان محدوداً غسلهما إلى الكعبين دل ذلك على وجوب غسلهما. لا يقال: فالوجه مغسول ومع ذلك فإنه لم يرد محدوداً فكيف قلتم بأن كل مغسول فإنه محدود؟ لأنا نقول: إنما أطلق الوجه من غير حد لأن حد الوجه معلوم وهو ما واجه، فلهذا أغنى ذلك عن تحديده بخلاف اليد والرجل فإنه لا حد لهما فلهذا وردا محدودين.

الجواب السادس: أنا نقول: إن قراءة الجر ظاهرة في المسح كما زعمتم، ولكن الذي حملنا على الغسل في الأرجل إنما هو عمل الرسول ﷺ، فإنه لم يؤثر عنه أنه مسح رجليه، فلو كان مفهوماً من ظاهر الآية وقد قرأه لفهمها الرسول ﷺ لأنه أعرف الخلق بمقاصد كتاب الله تعالى والإحاطة به. فهذا ما أردنا من الكلام على الإمامية في إيجابهم المسح في الرجلين.

وأما ما يحكى عن الإمامين: القاسم، والناصر من الجمع بين المسح والغسل، ففيه جوابان:

أما أولاً: فإنا نقول: قد أقررتم بوجوب الغسل فلا منازعة فيه، فأخبرونا عن إيجابكم المسح، هل كان بالآية أو من دليل آخر؟ فإن أخذتموه من الآية بقراءة الجر فقد أفسدناه وأظهرنا البرهان الشرعي [على] أن جره إنما كان على المجاورة لتطابق قراءة النصب، وأوردنا عليه الشواهد اللغوية فلا مطمع لإعادته، وإن أخذتموه من دلالة أخرى غير الآية فلابد من إظهاره لننظر في صحته وفساده.

وأما ثانياً: فلأنا نقول: هل توجبون المسح أو تستحبونه؟

فإن قالوا: بالاستحباب فلا مقال عليه، لأن كلامنا في بيان ما يكون واجباً في الوضوء.

وإن قالوا: بوجوبهما جميعاً.

فنقول: فهل توجبونهما على جهة الجمع أو على جهة التخيير؟

فإن قالوا: بوجوبهما على جهة التخيير، فسيأتي الكلام على مقالة من خير في الوجوب بينهما.

وإن قالوا: بوجوبهما على جهة الجمع، وهي مقالتهم.

فنقول: مستند إيجابهما جميعاً إن كان من جهة الكتاب فهو فاسد، لأن الآية إنما تناولت المسح لا غير كما زعمتم، وإن كان من جهة السنة فهي إنما تناولت الغسل لا غير، فكل واحد منهما ليس دالاً إلاَّ على المسح وحده أو على الغسل وحده، فمن أين أخذتم بدلالة الجمع بينهما؟

فإن قالوا: أخذناها من مجموع الكتاب والسنة، و لم نأخذها من كل واحد منهما على الإفراد.

قلنا: إنا قد أوضحنا أن الكتاب الكريم غير دال على المسح فلا وجه لضمه إلى دلالة السنة، والسنة، إنما دلت على الغسل لا غير.

فحصل من مجموع ما ذكرناه هاهنا، أن دلالة الجمع بين المسح والغسل لا تؤخذ من الكتاب ولا من السنة فإذن آل الأمر إلى أنه لا دلالة على وجوب الجمع بينهما، وما لا دليل عليه فلا وجه لإثباته، وأما ما يحكى عن الحسن البصري، وأبي علي الجبائي من التخيير بين الغسل والمسح، فعنه جوابان:

أما أولاً: فلأنا قد أوضحنا أن الآية غير دالة على وجوب المسح وأوردناه على الإمامية، وإذا كان الأمر كما قلناه فلا وجه للتخيير بين ما هو واجب وما ليس واجباً.

وأما ثانياً: فلأن المسح والغسل في الرجلين لو كان واجباً على التخيير كما زعموا لكان رسول الله أحق من عمل به، فلما لم يعمل به دل على أنه غير واجب، ولأن الصحابة (رضي الله عنهم) لو فهموا ذلك من الآية لعملوا على المسح برهة، ولعملوا على الغسل برهة من الزمان، لأن هذا هو الأصل في الواجبين المخيرين، أن يعمل على هذا مرة، ويعمل على

هذا مرة فلما تحققنا أن الصحابة لم يمسح أحد منهم على رجليه عوضاً عن الغسل دَلَّ على بطلان التخيير بينهما، فهذا ما أردنا ذكره على من خالفنا في هذه القاعدة.

الفرع الثاني: في بيان كيفية غسل الرجلين.

فإن كان المتوضئ هو الغاسل بنفسه فإنه يبدأ بصب الماء من أطراف أصابعه إلى كعبيه، وإن كان غيره هو الغاسل له صب الماء من كعبه إلى أطراف أصابعه لأن ذلك يكون أمكن في الغسل وأبلغ في الاستيعاب، فإن كانت أصابع رجليه ملتصقة لا يصل الماء إلى باطنها إلا بالتخليل فإنه يجب عليه التخليل وإيصال الماء إلى باطنها، لقوله ﷺ: «خللوا بين أصابعكم لا يخلل الله بينها بالنار». وإن كانت متفرقة بحيث يصل الماء إليها من غير تخليل استحب تخليلها لقوله ﷺ للقيط بن صبرة: «وخلل بين الأصابع».

وكيفية استحباب التخليل بين الأصابع أن يبدأ بخنصر رجله اليمنى ثم يختمها بإبهامها، ويبدأ بإبهام رجله اليسرى ويختمها بخنصرها، فإن خلقت أصابعه مرتقة فإنه لا يجب عليه فتقها لما في ذلك من الحرج والمشقة فلا يدخل تحت تكليفه.

ويجب إدخال الكعبين في الغسل عند أئمة الآل وهو قول أكثر الفقهاء من الشافعية والحنفية والمالكية خلافاً لزفر بن الهذيل، ولأبي بكر بن داود.

والحجة لنا ولهم، وذكر المختار من ذلك والانتصار على من خالفنا ما قد ذكرناه في اليدين فأغنى عن الإعادة، وقد قال تعالى: ﴿**وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ**﴾[المائدة:٦]. وقد قال علماء التفسير: أي مع الكعبين، وقد قال ﷺ: «ويل للأعقاب من النار». أراد التي لا يصيبها الماء.

الفرع الثالث: الكعبان هما العظمان الناتئان في مفصل القدم والساق عند أئمة العترة، وهو قول أكثر الفقهاء: أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه، ومالك.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ**﴾ ولم يرد حد جميعهما لأنه لو

أراد لقال: إلى الكعاب كما قال تعالى:﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ فدل ذلك على أنه أراد الرِّجْلَ الواحدة، وليس للرِّجْلِ الواحدة كعبان إلا على ما قلناه، وعلى قولهم ليس للرِّجْلِ الواحدة إلا كعب واحد.

الحجة الثانية: ما روى النعمان بن بشير[1] قال: أقبل علينا رسول الله بوجهه فقال: ((أقيموا صفوفكم وسدوا الخلل))[2]. فلقد رأيت الرجل منا يلزق كعبه بكعب صاحبه ومنكبه بمنكبه، وهذا لا يكون إلا على الاعتبار الذي اعتبرناه في الكعب، وحكي عن محمد بن الحسن، والإمامية أنهم قالوا: معقد الشراك هو الكعب، وأراد به الشراك العربي وهو ظهر الكف، وقد أنكر الأصمعي[3] هذه المقالة وتأوله أصحاب محمد بن الحسن على أن المراد بما قاله هو مقطع الخفين إذا لبسها المحرم، وهذا التأويل يقرب لأنه كان كثير الدرية بكلام العرب، وأخلق بمن كان شيخه أبو حنيفة أن يكون أديباً، واحتج الإمامية لما زعموه بأن قالوا: إن قوله تعالى: ﴿إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ غاية للغسل وغاية الشيء هي منقطعه ومن حق ما يكون غاية، أن يكون منقطعاً عن ذي الغاية؛ فلأجل ذلك حكمنا على أن الغسل ينتهي بالكعبين فلا يكونان داخلين، وإذا لم يكونا داخلين كان غاية الغسل ما دونهما وليس ما دونهما إلا معقد الشراك العربي، فلهذا كان هو الواجب لا غير.

---

(١) أبو عبدالله النعمان بن بشير بن سعد بن ثعلبة الأنصاري الخزرجي المدني، له ولأبويه صحبة، وأمه عمرة بنت رواحة، روى عن النبي ﷺ، وعن خاله عبدالله بن رواحة، وعمر، وعائشة. وروى عنه: ابنه محمد ومولاه حبيب بن سالم، وعروة بن الزبير، وآخرون. قال الواقدي: ولد على رأس أربعة عشر شهراً من الهجرة وهو أول مولود في الأنصار بعد قدوم النبي ﷺ، وقيل: غير ذلك. قال ابن معين: ليس يروي عن النبي ﷺ حديثاً يقول فيه: سمعت، إلا في حديث الشعبي: ((الجسد مضغة)). والباقي من حديثه إنما هو عن النبي ﷺ، وليس فيه سمعت، كان عاملاً على حمص فبايع لابن الزبير بعد موت يزيد، فلما تمرد أهل حمص خرج هارباً فاتبعه خالد بن خلي الكلاعي فقتله سنة ٦٦هـ. (تهذيب التهذيب ج١٠/٣٩٩).

(٢) سيأتي في صلاة الجماعة.

(٣) عبدالملك بن قريب الباهلي المعروف بالأصمعي، ولد في البصرة، من مشاهير لغويي العرب، تعلم في البصرة على الخليل، وعيسى بن عمر، وأبي عمرو بن العلاء، وعليه تعلم أبو الفضل الرياشي، وأبو عبيدة، والسجستاني، والسكري. حفظ لغة البدو ولهجاتها، عهد إليه هارون الرشيد بتعليم الأمين. من مؤلفاته: (الفرس)، و(الأراجيز)، و(الميْسر)، ومجموعة (الأصمعيات). ولولاه لكنا فقدنا الكثير من دواوين العرب وأشعارهم. (راجع الأعلام، ووفيات الأعيان).

وجوابه من وجهين:

أما أولاً: فلأنا قد قررنا دخول الحد في المحدود فأغنى عن تكريره.

وأما ثانياً: فلأنا نقول: لِمَ أوجبتم غسل معقد الشراك دون غيره، هل كان ذلك بدلالة خاصة فلابد من ذكرها لننظر فيها، فإن كانت صحيحة اتبعناها وإن كانت فاسدة اتبعتمونا، وإن كان إيجاب معقد الشراك من جهة أن الحد في الغسل هو الكعبان، ومن حق أن الحد لا يكون داخلاً في المحدود فهذا شيء قد فرغنا من تقريره وأظهرنا بفعل الرسول ﷺ وأدلة خطابه وجوب إدخال الحد في المحدود.

والمختار: ما عول عليه علماء أئمة العترة ومن تابعهم من علماء الأمة، ودليله ما حكيناه عنهم؛ ونزيد هاهنا وهو ما روي عن أمير المؤمنين في تعليم وضوء رسول الله ، عن ابن عباس قال: دخل علينا علي بن أبي طالب وقد اهراق الماء فدعا بوضوء، فأتينا بتور[1] فيه ماء حتى وضعناه بين يديه فقال: يابن عباس ألا أريك كيف كان رسول الله يتوضأ؟ فغسل جميع أعضائه إلى أن قال: ثم غسل رجليه إلى الكعبين. فأفعال رسول الله دالة على إدخال الكعبين في غسل الأرجل.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم وعند هذا يصح المختار.

قالوا: الآية دالة على وجوب كون الكعبين غاية للغسل، ومن حق ما هو غاية أن ينقطع به الحكم.

قلنا: قد مر الجواب على ما أوردتموه فلا حاجة إلى تكريره.

قالوا: عبادة تتعلق بالأرجل كقطع الخف في حق المحرم فوجب تعلقها بمعقد الشراك.

قلنا: هذا فاسد، فإن ذلك إنما وجب في الأصل لما كان الإحرام متعلقاً بالكف من الرِّجل

(١) التور (بتاء مثناة فوقية مفتوحة، فواو ساكنة، فراء): من الأواني، عربي،وقيل: دخيل. وهو إناء معروف لدى العرب يشربون فيه، أي: إناء للماء وقد يتوضأ فيه. ا.هـ. ملخصاً من اللسان.

بخلاف الغسل في الأرجل فإنه متعلق بإدخال الكعبين بالآية.

قالوا: الكعب إنما سمي كعباً لظهوره، ومعقد الشراك شاخص من كف الرِّجل فلهذا وجب تسميته كعباً فيجب أن تتناوله الآية من غير زيادة.

قلنا: إنما سمي كعباً لشخوصه من جانبي مفصل القدم وهذا غير حاصل في كف الرِّجل فلا يجوز تسميته كعباً فبطل ما توهموه.

مسألة: وكيفية التطهير لهذه الأعضاء فيها مذاهب ثلاثة:

الأول: أن الواجب في تطهيرها مرة واحدة، وهذا هو قول أئمة العترة ومحكي عن الفريقين: الحنفية، والشافعية.

والحجة على ذلك: ما روى أبي بن كعب عن رسول الله أنه توضأ مرة واحدة ثم قال: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة بدونه». والمرتان فضيلة لما روي في خبر أبي أنه توضأ مرتين ثم قال: «من توضأ مرتين أعطاه الله أجره مرتين». وفي هذا دلالة على كثرة الأجر بزيادة الثواب. والثلاث هي السنة لما روي في خبر أبي أنه توضأ ثلاث مرات ثم قال: «هذا وضوئي ووضوء الأنبياء قبلي ووضوء خليلي إبراهيم». (صلوات الله عليهما) فالخبر دال على ما ذكرناه من الواجب والفضيلة والسنة.

المذهب الثاني: أن الواجب هو الثلاث، وهذا شيء يحكى عن بعض الناس هكذا حكاه العلماء و لم أعلم قائله بعينه.

والحجة لهم على ما قالوه: ما روى عمرو بن شعيب[1]، عن أبيه، عن جده، عن

---

(١) أبو إبراهيم عمرو بن شعيب بن محمد بن عبدالله بن عمرو بن العاص القرشي السهمي. روى عن: أبيه، وعمته، والربيع بنت معوذ، ومن التابعين: مجاهد، وطاووس، وعطاء، وآخرون. وروى عنه: جماعة من التابعين ضعفه بعض رواة الحديث، وعاب عليه البعض أنه كان لا يسمع شيئاً إلا حدث به. وروي أن أحمد قال: له أشياء مناكير. وقيل: روى عنه الثقات وإنما أنكروا عليه كثرة روايته عن أبيه عن جده، واختلف الرواة والفقهاء في مدى نسبته إلى التابعين، فقال الدارقطني: قال النقاش: عمرو بن شعيب ليس من التابعين وقد روى عنه عشرون من التابعين. وقال الحافظ ابن حجر: ضعفه ناس مطلقاً ووثقه الجمهور...إلخ. (تهذيب التهذيب ٤٣/٨).

الرسول ﷺ أنه توضأ ثلاثاً ثلاثاً وقال: «هكذا الوضوء فمن زاد على هذا أو نقص فقد أساء وظلم»[1]. فمعنى قوله: «فقد أساء». لمخالفته ما وجب إذا نقص عن الثلاث، ومعنى قوله: «ظلم». يعني إذا زاد عليها جاوز الحد؛ لأن الظلم مجاوزة الحد.

ووجه الاستدلال بالخبر على الوجوب: هو أنه سمى النُّقْصَان إساءة والزيادة ظلماً، وهذا إنما يكون في الأمور الواجبة.

المذهب الثالث: أن الواحدة كما هي الفرض الواجب فهي السنة من غير زيادة، وهذا هو المحكي عن مالك.

والحجة على ذلك: هو أنه لما قال: «هذا وضوئي ووضوء الأنبياء قبلي ووضوء خليلي إبراهيم». ﷺ جميعاً، فانصرف هذا إلى أول الخبر وهو أنه توضأ مرة واحدة، لأنه المبدوء به، فلهذا كان قوله هذا وما تعلق به منصرفاً إليه؛ لأنه أحق بالإنصراف إليه لكونه صدراً فهذا تقرير المذاهب بأدلتها.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة ومن تابعهم من تقرير الواجب بالمرة الواحدة والفضيلة بالمرتين والسنة بالثلاث لما ذكرناه من حديث أبيّ، فإنه صريح في ذلك، ونزيد هاهنا وهو ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يقبل الله صلاة امرىء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ويديه ويمسح رأسه ويغسل رجليه»[2]. ولا شك أن من غسل هذه الأعضاء مرة واحدة فإنه يصدق عليه أنه غاسل لها، فلهذا كان الفرض غسلة واحدة وما عداها فهو على الفضيلة والسنة كما شرحناه من قبل.

الانتصار: يكون بإبطال ما عدا ذلك، فأما قول من أوجب الثلاث فهو فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأنه لا دلالة لكم في ظاهر الحديث؛ لأنه قال: «فمن زاد على الثلاث أونقص». ولم يبين حال الثلاث هل هي واجبة أو غير واجبة، فمعنى إساءته على ما نقوله

---

(١) أخرجه أحمد، وابن ماجة، عن ابن عمر.

(٢) أورده في الجواهر، وشرح التجريد، والمهذب، بلفظ: «حتى يضع الوضوء مواضعه، يغسل وجهه...».

هو أنه أساء لمخالفته السنة في نقصانه عن هذه العدة، ومعنى ظلمه بالزيادة هو أنه تجاوز الحد حتى خرج عن المسنون والواجب والفضيلة، وهذه الإساءة بالزيادة والظلم بالنقصان لا يقتضيان الإثم والمعصية وإنما يحملان على الكراهة لمخالفتهما للمشروع[1].

وأما ثانياً: فلأن قوله في حديث أبي لما غسل مرتين قال: «ومن توضأ مرتين أعطاه الله أجره مرتين». وقوله لما غسل الثلاث: «هذا وضوئي ووضوء الأنبياء قبلي». وقوله لما غسل الأولى: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة من دونه». فهذا تصريح بحكم كل واحدة من هذه الغسلات وإيضاحه، فكيف يقال بكونها واجبة؟ فأما الإساءة بالزيادة والظلم بالنقصان، فقد تأولناه على وجه موافق لما نحن فيه فبطل ما توهموه.

وأما من قال: بأن الواحدة فرض وسنة. فعنه جوابان:

أما أولاً: فلأنا نستفسره عن هذه المقالة، فنقول: ما تريد بقولك: إن الغسلة الواحدة تكون فرضاً وسنة؟ أتريد أن الرسول ﷺ ما مسح أعضاءه ولا غسلها إلا مرة واحدة؟ فهذا فاسد، فإن أمير المؤمنين (كرم الله وجهه)، وعثمان بن عفان رضي الله عنه وغيرهما من أكابر الصحابة رووا عنه: أنه غسل أعضاءه ومسحها ثلاث مرات، وإن أراد أن الرسول ﷺ غسلها ثلاث مرات، لكن الغسلة الواحدة قائمة مقام الثلاث، فهذا فاسد أيضاً، فإن الفرض لا يقوم مقام السنة والفضيلة لتغاير هذه الصفات فلا يقوم أحدها مقام الآخر، وإن أراد الغسلة الواحدة تكون فرضاً ونفلاً ولعله مراده فهذا فاسد أيضاً، فإن الفعل الواحد لا يكون موصوفاً بالفريضة والفضيلة[2] لما في ذلك من اجتماع النقيضين؛ لأنه إذا كان نفلاً جاز تركه وإن كان فرضاً لم يجز تركه فيلزم أن يجوز تركه ولا يجوز تركه.

وأما ثانياً: فلأن الظاهر من حديث أبي أن الرسول ﷺ غسل ثلاث غسلات وميَّز كل واحدة منها بصفة في الوجوب والفضيلة والندب، فكيف يقال بأن الغسلة الواحدة قائمة

---

(١) في الحديث آنف الذكر، أفاد أن الإساءة بالنقص والظلم بالزيادة، وهنا عكس الصنفين مع النقيضين، وهو هكذا في الأصل، لذا لزم التنويه.

(٢) الفضيلة هنا تعني: السنة كما يفهم من السياق، إذ إن الفريضة والفضيلة ليستا نقيضين، والله أعلم.

مقام الثلاث؟ فبطل ما توهمه مالك.

مسألة: إذا تقرر بما لخصناه وجوب غسل هذه الأعضاء، فمفهوم الغسل ما هو؟

ولا يقع تردد في أن مفهومه ومعقوله: إمساسه الماء. وهل يعتبر فيه سيلان الماء عنه أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه لابد من اعتبار السيلان فيه فلا يعقل الغسل إلا بإمساسه الماء بحيث يسيل عنه، وهذا هو رأي القاسمية، ومحكي عن الفريقين: الحنفية، والشافعية.

والحجة على ذلك: هو أن أهل اللغة يفرقون بين المسح والغسل ولا فرق هنا يعقل بينهما إلا أن الغسل إمساس العضو الماء بحيث يسيل عنه والمسح إمساسه الماء بحيث لا يسيل عنه فلو لم يجعل ما ذكرناه فرقاً بينهما لم تعقل التفرقة بينهما وهي معلومة لا محالة.

المذهب الثاني: أنه لا يعتبر السيلان في الغسل، وهذا هو المحكي عن الناصر. وهو قول محمد بن الحسن الشيباني.

والحجة على ذلك: هو أن مفهوم الغسل ليس السيلان وإنما مفهومه الاستيعاب للمغسول سواء سال الماء عنه أو لم يكن سائلاً، فهذه هي التفرقة بينه وبين المسح فإن حقيقة المسح، إمساس العضو الماء بحيث يصيب ما أصاب ويخطئ ما أخطأ بخلاف الغسل فإنه لابد فيه من الاستيعاب، وفي ذلك ظهور التفرقة بينهما بذلك دون السيلان فلا عبرة به في ماهية الغسل.

والمختار: ما قاله القاسمية، وهو رأي الإمامين الأخوين: المؤيد بالله، وأبي طالب.

والحجة عليه: ما قالوه؛ ونزيد هاهنا: وهو أن المعلوم من عادة أهل اللغة التفرقة بين البلة الحاصلة بالمسح وبين الغسل، فإن البلل لا يعتبر فيه إلا إيصالها بالمحل من غير مسيل بخلاف الغسل فإن حقيقتة السيلان عن محله لا محالة، ويؤيد ما ذكرناه هو: أن الله تعالى أمر بغسل بعض أعضاء الوضوء وأمر بمسح بعضها فقال تعالى: ﴿**فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ**﴾[المائدة:٦]. ولا فصل هناك يعقل بينهما إلا بما

ذكرناه من سيلان الماء؛ لأن الاستيعاب شامل لهما، فلو لم تكن التفرقة بما ذكرنا لم يعقل الفصل بينهما.

الانتصار: يكون بإبطال ما اعتمدوه.

قالوا: المعتمد بالتفرقة بينهما إنما هو بما أشرنا إليه من الاستيعاب في الغسل دون المسح، فأما سيلان الماء فلا عبرة به في واحد منهما.

قلنا: هذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأن الاستيعاب في الآية شامل لهما فلو لم تكن التفرقة بما ذكرنا لم يُعْقَل الفصل بينهما.

[**وأما ثانياً**: فلو][1] لم يعتبر السيلان الذي هو أصل ومفعول حقيقة الغسل وجزء من ماهيته لبطل ما ذكرناه من التفرقة بينهما.

مسألة: وهل يكون الدلك من معقول الغسل أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن الدلك من مفهوم حقيقته، وهذا هو رأي القاسمية، وهو محكي عن مالك.

والحجة على ذلك: هو أن أهل اللغة لا يسمون إمساس العضو الماء بحيث يكون سائلاً عنه غسلاً، إلا إذا قارنه الدلك، فإن لم يقارنه الدلك فإنهم لا يسمونه غسلاً.

المذهب الثاني: أنه لا يعتبر في ماهية الغسل الدلك، وهذا هو رأي المؤيد بالله؛ ومحكي عن الفريقين: الحنفية، والشافعية.

والحجة على ذلك: هو أن الأحاديث الواردة في صفة وضوء رسول الله على لسان أمير

---

(١) ما بين القوسين إضافة من المحقق لأن ثاني الأمرين لم يذكر في الأصل من النسختين، ويظهر أن (أولاً) احتوى الأمرين، ولعل عدم الفصل بينهما سهو من المؤلف أو الناسخ، فكان الفصل بينهما هنا بإضافة (ثانياً) إلى الأمر الثاني.

المؤمنين (كرم الله وجهه) وعثمان وغيرهما من الصحابة (رضي الله عنهم) [أنهم] ذكروا الغسل لهذه الأعضاء والمسح لما يمسح منها و لم يذكروا الدلك في الأعضاء، فلو كان الدلك معتبراً في الغسل لذكروه؛ لأنه لا تعقل حقيقة الغسل عند من اعتبره إلا به، فلو كان شرطاً في الغسل لذكروه في حال ذكرهم للغسل؛ لأنه جزء من ماهية الغسل و لم يُذكر في حديث واحد من أحاديث الوضوء، وفي هذا دلالة على عدم اشتراطه وأن حقيقة الغسل حاصلة من دونه.

والمختار: ما قاله الإمام المؤيد بالله ومن تابعه من علماء الأمة في عدم اشتراطه.

والحجة على ذلك: هو أن حقيقة الدلك مخالفة لحقيقة الغسل، ولهذا يقال: غسل جسمه وما دلكه، فلو كان جزءاً من ماهية الغسل كما زعموه، إذن لم تعقل ماهية الغسل من دونه، فحصل من مجموع ما ذكرناه أن حقيقة الغسل على قول القاسمية مركبة من وصفين:

أحدهما: سيلان الماء على المحل.

وثانيهما: الدَّلك، فلا تفهم حقيقة الغسل إلا بمجموع هذين الأمرين.

وعند المؤيد بالله وسائر الفقهاء أن ماهية الغسل مفهومة عند سيلان الماء عن المحل وأنها حقيقة مفردة غير مركبة، وأنه لا يحتاج فيها الدلك بحال.

ووجه آخر: وهو أن الدلك عبارة عن تكرير اليد على الجسم واشتقاقه من قولهم: فلان يدالك غريمه بالدين إذا كان يطالبه مرة بعد مرة، ومنه الدلوك؛ لأنه يدلك به الجسم مرة بعد أخرى، فلما كان الأمر فيه كما ذكرناه لا جرم كانت حقيقته مخالفة لحقيقة الغسل[1].

الانتصار: يكون بإبطال ما اعتمدوه.

قالوا: أهل اللغة لا يسمون إمساس العضو الماء غسلاً إلا إذا كان مقترناً بالدلك.

---

(١) جاء في لسان العرب في مادة (دلك): دِلِكَ الشيء: مرسه وعركه، وتدلك بالشيء: تخلق به، وتدلك الرجل: أي دلك جسده عند الاغتسال، وقال الزجاج: دلوك الشمس زوالها في وقت الظهر، ودلك الرجل حقه: مطله، ا.هـ ملخصاً.

قلنا: هذه دعوى فلابد من تصحيحها بنقل من جهة أهل اللغة وليس عنهم شيء مأثور في ذلك، وأيضاً فإنا قد أوضحنا مفارقة الدلك للغسل فلابد في اشتراطه في الغسل من دليل شرعي أو لغوي.

قالوا: من طرح الثوب في الماء من غير عرك لا يقال بأنه غاسل له.

قلنا: لا ننكر كون الدلك قد يضامُّ الغسل لتأكيد النظافة، ولكنا ننكر كونه شرطاً في الغسل بحيث لا يعقل الغسل من دونه، ولهذا يقال: غسل يده وما دلكها، وغسل جسده وما دلكه، وغسل الثوب وما عركه، فدل ذلك على أن حقيقة أحدهما مخالفة لحقيقة الآخر.

قالوا: طاهر عن حدث فيجب أن يكون من شرطها إمرار كالتيمم.

قلنا: عنه جوابان:

أما أولاً: فإنا نقول بموجب هذا القياس، وهو أن الغسل طهارة عن حدث فيجب أن يكون من شرطها إمرار اليد كالتيمم، ولكنا لا نقول بالدلك فإن الدلك عبارة عن تكرير اليد مرة بعد أخرى والمتكرر مخالف لإمرار اليد، فأين أحدهما عن الآخر؟ ولهذا فإنه يقال: أمرَّ يده على جسمه فغسله و لم يدلكه، وفي هذا دلالة على المغايرة بينهما.

وأما ثانياً: فلأن ما ذكرتموه اعتبار للغسل بالمسح وأحدهما مخالف للآخر، فطهارة التراب من شرطها المسح، وطهارة الماء من حكمها الغسل فلا يؤخذ أحدهما من الآخر، ولأن المقصود من طهارة الماء هو رفع الحدث، والمقصود من طهارة التراب هو استباحة ما كان محظوراً فافترقا، ومن جهة أن التراب طهارة ضرورية، والطهارة بالماء طهارة اختيارية، وأيضاً فالطهارة بالماء تعم جميع الأعضاء، والطهارة بالتراب تختص بعضها، فمع هذه المخالفة كيف يقاس أحدهما على الآخر؟

قالوا: روي عن النبي ﷺ: «بلوا الشعر وأنقوا البشر فإن تحت كل شعرة جنابة»[1]. والإنقاء لا يحصل إلا مع الدلك فلهذا وجب اعتباره.

قلنا: ليس في ظاهر الخبر ما يدل على الدلك فلا وجه للتعلق به، وأما الإنقاء فإنه كما يحصل بالدلك على زعمكم فإنه حاصل بالتعميم للمحل وإمساسه الماء وسيلانه عنه، فإذا كان الإنقاء يحصل بما ذكرنا فلا حاجة إلى اعتبار الدلك. فحصل من مجموع ما ذكرناه أنه لا يجب اعتبار الدلك، وأما سيلان الماء عن محله فلابد منه لأن معقول الغسل ذلك، وأما قطره على الأرض فلا عبرة به، وإنما المعتبر هو سيلانه عن محله وليس الغرض هو سيلانه وقطره على الأرض، لما روي عن النبي ﷺ، أنه قال: «وضوء المؤمن كدهنه»[2]. يعني في التعميم والاستيعاب للعضو لا في الدلك وتقطيره على الأرض.

فإن قال قائل: قد أوضحتم بما ذكرتموه هاهنا أن الدلك غير واجب في الوضوء، وأن الغسل إمساس العضو الماء بحيث يسيل عنه ولا يلزم تقطيره على الأرض، فما ترون في حال من علق به الوسواس في وضوئه حتى أسرف في استعمال الماء وخرج عن حد المشروع وجاوز عدة الثلاث وأتى بأعداد مضاعفة وكرر ذلك في هذه الأعضاء حتى خرج عن وقت الاختيار بفعله لهذه الأمور كلها، فما يقضي الشرع في أمره؟

فالجواب: أن الذي يظهر هو القطع بخطأه لمخالفته المألوف من عادة الشرع بما ورد في الأخبار من التحذير من الزيادة على الثلاث، وأنه موصوف بالظلم لخروجه عن الحد بالزيادة ويقطع بكونه أتى بدعة مضادة للسنة وأن السنة على خلاف ما هو عليه، فهذا هو الذي

(١) أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجة عن أبي هريرة، وفيه ما روي عن علي عليه السلام أن رسول الله ﷺ قال: «من ترك موضع شعرة من جنابة لم يغسلها فعل به كذا وكذا في النار». قال علي عليه السلام: «فمن ثم عاديت رأسي». قالها ثلاث مرات. ا.هـ. اعتصام ١/٢٥٠. قوله: عاديت رأسي: يعني كرهت طول شعره فحلقته.

(٢) جاء في (جواهر الأخبار) - تخريج أحاديث البحر الزخار: «وضوء المؤمن كدهنه». حكاه في (الانتصار). ا.هـ.

وعن ذي مخبر ابن أخي النجاشي، خادم النبي ﷺ في جملة حديث أخرجه أبو داود ما لفظه: فتوضأ - يعني النبي ﷺ - وضوءاً لم يلت منه التراب. ا.هـ. (جواهر ج٢/٦٧)، وهو في معنى سابقه وفي باب مقدار ما يتوضأ به.

يظهر من حكم الشرع في حاله، فأما الكفر أو الفسق بما أتى من هذه البدعة ومخالفة السنة فمعاذ الله عن ذلك وحاشا وكلا مع التزامه للأحكام الدينية واستمراره على الإتيان بالواجبات الشرعية وانكفافه عن المحرمات؛ لأن التفسيق والإكفار إنما يكون بأدلة قاطعة شرعية وبراهين يقينية، وليس في إتيانه لهذه البدعة ما يوجب ذلك بحال. وعن عبدالله بن مغفل قال: سمعت رسول الله يقول: ((إنه سيكون في هذه الأمة قوم يعتدون في الطهور والدعاء))[1].

قالوا: روى المستورد بن شداد[2] قال: رأيت رسول الله إذا توضأ يدلك أصابع رجليه بخنصره[3]، فهذا نص في وجوب اعتبار الدلك في الوضوء.

قلنا: عنه جوابان:

أما أولاً: فإنا لا ننكر استعماله ووجوبه وليس فيما ذكرتموه دلالة على وجوبه.

وأما ثانياً: فلأن ذلك حكاية فعل لا يدرى حاله ولعل في رجله نجاسة، فلهذا كان دلكه للتنقية والنظافة لا من أجل كونه واجباً، ويجوز حمله على أنه أراد بيان الاستحباب في الدلك لا من أجل بيان وجوبه.

مسألة: وهل يتقدر ما يحتاج إليه من الماء في الوضوء والغسل أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه لا معنى لتقديره وإنما يكون على مقدار الحاجة في التطهير في الوضوء والغسل وغسل الأثواب ما لم يكن هناك إسراف، وهذا هو الذي ذكره الهادي في (الأحكام) فإنه استقل الصاع في الغسل وقال: إن التحديد لم يتضمنه الكتاب والسنة، وقال: إن المقصود هو الإتيان بالطهارتين على ما أوجبه الشرع، وكلامه هذا يشير به إلى أن الغرض هو الكفاية من الماء من غير أن يكون هناك خروج عن الحد بالإسراف وتجاوز الحد

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده وابن ماجة وابن حبان. وهو في المستدرك عن عبدالله بن مغفل.

(٢) المستورد بن شداد بن عمرو بن حسل بن الأحب القرشي الفهري. ذكره في الصحابة في (أسد الغابة ج٤/٢٧٨).

(٣) أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجة.

في إهراق الماء من غير حاجة إليه.

المذهب الثاني: أنه مقدر وهذا هو المحكي عن زيد بن علي، وعليه أكثر العلماء، وحكي عنه أنه قال: لا يجزي المرأة إذا أرادت الاغتسال أقل من صاع ونصف الصاع، والصاع: خمسة أرطال وثلث. والمد: رطل وثلث، وقيل: رطلان، والأول أصح، والصاع بالكيل أربعة أمداد.

والمختار في ذلك: تفصيل نشير إليه، وهو أن الرسول ﷺ إنما أشار في التقدير إلى ما لا يكون مجزياً دونه، فروى عبدالله بن زيد الأنصاري: أن الرسول ﷺ، توضأ بثلثي المد[1]. وهذه الرواية هي أقل ما روي في تقدير الماء في الوضوء، وروت عائشة (رضي الله عنها) عن النبي ﷺ أنه كان يغتسل بالصاع ويتوضأ بالمد، وهكذا روى جابر: أن الرسول ﷺ، كان يتوضأ بالمد ويغتسل بالصاع، وعن أنس بن مالك: أن الرسول ﷺ، كان يتوضأ بإناء يسع رطلين ويغتسل بالصاع[2]، وقد حكي: عن أحمد بن حنبل: أن الصاع خمسة أرطال لا غير، ولعل هذه الرواية أعني رواية أنس، على رأي من يقول: المد رطلان لتتفق الروايتان، وروت عائشة قالت: اغتسلت أنا والرسول ﷺ، من إناء فيه قدر الفَرق، والفَرق ثلاثة أصواع، فعلى هذا يكون الفَرق ستة عشر رطلاً، فالرسول ﷺ إنما أشار بهذا التقدير إلى ما لا يكفي دونه ولهذا قال محمد بن الحسن الشيباني: إنه لا يمكن المغتسل أن يعم جميع بدنه بأقل من صاع ولا يكفي المتوضئ أن يسبغ وضوءه بأقل من مدّ، فالإشارة بهذه التقديرات إنما هي لأقل ما يجزي لا غير ولم يشر إلى ما يكفي فيما فوق ذلك؛ لأن الأمر في ذلك يختلف حاله باختلاف الشعور والأبدان والخرق والرفق بالماء، فلهذا ترك الشارع الإشارة إلى ما فوق ذلك، وإلى ما اخترناه يشير كلام الهادي في عدم التقدير وهو قول الشافعي فإنه قال: واجب ألا ينقص مما روي عن الرسول ﷺ أنه توضأ بالمد واغتسل بالصاع، وقد

---

(١) ونحوه عن أم عمارة، أخرجه أبو داود، وعن عائشة وجابر: كان النبي ﷺ يغتسل بالصاع ويتوضأ بالمد. أخرجه أبو داود.

(٢) هذه إحدى روايتي أبي داود، وفي رواية للترمذي: أن رسول الله ﷺ قال: ((يجزئ في الوضوء رطلان من ماء)). قال في جواهر الأخبار: وفيه روايات أخر.

روي عن جابر: أنه سئل عن الغسل فقال: يكفيك صاع، فقال رجل: ما يكفيني، فقال له جابر: فيكفي من هو خير وأوفر شعراً، يشير به إلى الرسول ﷺ.

فتنخل من مجموع ما ذكرناه هاهنا أنه لا ينقص في الوضوء والغسل مما ذكره الرسول ﷺ، فأما الزيادة فلم يقدرها، وما ذاك إلا لأنها مباحة ما لم يقع فيها إسراف وخروج عن الحد، وهو الذي يدل عليه كلام الهادي، والمؤيد بالله، والشافعي، والله أعلم.

مسألة: وهل يجوز أن يمسح الخفاف عوضاً عن غسل الرجلين أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن ذلك جائز، وهذا هو رأي الفريقين: الحنفية، والشافعية، ومحكي عن أمير المؤمنين (كرم الله وجهه)، وعمر بن الخطاب، وابن مسعود، وسعد بن أبي وقاص، وابن عباس؛ من الصحابة (رضي الله عنهم)، فأما مالك فعنه فيه روايات خمس:

الأولى منها: يجوز المسح كمقاله أبي حنيفة، والشافعي، مؤقتاً باليوم والليلة في الحضر، وبالثلاث في السفر.

الثانية: المسح مطلقاً، من غير توقيت كما هو رأي الشافعي في القديم.

الثالثة: تجويز المسح في الحضر دون السفر.

الرابعة: تجويز المسح في السفر دون الحضر رواها عنه ابن أبي ذؤيب[1].

الخامسة: إبطال المسح مطلقاً كما هو رأينا، والخف نعل من أدم[2] يغطي الكعبين، والجرموق يلبس فوق الخف وهو خف كبير فوق خف صغير، والجورب يتخذ من جلود تغطي الكعبين أيضاً، وهو فوق الجرموق، ويمسح على هذه الأمور الثلاثة، فأما النعال فهي وإن كانت من الجلود وهي تكون دون الكعاب فلا مسح عليها؛ لأن نزعها يخف ولا يكون فيه مشقة مثل الخف، والنظر عند القائلين به يكون في حكمه وفي شرطه وفي وقته وفي

---

(١) أبو الحارث محمد بن عبدالرحمن بن مغيره بن الحارث بن أبي ذؤيب القرشي، كان فقيهاً، عالماً، من فقهاء المدينة، وممن عاصر مالك بن أنس، توفي بها سنة ١٥٩هـ. (طبقات الفقهاء).

(٢) جمع أديم: وهو جلد الحيوان بعد دبغه.

كيفيته وفي الحجة عليه. فهذه مواقع النظر وجملتها خمسة:

الموقع الأول: في حكمه.

وهو إباحته لمن لبس الخف وهو على طهارة في حضر كان أو في سفر، وهي رخصة من الله تعالى لعباده لما في نزعهما من المشقة لأجل المطر والوحل والبرد الشديد فلهذا اغتفر المسح عليهما، فإذا نزعهما بعد وفاء المدة المقدرة في السفر والحضر وجب عليه غسل الرجلين. وهل يجب عليه استئناف الوضوء أم لا؟ فيه قولان مبنيان على أن المسح هل يرفع الحدث أم لا؟

فإن قلنا: بأنه غير رافع للحدث فإنه يكفيه غسل الرجلين.

وإن قلنا: بكونه رافعاً له فقد عاد الحدث بالنزع فلهذا وجب استئنافه، فلو لبس فردة خف وكانت الرجل الأخرى سقط نصف كفها فلا يجوز المسح على ما بقي منها إلا إذا كان عليها ساتر كالخف، فإن سقطت الرجل من مفصل القدم جاز المسح مهما بقي منها بقية إذا كان مستوراً، والمسح جائز على كل خف صحيح يمكن متابعة المشي عليه لحوائجه.

فقولنا: صحيح، نحترز به عن الخف المخرق الذي لا يمكن المشي عليه لتخرقه؛ لأن الحاجة لا تدعو إلى مثل ذلك.

وقولنا: يمكن المشي عليه، نحترز به عن الخف الذي لا يمكن المشي عليه إما لرقتة كالخف الذي يكون من الخرق الرقيقة، وإما لثقله، فإن ما هذا حاله لا يجوز المسح عليه فإن لبس خفاً من زجاج جاز المسح عليه، وإن بدا منه لون الرجل عندهم، وفرقوا بينه وبين ستر العورة بالزجاج فإن ذلك غير صحيح، لأن القصد من ستر العورة هو أن لا يراها الناس بخلاف الخف فإن المقصود منه هو إمكان المشي فيه فافترقا، والواجب في الخف الذي يمسح عليه أن يكون ساتراً للقدم مع الكعب من الجوانب كلها إلا من أعلى الكف فإنه غير لازم ستره.

الموقع الثاني: في شرطه، وله شرطان:

الشرط الأول: أن يكون لابساً للخف على طهارة تامة قوية.

فقولنا: على طهارة، نحترز به عما إذا لبسه على غير طهارة فإنه لا يجوز المسح عليه بحال بل يجب غسله.

وقولنا: تامة، نحترز به عما إذا غسل رجله اليمنى ثم أدخلها الخف قبل غسله للثانية فإنه لا يجوز الاعتداد بهذا اللبس لما كانت الطهارة غير تامة بغسل جميع الأعضاء كلها.

وقولنا: قوية، نحترز به عن طهارة المستحاضة فإنها لو طهرت ولبست الخف و لم تصلِّ بهذا الوضوء ثم أحدثت وأرادت أن توضأ وتمسح لتصلي به فريضة، فإن ما هذا حاله غير جائز لكون طهارتها ضعيفة ناقصة.

الشرط الثاني: أن يكون الخف ساتراً قوياً مانعاً للماء عن النفوذ إلى الرجل، حلالاً[1].

فقولنا: أن يكون الخف قوياً، نحترز به عَمَّا إذا كان الخف مخرقاً قد بدا منه محل الفرض فإنه لا يجوز المسح عليه لانخراقه.

وقولنا: ساتراً، نحترز به عما إذا كان دون الكعبين فإنه لا يجوز المسح عليه؛ لأن ما هذا حاله من سواتر الرجل لا يصعب مسحه.

وقولنا: مانعاً من نفوذ الماء، نحترز به عن الخف المنسوج، فإنه وإن كان ساتراً فإنه لا يمنع من نفوذ الماء فيه، فإن ما هذا شأنه فإنه لا يجوز المسح عليه.

وقولنا: حلالاً، نحترز به عن الخف المغصوب، فإنه مأمور بنزعه وإعطائه مالكه والمسح مانع من الاستدامة فمتى حصلت هذه القيود كلها كان المسح جائزاً.

الموقع الثالث: في وقته.

---

(١) يقصد مباحاً.

حكى الزعفراني، عن الشافعي: جواز المسح على الخفين مطلقاً من غير توقيت، وهذا هو المحكي عن عمر، وابن عمر، وعائشة، وبه قال الليث، ثم رجع الشافعي عن هذه المقالة في قوله الجديد، وقال: يمسح المقيم يوماً وليلة ويمسح المسافر ثلاثة أيام ولياليهن، وهذا هو قول أمير المؤمنين (كرم الله وجهه)، وابن عباس، وابن مسعود من الصحابة (رضي الله عنهم)، ومروي عن عطاء، وشريح[1]، والأوزاعي، وأبي يوسف، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه. قال الشافعي في (الأم): ولو مسح المسافر يوماً وليلة ثم إنه دخل في الصلاة فنوى الإقامة في حال الصلاة بطلت صلاته؛ لأنه قد استكمل مسح المقيم، فإذا نوى الإقامة بطل مسحه فلهذا بطلت صلاته، وإن لبس الخف في الحضر ثم سافر قبل أن يحدث ثم إنه أحدث في السفر فإنه يمسح مسح المسافر، وإن أحدث في السفر ومسح ثم أقام فإنه يتم مسح المقيم لا غير، فإن أقام بعد استكمال مدة مسح المقيم نزع الخفين لا محالة، وإن أقام قبل استكماله كان له أن يتم مسح المقيم لا غير.

الموقع الرابع: في كيفيته.

قال الشافعي: وإذا أراد المتوضئ أن يمسح على الخفين فأحب إليَّ أن يغمس يديه في الماء ثم يضع كفه اليسرى باطنها تحت عقب الخف وكفه اليمنى على أطراف أصابعه ثم إنه يمر اليمنى إلى ساقه واليسرى إلى أطراف أصابعه، وهذا هو المحكي عن ابن عمر، وسعد بن أبي وقاص، وعمر بن عبدالعزيز، والزهري ومالك، وابن المبارك[2]. وقال الليث، وأبو حنيفة، والأوزاعي، وأحمد: المستحب أن يمسح على أعلى الخف دون أسفله وكيف ما أتى بالمسح على الخف سواء كان بيده أو ببعضها أو بخشبة أو بخرقة وسواء مسح منه قليلاً أو كثيراً فإنه يجزيه؛ على رأي الشافعي، وحكي عن أبي حنيفة: أنه لا يجزيه إلا إذا مسح منه

(١) أبو مضر شريح بن المؤيد القاضي الجيلي، علامة الشيعة، وحافظهم، من أتباع المؤيد بالله، وهو صاحب التصانيف في الفقه منها: (أسرار الزيادات)، و(لباب المقالات لقمع الجهالات). قال الإمام المهدي: وهو سبعه أو ثمانية مجلدات، والناس يغترفون منه. (مقدمة الأزهار).

(٢) أبو عبدالرحمن بن المبارك المروزي، تفقه على سفيان (الثوري)، ومالك، وكان فقيهاً، زاهداً، عالماً، عابداً، كما قال عنه سفيان بن عيينة. توفي سنة نيف وثمانين ومائة. (طبقات الفقهاء).

قدر ثلاث أصابع بثلاث أصابع، وحُكِيَ عن زفر: أنه لا يجزيه إذا كان قدر ثلاث أصابع بأصبع واحدة، وعن أحمد بن حنبل: أنه لا يجزيه إلا إذا مسح أكثر المقدم، وهل يمسح على عقب الخف أم لا؟

فحكى البويطي، عن الشافعي: أنه يمسح عليه، وقال المزني: إن ذلك غير مسنون.

الموقع الخامس: في ذكر الاحتجاج على جواز المسح على الخفين.

والحجة على ذلك: ما روى بلال[١] عن النبي ﷺ أنه توضأ فغسل وجهه ويديه ومسح رأسه ومسح خفيه[٢]، وروى المغيرة بن شعبة: أن النبي ﷺ مسح على الخفين، فقلت: يا رسول الله نسيت؟ قال: ((بل أنت نسيت، بهذا أمرني ربي))[٣]. وروى الحسن البصري قال: حدثني سبعون من أصحاب رسول الله أنه مسح على الخفين، ولأن الحاجة تدعو إلى لبسه وتلحق المشقة في نزعه فجاز المسح عليه كالجبائر.

قالوا: ولا يجوز مسح الخفين في الغسل من الجنابة والغسل من الحيض، ولا يجوز المسح على الخفين في الغسل المسنون كالغسل يوم الجمعة والعيدين، ولكن يمسح من الغائط والبول والنوم، إن كان في حضر فيوماً وليلة وإن كان في سفر فثلاثة أيام بلياليها، فهذا ما أردنا ذكره في المسح على الخفين على رأي الفقهاء، وإنما أوردته في كتابي هذا وإن كان مشتملاً على أسرار ودقائق وتفاصيل اشتملت عليه كتب الفقهاء ليكون الناظر متمكناً من الاطلاع على بعض تفاصيله.

المذهب الثاني: أنه لا يجوز المسح على الخفين، وهذا هو رأي أئمة العترة القاسمية والناصرية لا يختلفون في ذلك، ومحكيٌّ عن الإمامية، والخوارج، وأبي بكر بن داود من أهل

---

(١) هو بلال بن رباح الحبشي، أبو عبدالله، مؤذن رسول الله ، وأحد السابقين الأولين إلى الإسلام الذين أوذوا وعذبوا فاحتسبوا ذلك لله دون أن تنال قريش من إيمانهم شيئاً، شهد مع رسول الله كل المشاهد، بعد وفاة رسول الله خرج مجاهداً إلى الشام مع البعوث الإسلامية، وتوفي بدمشق أو داريا كما أورد الشوكاني في ترجمته، وقال: له أربعة وأربعون حديثاً منها في الصحيحين أربعة.

(٢) أخرجه مسلم بلفظ: أن رسول الله مسح على الخفين والخمار.

(٣) وهذه إحدى روايات أبي داود.

الظاهر، وإحدى الروايات عن مالك، وعن أبي نصر من أصحاب الشافعي: أن غسل الرجلين أفضل من المسح على الخفين، على قياس قول الشافعي، وحكي عن الشعبي، والحكم، وحَمَّاد: أن المسح على الخفين أفضل من غسل الرجلين لقوله عليه السلام: ((إن الله يحب أن يؤخذ برخصه كما يحب أن يؤخذ بعزائمة))[1].

والحجة على بطلان المسح: قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾[المائدة:٦].

ووجه الاستدلال بهذه الآية على بطلان المسح على الخفين: أن الله تعالى أوجب بظاهر الآية إما غسل الرجلين على ما نقوله وإما مسحهما على رأي من قال بالمسح فيهما، و لم يذكر المسح على الخفين، فلوكان واجباً كما زعموا لذكره؛ لأنه في محل التعليم للوضوء، فلما لم يذكره دل على كونه غير واجب ولا مشروع.

الحجة الثانية: قوله ﷺ لمن علمه الوضوء: ((توضَّ كما أمرك اللّه فاغسل وجهك ويديك وامسح رأسك واغسل رجليك)). فلوكان واجباً لقال مع قوله: ((واغسل رجليك)). وامسح خفيك، لأنه مشروع كما زعموا.

الحجة الثالثة: ما روي عنه ﷺ أنه توضأ مرة فقال: ((هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة من دونه)). ثم توضأ مرتين إلى أن قال: ثم توضأ ثلاثاً.

ووجه الاستدلال بهذا الخبر: هو أنه كرر الوضوء مرتين وثلاثاً بالغسل و لم يذكر مسح الخف مفرداً ولا مكرراً فدل ذلك على بطلان كونه مشروعاً في الرجلين.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة ومن تابعهم من علماء الأمة، من كونه -أعني المسح على الخفين- غير مشروع في الرجلين، ومعتمدنا في الدلالة على ذلك ما حكيناه عنهم ونزيد هاهنا حججاً:

الحجة الأولى: ما روي عن النبي ﷺ أنه رأى قوماً تلوح أعقابهم، فقال: ((ويل

---

(١) تقدم برواية عن ابن عباس للبزار والطبراني وابن حبان.

للعراقيب من النار)). وفي حديث آخر: ((ويل للأعقاب من النار)). وفي حديث آخر: ((أسبغوا الوضوء)).

ووجه الاحتجاج بهذه الأخبار: هو أن ظاهرها أمرٌ بالغسل في الأعقاب فلوكان المسح على الخف واجباً أو مندوباً أو مباحاً لم يكن للوعيد وجه على ترك غسل الأعقاب، لأن له بدلاً وهو ما ذكروه من مسح الخفين، فلما أطلق الوعيد على ترك غسل الأعقاب دل على بطلانه.

الحجة الثانية: قوله ﷺ: ((لا يقبل الله صلاة امرئٍ حتى يضع الوضوء مواضعه يغسل وجهه ويديه ويمسح رأسه ويغسل رجليه)).

ووجه تقرير الحجة من هذا الخبر: هو أنه عليه السلام لم يذكر مسح الخفين من جملة مواضع الوضوء كما ذكر غسل الرجلين لما كانا من مواضع الوضوء كالوجه واليدين، فلما لم يذكره دل على بطلانه.

الحجة الثالثة: قوله عليه السلام: ((خللوا أصابعكم لا يخللها الله بالنار)).

ووجه تقرير الحجة من هذا الخبر: هو أنه توعد على ترك تخليل الأصابع، فلوكان المسح على الخفين مشروعاً إذن لذكره، فدل ظاهر الأخبار على بطلان المسح على الخفين.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم.

قالوا: قد وردت الأحاديث من طريق المغيرة بن شعبة ومن طريق ابن مسعود ومن طريق بلال، على أن الرسول ﷺ مسح على خفيه في الحضر والسفر، ففي الحضر يوماً وليلة وفي السفر ثلاثة أيام بلياليها، وفي هذا دلالة على كونه مشروعاً من جهة الرخصة.

قلنا: إنا لا ننكر رواية هذه الأخبار عمن ذكرتموه من الصحابة (رضي الله عنهم) وغيرهم من الرواة، ولكنا نقول: إنها أخبار منسوخة بقوله تعالى: ﴿**وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ**﴾. ومهما كانت منسوخة فلا يعرج عليها لبطلانها، والذي يدل

على كونها منسوخة وجوه خمسة:

أما أولاً: فلأن المسح على الخفين كان سابقاً في مكة، وآية المائدة، نزلت في المدينة، ولا شك أن كل ما كان من الأحكام مدنياً فإنه متأخر عما كان ثابتاً في مكة.

وأما ثانياً: فلما روى زيد بن علي عن آبائه عن أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) قال: لما كان في ولاية عمر جاء سعد بن أبي وقاص فقال لعمر: يا أمير المؤمنين ما لقيت من عمار؟ فقال له: وما ذاك؟ فقال: خرجت وأنا أريدك ومعي الناس وأمرت منادياً ينادي بالصلاة ثم دعوت بطهور فتطهرت، ثم مسحت على خفيَّ وتقدمت أصلي فاعتزلني عمار، فلا هو صلى ولا هو ترك، وجعل ينادي من خلفي: يا سعد، صلاة من غير وضوء، فقال عمر: يا عمار أخرج مما قلت، فقال: نعم، كان المسح قبل المائدة، فقال عمر: ما تقول يا أبا الحسن؟ فقال: أقول كان المسح من رسول الله في بيت عائشة والمائدة نزلت في بيتها، فأرسل عمر إلى عائشة، فقالت: كان المسح قبل المائدة. فقل لعمر: والله لأن تقطع قدماي بعقبيهما أحب إليَّ من أن أمسح عليهما. فقال عمر: لا نأخذ بقول امرأة.

وأما ثالثاً: فلما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال: أنشد الله امرءاً شهد المسح من رسول الله إلا قام، فقام ثمانية عشر رجلاً كلهم رأى رسول الله يمسح، وعليه جبة شامية ضيقة اليدين فأخرج يديه من تحتهما ثم مسح على خفيه، فقال عمر: ما تقول يا أبا الحسن؟ فقال: سلهم أقبل المائدة أم بعدها؟ فسألهم فقالوا: لا ندري.

وأما رابعاً: فلما روي [عن] أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) [أنه] قال: أنشد الله امرءاً مسلماً علم أن المسح كان قبل المائدة إلا قام، فقام اثنان وعشرون رجلاً فتفرق القوم وهؤلاء يقولون: لا نترك ما رأينا، وهولاء يقولون: لا نترك ما رأينا[1].

وأما خامساً: فلما روي سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنه أنه لما قيل له: هل

---

(١) هذا وما قبله حديث واحد، وهو من الأحاديث المشهورة عند رجال الحديث وفي مسنداتهم، وهو مروي هنا عن الإمام زيد من طريق محمد بن منصور، عن أحمد بن عيسى، وهذه الرواية بلفظها تتفق مع ما جاء في شرح التجريد وفي الاعتصام نقلاً عنه، وفي الروض النضير.

مسح رسول الله على الخفين؟ فقال: اسألوا الذين يزعمون ذلك هل كان قبل المائدة أو بعدها؟ ما مسح رسول الله بعدها، ولأن أمسح على ظهر عير في الفلاة أحب إليَّ من أن أمسح على الخفين[1].

وأما سادساً: فلما روى الصادق عن أمير المؤمنين أنه قال: سبق الكتاب الخفين[2].

وأما سابعاً: فلما روى عكرمة عن ابن عباس أنه قال: سبق الكتاب الخفين.

وأما ثامناً: فلما روي عن عائشة أنها قالت: لأن أحزهما بالسكاكين أحب إليَّ من أن أمسح عليهما[3].

وأما تاسعاً: فلما روي عن أبي هريرة: ما أبالي على ظهر خفي مسحت أو على ظهر حماري[4].

وأما عاشراً: فلما روي عن ابن مسعود أنه لما قال: رأيت رسول الله يمسح على الخفين، فقال له أمير المؤمنين: أكان ذلك قبل نزول المائدة أو بعدها؟ فسكت ابن مسعود و لم يعد شيئاً و لم يقل: وما الغرض بذلك[5].

فتقرر بما ذكرناه من هذه الأوجه أن المسح كان قبل نزول آية المائدة بشهادة من شهد من هؤلاء الصحابة و لم يرو عن أحد منهم أنه كان بعد نزول المائدة، وفي هذا دلالة على كونها ناسخة له وهو المطلوب.

---

(١) أخرجه المؤيد بالله عن شيخه أبي العباس الحسني بسنده، كما جاء في الروض النضير ، وقال: وفيه عمرو بن حصين العقيلي وهو ضعيف جداً، ولكنه منجبر بما رواه عبدالله بن أحمد بن حنبل في مسند عبدالله بن عباس، من كتاب أبيه أحمد بن حنبل، فقال:.. وأورده بلفظه، ا.هـ. (روض ج١/٤٣٣).

(٢) أورده في الروض من رواية المؤيد بالله بلفظه، وجاء برواية أخرى، عن (مسند علي من جمع الجوامع) وبلفظ آخر، وقال نهايته: أخرجه ابن جرير. ا.هـ. وأعل بأن الراوي عن علي، مجهول.

(٣) وفي رواية أخرى عن عروة: لأن أجذهما أو أجذ أصابعي بالسكين ..إلى آخره. كما جاء في الروض.

(٤) أورده في الروض عن أبي رزين، قال: قال لي أبو هريرة...إلخ. قال: ورجاله على شرط مسلم. ا.هـ ج١/٤٣٤.

(٥) أخرجه الذهبي عن زاذان. وفي آخره: قال (ابن مسعود): لا أدري. قال (علي): لا دريت.. إنه من كذب على رسول الله متعمداً فليتبوأ مقعده من النار. ا.هـ. (المصدر السابق).

قالوا: دعواكم النسخ إنما تكون صحيحة إذا كان بين المسح والغسل تنافٍ فلهذا توجه نسخ أحدهما بالآخر، فأما ما يصح الجمع فيه بينهما فلا وجه لتقدير النسخ فيه، ولهذا فإنه يغسلهما عند نزع الخفين ويمسحهما عند سترهما بالخفين فيكون في [ذلك] جمع بين الآية والخبر، وفي ذلك استعمالهما جميعاً وفي المسح استعمال لأحدهما دون الآخر، ومهما أمكن الجمع بينهما كان أولى.

قلنا: عن هذا أجوبة ثلاثة:

أما أولاً: فلأن المعتبر في كون هذا ناسخاً لذلك هو قيام الدلالة الشرعية على ذلك سواء كان بينهما تنافٍ، أو لم يكن بينهما تنافٍ، ولهذا فإن صوم رمضان ناسخ لصوم عاشوراء وليس بينهما تنافٍ؛ لأنه يمكن الجمع بينهما، وهكذا فإن الصلاة إلى الكعبة ناسخة للصلاة إلى بيت المقدس ومع ذلك فإنه يمكن الجمع بينهما، وكذلك الجَلد والرجم يمكن الجمع بينهما في حق المحصن على قولكم ومع ذلك فإن الرجم ناسخ للجلد على قولكم، إلى غير ذلك من المسائل التي يمكن الجمع فيها بين ما هو ناسخ ومنسوخ.

وأما ثانياً: فلأنا لا نسلم عدم المنافاة بينهما بل نقول: إنهما في الحقيقة متنافيان، وبيانه: أن التضييق إذا كان وارداً على أمر مخير فيه بين أمرين فإنه يكون ناسخاً للتخيير، وهذا قد ورد التضييق على التخيير [فيه] فيجب أن يكون ناسخاً له، ومثاله: أن كفارة اليمين مخير فيها بين العتق والكسوة والإطعام، فلو قدرنا أنه تعالى قال: حتمت عليكم التكفير بالعتق لكان نسخاً لما تقرر من التخيير بينها، لأنه لم يمكن للمكلف من قبل الإخلال بالكسوة والإطعام إلا إلى بدل هو: العتق، فلما ضيقه بالعتق جاز له الإخلال بهما على جهة الإطلاق، وهذه إزالة حكم شرعي بحكم مثله شرعي فيجب كونه نسخاً.

وأما ثالثاً: فلأن أمير المؤمنين وغيره من جِلّة الصحابة وأكابرهم قد صرحوا بكون الآية ناسخة فيجب التعويل على أقوالهم في ذلك من غير مبالاة بالتنافي وعدم التنافي، فبطل ما توهموه.

قالوا: روى جرير بن عبدالله البجلي[1] إني رأيت رسول الله ، يمسح على خفيه[2]، وكان جرير هذا إسلامه متأخراً عن نزول المائدة، وفي ذلك صحة ما نريده من كون المسح رخصة عن الغسل.

قلنا: عن هذا أجوبة أربعة:

أما أولاً: فلأن ما ذكره جرير لا يعارض ما رواه أمير المؤمنين وابن عباس وابن مسعود وعائشة وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم بل نقول: لا وزن لرواية جرير بالإضافة إلى رواية هؤلاء الجلة من الصحابة رضي الله عنهم، بل نقول: روايتهم أرجح والعمل عليها أقوى، والتعارض إنما يكون حيث يكون التساوي فأما ما لا تساوي فيه فلا تعارض في حقه.

وأما ثانياً: فلأن الذي رواه جرير حكاية فعل يمكن حمله على أوجه كثيرة فلا يمكن الاحتجاج بظاهره لما فيه من الاحتمالات الكثيرة، فلعله مسح على الخفين لعلة عارضة مانعة من غسل الرجلين، فليس في ظاهر الحديث أنه مسح على الخفين وهو محدث ثم صلى، وهذا لا حجة فيه إلا إذا كان على هذه الصفة.

وأما ثالثاً: فلعله رآه يمسح على خفيه قبل نزول آية المائدة فروى ذلك وكان إسلامه بعد نزولها فإسلامه بعد نزولها لا يدل على تأخرها بعد المسح.

وأما رابعاً: فجرير هذا ضعيف العدالة مطعون فيه، ويروى أنه كان في أيام أمير المؤمنين

---

(١) جرير بن عبدالله بن جابر البجلي القسري، اليماني، أمير يماني، كامل الجمال والحسن، هاجر إلى رسول الله ﷺ سنة ٩للهجرة، وبايعه على النصح لكل مسلم. مسنده نحو ١٠٠ حديث. اتفق الشيخان على ٨ منها، وانفرد البخاري بحديثين منها، ومسلم بستة، سكن الكوفة وأرسله علي عليه السلام إلى معاوية فلما وقعت الحرب بينهما خرج جرير، وعدي بن حاتم، وحنظلة الكاتب إلى قرقيسيا وسكنوها وبها مات. (در السحابة ٦٨٢).

(٢) وهو من رواية همام بن الحرث النخعي وغيره: أن جريراً بال ثم توضأ ومسح على الخفين وقال: ما يمنعني أن أمسح وقد رأيت رسول الله يمسح، قالوا: إنما كان ذلك قبل نزول المائدة، قال: وما أسلمت إلا بعد نزول المائدة. ا.هـ. (روض ج١/٤٣٧).

وكان قد لحق بمعاوية ووالاه بعد ظهور عداوته وحربه لأمير المؤمنين، ومن هذه حاله فأدنى درجاته سقوط عدالته وعدم قبول روايته؛ لأن من شرط صحة الرواية الوثوق بالعدالة والتحرز من الأمور المكروهة في الدين، فإذا لم يكن فاسقاً بموالاة من ثبت فسقه وتمرده عن الدين وخروجه على أئمة الحق فلا أقل من إسقاط روايته واطراحها.

قالوا: روي عن الحسن البصري أنه قال: حدثني سبعون رجلاً من أصحاب رسول الله أنه مسح على الخفين وفي هذا دلالة على قوته ووضوحه[1].

قلنا: عن هذا أجوبة ثلاثة:

أما أولاً: فلأن رواية هؤلاء السبعين ربما كانت قبل نزول آية المائدة كما رويناه من حديث أمير المؤمنين وحديث عمر فلا وجه لتكريره؛ لأن كثرة الرواة لا تبطل ما ذكرناه من الاحتمال.

وأما ثانياً: فإنه وإن رواه سبعون رجلاً من الصحابة فقد روى مثل هذه العدة وأكثر أن المسح كان قبل نزول المائدة كما أشرنا إليه.

وأما ثالثاً: فلأنا نقول: ما تريدون بذكر هذه العدة؟ هل تريدون أن المسألة إجماعية؟ فهذا فاسد، فإن المسألة اجتهادية فلا وجه لذكر الإجماع فيما كان معدوداً في المسائل الاجتهادية، وإن أردتم الاستظهار بهذه العدة والتقوية بها فقد ذكرنا أن مثلها بل أكثر في جانبنا، فإذاً لا وجه لذكر هذه العدة.

قالوا: الحاجة تدعو إلى لبس الخفين، وتلحق المشقة في نزعهما فجاز المسح

---

(١) وممن رويت عنه الرخصة، في (مصنف ابن أبي شيبة)، وعبدالرزاق الصنعاني بالطرق الحسان، عمر وعلي وعبدالرحمن، وسعد، وابن مسعود، وابن عمر، وابن عباس، وأبو مسعود، وأنس، والبراء، وحذيفة، وسلمان، والمغيرة، وبلال، وخزيمة، وعمرو بن أمية، وجرير بن عبدالله، وعبدالله بن جزء، وأبو أيوب، وأبو موسى، وسهل بن سعد، وأبو هريرة، ا.هـ. (روض)، وأورد الزمخشري (رحمه الله) في الكشاف: وعن عطاء: والله ما علمت أن أحداً من أصحاب رسول الله مسح على القدمين. ا.هـ. ج١/٥٩٨.

عليهما كالجبائر.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلا نسلم أن مشقة نزع الخف بمنزلة حل الجبائر؛ لأن أحدهما مخالف للآخر فلا مقايسة بينهما لظهور التفرقة؛ لأن الجبائر مشدودة على جرح فمن أجل ذلك صعب حلها بخلاف الخف فإنه لا حرج هناك فيهما فافترقا.

وأما ثانياً: فلأن ما ذكروه معارض بقياس مثله، وهو أنا نقول: عضو من أعضاء الطهارة فلا يجوز المسح فيه على حائل منفصل كالبرقع والقفازين، أو نقول: إحدى الطهارتين فلا يجوز المسح فيها على الخفين كالغسل من الجنابة، أو يقال: مسح على الخفين فلا يكون جائزاً كما لو أدخلهما من غير طهارة، أو يقال: مسح على الخفين فلا يكون مجزياً عن غسل الرجلين كما لو مسح عليهما في اليوم الرابع، إلى غير ذلك من القياسات المعارضة لما ذكروه، فبطل ما توهموه، وقد نقل كثير من أصحاب الشافعي، كابن الصباغ صاحب (الشامل)، والعمراني صاحب (البيان)، عن أمير المؤمنين: المسح على الخفين. ونقل أصحابنا إنكار ذلك عنه عملاً وفتوى، والحكايتان يمكن حملهما على الصحة؛ لأن ما نقلوه يمكن حمله على أنه كان قبل نزول آية المائدة، وما نقله أصحابنا يمكن أن يكون بعد نزول المائدة، فلهذا كان القولان متفقين كما أشرنا إليه.

مسألة: وهل يجب الترتيب في أعضاء الوضوء أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن الترتيب في أعضاء الوضوء واجب، فيغسل وجهه ثم يديه، ثم يمسح رأسه، ثم يغسل رجليه، وهذا هو رأي أئمة العترة. قال المؤيد بالله: ولا أحفظ عن أحد منهم خلافاً فيه، وبه قال الشافعي، ومحكي عن أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه،

وأبي ثور، وقتادة[1].

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾[المائدة:٦].. إلى آخر الآية، وتقدير الدلالة من هذه الآية يكون على أوجه خمسة:

أولها: قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ والفاء للتعقيب، فعطف الغسل على القيام معقباً، فمن قال إنه يبدأ بغسل اليد أو الرجل عقيب قيامه للصلاة فقد خالف ما دل عليه ظاهر القرآن من غير دلالة تدل على تأويله.

وثانيها: أن الله تعالى بدأ بغسل الوجه ثم باليدين بعده، والرأس أقرب إلى الوجه فلو كانت البداية به جائزة لذكره [تعالى] بعد الوجه لأنه أقرب إليه، فلما جعل بعده غسل اليدين دل ذلك على أن الترتيب مستحق من جهة التعبد.

وثالثها: أن الله تعالى أدخل ممسوحاً بين مغسولين، فأدخل مسح الرأس بين غسل اليدين وغسل الرجلين، وقطع النظير عن النظير، وكان الترتيب اللائق بالإعجاز عطف الشيء على ما يماثله[2]، فلا يقال: رأيت زيداً وضربت بكراً ورأيت عمراً، فلما وسط بين المتماثلين ما يخالفهما دل ذلك على أنه لغرض وفائدة، وليس ذلك إلا لأنه مقصود متعبد.

ورابعها: قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾.

فقوله: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾: يشتبه الأمر فيه لاحتماله أن يكون مغسولاً عطفاً على المغسول بقراءة النصب، ويحتمل أن يكون ممسوحاً عطفاً على الممسوح بقراءة الجر، ولو عدل عن

---

(١) قتادة بن دعامة بن قتادة السدوسي أبو الخطاب البصري، سمع أنس ابن مالك، وعبدالله بن سرحين، وأبا الطفيل من الصحابة، ومن التابعين: ابن المسيب، والحسن، وابن سيرين، وعكرمة، وروى عنه: الأعمش، وشعبة، وحميد الطويل، وغيرهم. قيل: كان أحفظ الناس، وكان ثقة، حجة، مأموناً في رواية الحديث، وكان في التفسير لا يتقدمه غيره. ولد سنة ٦١هـ، ومات سنة ١١٧هـ، روى له أئمتنا كلهم، والجماعة، قال المنصور بالله (عبدالله بن حمزة): كان قتادة ممن يقول بالعدل والتوحيد وهو مشهور عنه. ا.هـ. ملخصاً من تراجم الأزهار ج٣/٣١.

(٢) يقصد: لو لم تكن هناك حكمة في ترتيبها على ما ورد في الآية الكريمة.

هذا الترتيب فقال:فاغسلو وجوهكم وأيديكم وأرجلكم إلى الكعبين وامسحوا برؤوسكم. لكان الاحتمال زائلاً، فلما عدل إلى هذا النظام في الآية المورث للاحتمال دل ذلك على أنه إنما عدل إليه لغرض وفائدة، وليس ذلك إلا مراعاة للترتيب الواجب في الوضوء.

وخامسها: أن الواو موضوعة للترتيب مستعملة في اللغة والشرع والاستعمال والحكم، أما من جهة اللغة، فقد روي عن يحيى بن زياد الفرّاء[1]، وأحمد بن يحيى ثعلب[2]، وأبي عبيد القاسم بن سلام[3]: أنها موضوعة للترتيب لغة، ورووا ذلك عن العرب، وليس عمدتنا في مثل هذه الأمور إلا نقلهم عن أهل اللغة[4]، وأما من جهة الشرع، فلما روي عن ابن

---

(١) أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، الكوفي، النحوي، اللغوي، نزيل بغداد، أحد أعلام المدرسة الكوفية في النحو واللغة له مصنفات فيهما، وروى الحديث في مصنفاته عن: قيس بن الربيع وأبي الأحوص، وهو أجل أصحاب الكسائي، وناظر سيبويه مع الكسائي (في مسألة العقرب والزنبور) وله تصانيف في إعراب القرآن. توفي سنة ٢٠٧هـ. (مقدمة الأزهار).

(٢) أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب، كان أبوه من موالي بني شيبان ويغلب أن يكون فارسي الأصل، ولد ببغداد سنة٢٠٠هـ، وألحقه أبوه بالكتاب فتعلم فيه الكتابة، وحفظ القرآن، وبعض الأشعار، وانطلق إلى حلقات العلماء، وخاصة علماء اللغة والنحو وهو في التاسعة، وعكف على حلقة سلمة بن عاصم حيث كان يملي كتب الفراء. وفي اللغة حلقات ابن الأعرابي، وأخذ كتب الأصمعي عن تلميذه أبي نصر ابن حاتم، وكتب كثير من العلماء في النحو واللغة، وتزود بالكثير من القراءات في الحديث، والفقه، والشعر، والأخبار. وفي بعض الروايات عنه أنه سمع مائة ألف حديث، وحضر حلقات ابن حنبل أكبر المحدثين والفقهاء في عصره، وأخذ في الأخبار والشعر عن جماعة من مشاهيرهما ومنهم عمر بن شبه، وابن سلام الجمحي، وكان طوال حياته في بحبوحة من العيش لما كان يفيض عليه من هبات أصحاب الجاه والثراء والأمراء، له كثير من المؤلفات لم يصل منها إلا كتابه (المجالس)،توفي سنة ٢٩١هـ (المدارس النحوية٢٤٤ معجم الأدباء ١٠٢/٥).

(٣) أبو عبيد القاسم بن سلام البغدادي، ذكره الشيرازي في فقهاء بغداد، ولقّبه مرة بأبي عبدالله ومرة بأبي عبيد، وقال: قال إبراهيم الحربي: كان أبو عبيد كأنه جبل نفخ فيه الروح يحسن كل شيء، ولي القضاء لطرسوس، ومات بمكة سنة ٢٢٤هـ، عن سبع وستين سنة. (طبقات الفقهاء).

(٤) قال ابن هشام في المغني، عن الواو العاطفة: إن معناها مطلق الجمع، فتعطف الشيء على مصاحبه وعلى سابقه وعلى لاحقه، وأورد عن ابن مالك: وكونها للمعية راجح وللترتيب كثير ولعكسه قليل. وقال ابن هشام: وقول السيرافي: إن النحويين واللغويين أجمعوا على أنها لا تفيد الترتيب مردود، بل قال بإفادتها إياه، قطرب، والربعي، والفراء، وثعلب، وأبو عمرو الزاهد، وهشام، والشافعي، ونقل الإمام (الجويني) في البرهان عن بعض الحنفية: أنها للمعية. ا.هـ. (مغني ج١/٣٩١).

وقال ابن عقيل في شرحه: قالوا ولمطلق الجمع عند البصريين، فإذا قلت: جاء زيد وعمرو، دل ذلك على إجتماعهما في نسبة المجيء إليهما، واحتمل كون عمرو جاء بعد زيد، أو جاء قبله، أو جاء مصاحباً له، وإنما يتبين ذلك بالقرينة، إلى أن قال: ومذهب الكوفيين أنها للترتيب، ورد بقوله تعالى: ﴿**إِنْ هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَى**﴾. وجاء في الهامش: لو كان الواو دالة على الترتيب، كما يقول الكوفيونَ، لكان هذا الكلام اعترافاً من الكفار بالبعث بعد الموت... إلخ. ا.هـ. (شرح ابن عقيل ج٣/٢٢٦).

(تنبيه): كون الواو العاطفة للترتيب ليس رأي المؤلف كما قد يفهم من السياق هنا، بل يرى أنها ليست للترتيب كما سيأتي، ولكنه يرى وجوب الترتيب بين أعضاء الوضوء بالأدلة الشرعية التي أوردها.

عباس أن رجلاً سأله فقال: يابن عباس هل أبدأ بالصفا أو بالمروة؟ فقال: ابدأ بما بـــدأه الله تعالى وخذ ذلك من القرآن فإنه أجدر أن يحفظ قال الله تعالى: ﴿**إِنَّ الصَّفَا وَالْمَـرْوَةَ مِـنْ شَعَائِرِ اللَّهِ**﴾.[البقرة:١٥٨] فالصفا قبل المروة، ولما روى جابر أن الرسول ﷺ لما دنا مــن الصفا قرأ: ﴿**إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ**﴾، وقال: «أبدأ بما بدأ الله به». فبدأ بالصفا.

ووجه الاحتجاج بما ذكرناه من هذه الأخبار: هو أنه عليه السلام جعل المقدم في اللفظ هو المقدم في الحكم، والمؤخر في اللفظ هو المؤخر في الحكم مع الواو، وفي هذا دلالة علـى كونها مرتبة؛ لأنها لوكانت غير مرتبة لكان لا معنى لقوله: « أبدأ بما بدأ الله به» لأنهمـا أعني: الصفا والمروة في الحكم على سواء إذا كانت غير مرتبة، وأما من جهة الاستعمال فإنه يقال: دخلت البصرة والكوفة، فإنه دال على أنه دخل إحداهما قبل الأخرى لأنه يســتحيل أن يدخلهما جميعاً [في وقت واحد]، وأما من جهة الحكم فلأنه إذا قال لامرأته: أنت طالق وطالق، فلو كانت الواو للجمع من غير ترتيب لوجب تطليقتان، كما إذا قال: أنت طالق تطليقة معها أخرى، فإنه يقع على أصلهم ثنتان، وفي مسألتنا قد أجمعنا على أنه يقع واحدة، فدل ذلك على أنها للترتيب لا للجمع، وقد احتج القاضي زيد من أصحابنا على أن الـواو مرتبة، بما روي عن الرسول ﷺ أنه سمع رجلاً يخطب فقال: من يطع الله ورسوله فقــد رشد ومن يعصهما فقد غوي، فقال له الرسول ﷺ: «بئس الخطيب أنت، هلا قلـت: ومن يعص الله ورسوله فقد غوى» فقال: لوكانت الواو للجمع لا للترتيب ما نهاه ولا أنكر عليه؛ لأنه قد جمع بينهما، فلما نهى عن ذلك دل على أنها للترتيب، وهذه غفلة وإهمـال للنظر لأمرين:

أما أولاً: فلأن الواو غير مذكورة في الكلام فلا وجه لإيراده حجة فيها، فالاحتجاج بما هو خال عن صورة المسألة وحقيقتها يكون غفلة وذهولاً عن المراد لا محالة.

وأما ثانياً: فلأن الإنكار إنما وقع من جهة جمعهما في ضمير واحد، وهو قولـه: ومـن يعصهما فقد غوى، فقد ساوى بينهما في صورة الضمير، والله تعالى أجـل وأعلـى عـن المساواة لخلقه من جهة اللفظ ومن جهة الحقيقة، فحصل من هذا أن الإنكار إنما وقع مـن

أجل المساواة في الضمير وليس من الواو في إيراد ولا إصدار ولا لها علقة في الكلام، فضعف ما قاله القاضي زيد (رحمه الله تعالى). والعجب من غفلته عن هذا على جليته وظهوره فهذا تقرير مقالة الترتيب.

المذهب الثاني: أنها غير مرتبة، وهذا هو المحكي عن أبي حنيفة وأصحابه، وهو قول مالك، والثوري، والأوزاعي، وابن مسعود من الصحابة، ومن التابعين: الحسن البصري، وسعيد بن المسيب، وعطاء، والزهري، والنخعي، ومكحول، وحكي عن داود من أهل الظاهر، والمزني من أصحاب الشافعي.

والحجة لهم على ذلك: ما روى ابن عباس أن الرسول ﷺ توضأ ثم غسل وجهه ويديه، ثم رجليه، ثم مسح رأسه ووجهه.

والحجة من هذا الخبر: هو أنه مسح رأسه بعد غسل رجليه، فلو كان الوضوء مرتباً على ما هو في ظاهر الآية إذاً لم يكن مجزياً؛ لأنه قد خالف ما في ظاهر الآية، وفي هذا دلالة على [أن] الترتيب غير مراعى وهو المقصود.

والمختار: ما عول عليه أئمة العترة ومن تابعهم من علماء الأمة.

والحجة على ذلك: ما قلناه عنهم ونزيد هاهنا حجتين:

الحجة الأولى: خبرية، وهو ما روي أنه ﷺ لما فرغ من الوضوء مرة مرة قال: ((هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة من دونه)). وفي رواية أخرى: ((لا يقبل الله الصلاة إلا به)). فليس يخلو الحال في ذلك إما بقوله في وضوء مرتب أو غير مرتب، فإن قال ذلك في وضوء غير مرتب فهو باطل؛ لأنه لوكان كذلك لوجب أن تكون الصلاة بوضوء مرتب غير مقبولة وهو خلاف الإجماع، فإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يكون مراده بوضوء مرتب فيجب القضاء بوجوبه وهو المقصود.

الحجة الثانية: قياسية، وحاصلها أن الوضوء عبادة تشتمل على أفعال متغايرة مرتبط

بعضها ببعض، فيجب فيها الترتيب كالصلاة والحج، ولنفسر مقصودنا بهذه القيود.

فقولنا: **عبادة**. نحترز به عن غسل النجاسة فإنه ليس عبادة.

وقولنا: تشتمل على أفعال، نحترز به عن الخطبة فإنها مشتملة على أقوال متغايرة فلا يجب ترتيبها.

وقولنا: متغايرة يعني فرضاً، ونفلاً، ومسحاً، وغسلاً، نحترز به عن غسل الجنابة والنجاسة والعضو الواحد من أعضاء الوضوء فإنها مشتملة على أفعال، ولكنها غير متغايرة؛ لأنها مشتملة على فعل واجب وهو الغسل لا غير.

وقولنا: مرتبط بعضها ببعض، نحترز به، عن: فعل الصلاة والزكاة فإنهما مشتملان على أفعال متغايرة لكن بعضها غير مرتبط بالبعض فلهذا لم يجب بينها ترتيب.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم.

قالوا: روى ابن عباس رضي الله عنه أن الرسول ﷺ توضأ فغسل وجهه ويديه، ثم رجليه ثم مسح رأسه[1] وفي هذا بطلان الترتيب كما قلناه.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنا قد قررنا وجوب الترتيب بالأمور الشرعية قولاً وفعلاً فلا يعارض بفعل لا ندري كيف كان وقوعه لما فيه من الاحتمالات.

وأما ثانياً: فلأنه يمكن أن يحمل فعله هذا على أنه وقع في طهارة مجددة و لم يكن في طهارة عن حدث، فلا تكون فيه حجة على ما زعموه.

قالوا: روت الرّبيّع بنت معوذ بن عفراء عن الرسول ﷺ أنه مسح رأسه بفضل وضوئه، وفي هذا دلالة على عدم الترتيب؛ لأنه مسحه بعد فراغه من الوضوء.

(١) أورده في الروض نقلاً عن الانتصار. وفيه (الروض): ما رواه أحمد، وأبو داود عن المقدام بن معدي كرب، أن رسول الله توضأ فغسل وجهه، ثم ذراعيه، ثم تمضمض واستنشق. ا.هـ. ج١٠/٢٣٤.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن الحديث الواقع في سنن أبي داود عن الربيّع هو أنه ﷺ مسح رأسه بفضل ما في يده[1] فما ذكروه على ناقله تصحيحه، وهي إنما روت أحاديث في مسح قد ذكرناها من قبل فأغنى عن تكريرها.

وأما ثانياً: فلأن الغرض بما ذكره أنه إنما مسحه على جهة التبرك بأثر العبادة، وهو الوضوء، لأن الغرض هو تأدية الفرض كما وردت السنة بترك التنشيف عن أثر الوضوء لما كان أثر العبادة.

قالوا: ما سقط فرضه دفعة واحدة لم يجب فيه الترتيب، كالغسل واليمين والشمال.

قلنا: عن هذا أجوبة ثلاثة:

أما أولاً: فلأنا لا نسلم أن الوضوء يسقط فرضه دفعة واحدة، بل يجب فيه الترتيب مرة بعد أخرى.

وأما ثانياً: فلأن المعنى في الغسل أنه كالعضو الواحد، ولهذا فإنه يسقط فرضه بماء واحد ويخالف ما ذكرناه في أعضاء الوضوء فإنها متغايرة ولهذا فإنه لا يستعمل ماء عضوٍ في عضوٍ آخر فافترقا.

وأما ثالثاً: فلأنا لا نسلم ما ذكروه في اليمين واليسار بل يجب الترتيب بينهما كما سنوضح القول فيهما بمعونة الله تعالى، ثم لو سلمنا أنه لا ترتيب بينهما كما زعموه وكما هو رأيهم فيهما، فلأنهما صارا كالعضو الواحد، ولهذا جمع بينهما المسلمون وعدوهما عضواً واحداً حيث قالوا: أعضاء الطهارة أربعة: اليدان، والرجلان، والوجه، والرأس.

ومن وجه آخر: وهو أن الماسح على الخف على مذهبكم إذا ظهرت عن الستر بالخف إحداهما بطل المسح فيهما لما كانا كالعضو الواحد فلا جرم لم يجب الترتيب بينهما بخلاف

(١) وهو عند الدارقطني.

أعضاء الوضوء فإنها أعضاء متغايرة مرتبط بعضها ببعض فلهذا وجب الترتيب بينها كالصلاة.

قالوا: ما جاز أن ينفرد بعضه عن بعض لم يجب فيه الترتيب كإزالة النجاسة، وتفرقة الزكاة، والقطع في المحاربة، لا يجب فيها الترتيب لما كان بعضها منفصلاً عن بعض.

قلنا: عما ذكروه جوابان:

أما أولاً: فلأن الظهر والعصر ينفرد أحدهما عن الآخر، ثم إن الترتيب بينهما واجب عند الاجتماع، فهكذا حال أعضاء الوضوء ينفرد بعضها عن بعض، فإذا كانت مجتمعة وجب الترتيب بينها وهو المطلوب.

وأما ثانياً: فلأن إزالة النجاسة إنما بطل الترتيب بينها لما كان كل جزء منها عبادة على الانفراد، فلهذا لم يشترط فيها الترتيب وهكذا حال تفرقة الزكاة والقطع في المحاربة فهما كالصلوات في تعددها وكونها متغايرة، وأعضاء الوضوء عبادة واحدة يرتبط بعضها ببعض فصارت كالصلاة الواحدة في الاتصال والترتيب بينها فافترقا.

ومن وجه ثالث: وهو أن القصد في إزالة النجاسة إنما هو تركها واجتنابها والقصد بالزكاة إيصالها إلى الفقراء، والقصد في قطع المحارب وصلبه وقطع يده إنما هو العقوبة، وذلك يحصل من غير ترتيب، بخلاف الوضوء فإن المقصود به التعبد فلهذا اعتبر فيه جهة التعبد وهو الترتيب كالصلاة والحج.

دقيقة: اعلم أنا قد ذكرنا أن المختار هو الترتيب في أعضاء الوضوء ونصرناه بالأدلة الشرعية التي أسلفناها وأجبنا عن شكوك المخالفين لنا في هذه المسألة، فأما الدلالة على الترتيب من جهة أن الواو دالة على الترتيب وموضوعة له كما ذكره بعض أصحابنا فهو ضعيف لأوجه خمسة:

أما أولاً: فلأنها لو كانت للترتيب لما جاز ورودها في المساواة كقوله تعالى: ﴿**سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ**﴾[الجاثية:٢١]. وكقولك: تضارب زيد وعمر. فإن ما هذه حاله لا يجوز

ورود الفاء فيه لما كانت مرتبة؛ لأنه يزول حكم الاستواء.

وأما ثانياً: فلأنها قد وردت عاطفة للمتقدم على ما كان متأخراً كقوله تعالى: ﴿**نَمُوْتُ وَنَحْيَى**﴾[المؤمنون:٣٧]. وكقوله تعالى:﴿**وَعِيْسَى وَأَيُّوْبَ**﴾[النساء:١٦٣]. فلو كانت موضوعة للترتيب كما زعموا لما جاز ذلك كما لا يجوز في الفاء.

وأما ثالثاً: فقوله تعالى:﴿**وَادْخُلُوْا الْبَابَ سُجَّداً وَقُوْلُوْا حِطَّةٌ**﴾[البقرة:٥٨]. والقصة واحدة فلو كانت مرتبة لكان المعنى مختلاً.

وأما رابعاً: فلأن أكثر النحاة وأهل اللغة كالخليل، وسيبويه، والمبرد، والمازني [(١)]، من نحاة البصرة وأكثر نحاة الكوفة كالكسائي وغيره، على أنها غير مرتبة وهكذا المتكلمون وأكثر الفقهاء، و لم يخالف في ذلك إلا ما يحكى عن الفرَّاء يحيى بن زياد، وثعلب، وأبي عبيد، ومن الفقهاء: الشافعي، فإنهم زعموا أنها مرتبة.

وأما خامساً: فقول الشاعر:

حتى إِذَا رَجَبٌ تَــوَلى فَــانقضى وَجَمَادَيَانِ وجــاء شــهر مُقْبِــلُ

فعطف جمادى على رجب وهما قبله، وفي هذا دلالة على أنها غير مرتبة، فحصل من مجموع ما ذكرناه أن دلالة الترتيب في الوضوء ليست مأخوذة من الواو، وإنما هي مأخوذة من أدلة خارجة كما قررناه من قبل، فأما وضع الواو فليس دالاً على الترتيب بحال، وترتيبها إنما يكون على جهة المجاز دون الحقيقة، والله أعلم بالصواب.

مسألة: وهل يجب الترتيب بين اليمنى واليسرى من اليد والرجل أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن الترتيب بينهما واجب، فتقدَّم اليمنى على اليسرى في اليد والرجل وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن الإمامية.

---

(١) أبو عثمان بكر المازني، من أعلام اللغة في البصرة، أخذ علم العربية عن الأخفش، وروى عن أبي عبيدة والأصمعي، وتعلم عليه المبرد، والفضل اليزيدي، كان إماماً في العربية، وله مؤلفان هما: كتاب (التصريف) وكتاب (ما يلحن فيه العامة). ا.هـ.(أعلام المنجد ٦٢٨).

والحجة على ذلك: ما قدمناه من وجوب الترتيب بين الأعضاء في الوضوء، فإن ما دل على وجوب ذلك فهو بعينه دال على وجوب الترتيب بين اليمنى واليسرى من اليد والرجل، وهو قوله عليه السلام بعد توضيه مرة مرة: ((هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة من دونه)).

الحجة الثانية: ما رواه أبو هريرة عن الرسول ﷺ، وهو قوله: ((إذا توضأتم فابدأوا بميامنكم))[1]. إلى غير ذلك من الأدلة على وجوب الترتيب بينهما.

المذهب الثاني: أن ذلك غير واجب وإنما هو مستحب، وهذا هو: رأي الشافعي، فأما أبو حنيفة فإنه مخالف في الأمرين جميعاً كما مر تقريره.

والحجة له على ذلك: قوله تعالى: **﴿فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾**. ولم يفصل بين اليمنى واليسرى، وقوله تعالى: **﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾** ولم يفصل بينهما، وفي هذا دلالة على أنه لا ترتيب بينهما بظاهر الآية.

والمختار: ما قاله أئمة العترة من وجوب الترتيب بينهما، ويدل على ذلك ما حكيناه عنهم، ونزيد هاهنا حجتين:

الحجة الأولى: قوله عليه السلام: ((إذا لبستم أو توضأتم فابدأوا بميامنكم))[2]. فهذا أمر، والأمر بظاهره دال على الوجوب فلا يحمل على الندب إلا لدلالة.

الحجة الثانية: قياسية، وهي أنهما عضوان منفصلان يؤخذ لكل واحد منهما ماء جديدٌ فوجب الترتيب بينهما كالوجه واليدين.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم.

---

(١) حكاه في أصول الأحكام والشفاء والمهذب، ونسبه في التلخيص إلى: أحمد، وأبي داود، وابن ماجة، وابن خزيمة، وابن حبان. وزاد ابن حبان، والبيهقي، والطبراني: ((إذا لبستم..)) الحديث كما سيأتي. ا.هـ. روض.

(٢) أورده في الاعتصام، وشرح التجريد.

قالوا: ظاهر الآية دال على بطلان الترتيب بينهما كما قررناه.

قلنا: الآية مجملة في كيفية الغسل باليد والرجل وبيانها موكول إلى فعل الرسول ﷺ، وقد بينه بما فعله من الترتيب بينهما، ثم قال بعد ذلك: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به» والمعلوم أنه لم يتوض إلا مرتباً لليمنى على اليسرى من اليـــد والرجـــل فـــدل ذلـــك على وجوبه.

قالوا: روت عائشة (رضي الله عنها) أن النبي ﷺ كان يحب التيامن في كل شيء حتى في وضوئه وانتعاله، وما كان مستحباً فليس واجباً، فدل على أن البداية بـــاليمين في اليـــد والرجل إنما كان على جهة الندب.

قلنا: ليس في هذا إلا أنه بدأ بيمينه من يده ورجله، والبداية بهما لا تدل علـــى عـــدم وجوب الترتيب بينهما كما زعموا.

ومن وجه آخر: وهو أن المحبة قد ترد على جهة الوجوب كما قـــال تعـــالى: ﴿**إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ**﴾[البقرة:٢٢٢]. فالمحبة لا تدل على عـــدم الوجـــوب؛ لأن قبول التوبة واجب، والتطهر واجب، فالمحبة لا تدل على عدم ذلك[1].

قالوا: روي عن أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) أنه قال: ما أبالي بيميني بدأت أو بشمالي إذا أكملت الوضوء[2]، وفي هذا دلالة على كونه غير واجب.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن ما ذكروه محمول على أنه عليه السلام أراد غسل الكفين عند إدخالهمـــا

(١) ربما كان الأولى القول: لأن الإقبال على التوبة واجب، أو لأن التوبة واجبة...إلخ. حتى تكون المحبة من اللّـــه بمعنى إيجاب التوبة والتطهر على العبد؛ لأن مفهوم قول المؤلف: (لأن قبول التوبة واجب...)، يجعل الوجوب هنا على اللّه تعالى، وربما كان الخطأ من الناسخ، والله أعلم.

(٢) نسبه في التلخيص إلى الدارقطني وهو في جواهر الأخبار وأصول الأحكام عن علي عليه السلام. وفي الروض: رواه الدارقطني، والبيهقي من رواية زياد مولى بني مخزوم، قال ابن معين فيه: لا شيء، وهو مقل لم يرو لـــه أحد من الستة. ا.هـ. ج١/٢٣٣.

الإناء؛ لأن الشرع لم يدل على ترتيب بينهما.

وأما ثانياً: فلأنه عليه السلام أراد أن ذلك جائز من جهة العقل خلا أن الشرع دل على وجوبه.

واعلم أن كثيراً من نظار فقهاء أصحاب الشافعي نقلوا عن أمير المؤمنين (كرم الله وجهه)، القول: بأن الترتيب في أعضاء الوضوء غير واجب، ولم أعثر على هذه الحكاية في شيء من كتب أصحابنا ولا حكوها عنه، بل المنقول خلافها وهو وجوب الترتيب، ولا شك أن أولاد الرجل أعرف بمذهب أبيهم من غيرهم من الأجانب، فلهذا كان ما نقله أصحابنا هو الأعرف والأشهر من مذهبه، ويمكن أن يكونوا قد عثروا على ذلك بل يكون له في المسألة قولان، فالمسألة لا محالة اجتهادية، وقد حكى هذه المقالة منهم ابن الصباغ صاحب (الشامل) والعمراني صاحب (البيان)، ويجب حملها على ما ذكرناه.

فأما غسل الفرجين هل يعدان من أعضاء الوضوء أم لا؟ فقد قررناه في باب الاستنجاء، وذكرنا المختار، والانتصار له، وقد نص على وجوبه الهادي وصرح بكونهما أعني الفرجين عضوين[1] من أعضاء الوضوء وأظهرنا الحق فيه فأغنى عن الإعادة.

مسألة: وهل تعد الملة من فرائض الوضوء أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنها غير معدودة من فروضه، وهذا هو قول الأكثر من أئمة العترة، وهو قول الفقهاء الحنفية، والشافعية، والمالكية.

والحجة على ذلك: الآية والخبر، فأما الآية فقوله تعالى: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ**﴾. ولم يذكر الملة، وأما الخبر، فقوله ﷺ لمن علمه الوضوء: ((توض كما أمرك الله فاغسل وجهك ويديك)) ولم يذكر فيه الملة.

المذهب الثاني: أنها مشترطة في فروضه، وهذا شيء يحكى عن السيد أبي العباس،

(١) صوابه: عضواً، باعتبار عَدّ الفقهاء لأعضاء الوضوء أربعة، ومنها: اليدان عضو، والرجلان عضو، بدون تثنية.

حكاه عنه السيد أبو طالب حيث قال: ومن أصحابنا من عدَّ من فرائضه الملَّة.

والحجة له على ما ذكره: هو أن ما دل على وجوب التأسي فهو بعينه دال على ما ذكرناه من اشتراطه الملة؛ لأنا لا نريد بالملَّة إلا ملَّة الرسول ﷺ، وهو قوله تعالى: ﴿**وَاتَّبِعُوهُ**﴾[الأعراف:١٥٨]. وقوله تعالى: ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**﴾[الأحزاب:٢١]. إلى غير ذلك من الآيات الدالَّة على وجوب الاتباع والتأسي به.

والمختار: ما عول عليه الأكثر من علماء العترة ومن تابعهم من علماء الأمة [من عدم اشتراط الملة في الوضوء].

والحجة على ذلك: ما حكيناه عنهم؛ ونزيد هاهنا: وهو أن المعتمد في تقرير الفروض في الوضوء إنما هو تقرير الشرع ودلالته من جهة الكتاب، أو من جهة السنة، أو غير ذلك من الأدلة الشرعية، وهاهنا لم يدل دليل على الملة في شيء من ذلك، فلهذا قضينا بكونها غير واجبة ولا مشترطة في الوضوء، فلو جوزنا إثباتها من غير دلالة لأدى ذلك إلى اثبات أمور كثيرة وهذا لا قائل به.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه قال: ((كل أمر ليس عليه أمرنا فهو رد))[1]. يعني أن كل فعل من الأفعال ليس على ملته وشريعته فهو مردود على فاعله.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن المراد بالخبر أن كل فعل من الأفعال ليس على شريعته وما جاء به من أمر التوحيد والاعتراف بالألهية، فمن ليس على هذه الصفة فعمله رد عليه، لا يزن عند الله قلامة ظفر.

وأما ثانياً: فلأن المراد بالملة الدين والإسلام، وما هذا حاله فهو شرط في جميع العبادات

---

(١) رواه البخاري وغيره من أهل السنن، وروي عن عائشة، وجاء في (اللسان) ج٣/١٧٣ بلفظ: ((من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد)). أي مردود عليه. ا.هـ.

كلها؛ إذ لا يختص بالوضوء وحده وإنما هو عام في جميع ما يفتقر إلى النية من الأفعال، ولهذا فإن ما هذا حاله فلا تكون تأديته من جهة الكفار، فبطل ما توهموه من ذلك. والله أعلم.

واعلم أن كلام السيد أبي العباس في اشتراط المِلَّة يحتمل وجوهاً ثلاثة:

أولها: أن يكون مراده التأسي بالرسول ﷺ واتباعه.

وثانيها: الدين والإسلام.

وثالثها: التوحيد والنبوة على الخصوص، وهذه الأمور وإن كانت واجبة فلا وجه لِعَدِّهَا من فروض الوضوء؛ لأنها غير مختصة بها، فحصل من مجموع ما ذكرناه أن فرائض الوضوء ضربان مجمع عليه ومختلف فيه:

فالضرب الأول منها: مجمع عليه بين علماء العترة وفقهاء الأمة لا يقع فيه خلاف، وهو ما تضمنته الآية، وهو الأعضاء الأربعة: الوجه واليدان، والرجلان، ومسح الرأس، وقد قررنا ذكر كل واحد من هذه الأعضاء، وما فيه من المسائل الفقهية، وميزنا مواضع الإجماع عن مواضع الخلاف فيه.

الضرب الثاني: ما هو مختلف فيه بين أئمة العترة وفقهاء الأمة، وهذا نحو غسل الفرجين، والنية، والترتيب، والملة والموالاة في أعضاء الوضوء، وقد ذكرنا كل واحد منها، وأوضحنا الخلاف فيه، وقررنا المختار من ذلك، والانتصار له.

وقد تم الكلام على الفصل الأول وهو بيان المفروض في الوضوء وبالله التوفيق.

الفصل الثاني في بيان السنن المشروعة في الوضوء

والسنة في اللغة: هي الطريقة والسيرة. قال أبو ذؤيب الهُذلي [1]:

(١) خويلد بن خالد الهذلي شاعر مخضرم قدم المدينة بعد وفاة النبي ﷺ فأسلم ثم خرج إلى مصر والتحق بالجيش الفاتح، وقيل: إنه عاد مع عبدالله بن الزبير والجماعة ببشرى الفتح، مات بمصر، وقيل: في أفريقية، وهو في شرخ شبابه ويروى أن قبره في جزيرة صقلية. ا.هـ. (الموسوعة الإسلامية ج٣/٣٦).

فلا تعجبن من سيرة أنت سرتها فأول راض سنة من يسيرها

وفي مصطلح الفقهاء: عبارة عما ليس واجباً من الأفعال ويجوز تركه، واشتقاقه مما يكون متكرراً لأن المسنون ما واظب الرسول على فعله وتكرر منه وجوده، وهو مخالف للمستحب من الأفعال فإنه لا يشترط فيه التكرر، ومنه قيل: سنن الطريق لما كان السير يتكرر فيه، وقيل للحجر: مسن لما تكرر فيها شحذ الشفرة، وجملة ما نذكره من ذلك ثلاث وعشرون [سنةً]:

السنة الأولى: السواك

لما روي في تفسير قوله تعالى:﴿**وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ**﴾[البقرة:١٢٤]. وتلك الكلمات عشر، خمس في الرأس، وخمس في الجسد، فالتي في الرأس: السواك، والمضمضة، والاستنشاق، وقص الشارب، وفرق الشعر، والتي في الجسد: الختان، وحلق العانة، والاستنجاء، وتقليم الأظفار، ونتف الإبط.

التفريع على هذه القاعدة:

الفرع الأول: هل يكون السواك واجباً أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه غير واجب وهذا هو رأي أئمة العترة وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي.

والحجة على ذلك: قوله ﷺ: ((لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك))(١). فلو كان واجباً لأمرهم به، شق عليهم أو لم يشق، كسائر الواجبات المكلف بها(٢).

---

(١) مروي عن أبي هريرة، أخرجه مالك، والبخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، زاد في رواية: ((.. مع كل وضوء)). وفي أخرى: ((.. عند كل صلاة)). و ((.. مع كل صلاة)). قال في الجواهر: أخرجه الستة واللفظ للبخاري. وجاء الحديث من طريق أخرى عن زيد بن خالد الجهني مضافاً إليه: ((.. عند كل صلاة)).

(٢) لا يفهم كلام المؤلف هنا على أنه أراد به إلغاء السبب المصرح به في الحديث الشريف لعدم إيجاب السواك، وهو المشقة، ولكن لعل المؤلف يرى أن المعنى المقصود في الحديث هو أن الرسول ﷺ لولا أن يشق على أمته بفرض ما ليس واجباً، لأمرهم بالسواك، وهنا تكون العلة أو السبب في عدم فرضه، عدم كونه واجباً، والله أعلم.

المذهب الثاني: أنه واجب وهذا عن داود، وطبقته من أهل الظاهر.

والحجة على ذلك: ما روى العباس عن النبي ﷺ أنه قال: «استاكوا»[1]. والأمر ظاهره الوجوب وقوله ﷺ: «استاكوا عرضاً»[2]. إلى غير ذلك من الأحاديث التي يذكر فيها الأمر.

والمختار: ما عول عليه أئمة العترة وفقهاء الأمة.

والحجة: ما حكيناه عنهم؛ ونزيد هاهنا أموراً تدل على كونه سنة.

الحجة الأولى: قوله ﷺ «ما زال جبريل يوصيني بالسواك حتى خشيت أن يحفي دردري»[3]. والدردر من قعر الأسنان والإحفاء إزالة لحمها.

الحجة الثانية: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «السواك مطهرة للفم»[4].

الحجة الثالثة: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «السواك يزيد في الفصاحة»[5].

الحجة الرابعة: ما روي عن أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) أنه قال: (السواك يجلب الرزق). وهذا من الأمور التوقيفية التي علمها من جهة الرسول ﷺ.

الحجة الخامسة: ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: في السواك عشر خصال: مطهرة للفم، مرضاة للرب، مفرحة للملائكة، مسخطة للشيطان، مذهب للحفر: (والحفر

---

(١) تمامه: «.. ولا تدخلوا علي قلحاً». وفيه: «استاكوا عرضاً وادهنوا غباً، واكتحلوا وتراً».

(٢) تمامه: «.. ولا تستاكوا طولاً». حكي هذا الخبر وسابقه في الشفاء وأوردهما في البحر وجاء في الجواهر: ذكره في التلخيص بلفظ: «إذا شربتم فاشربوا مصاً، وإذا استكتم فاستاكوا عرضاً». ونسبه إلى أبي داود في مراسيله وأشار إلى ضعفه.

(٣) وجاء بمعناه في الاعتصام ما روى الطبراني في الكبير، عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «أُمرت بالسواك حتى خشيت على أسناني». ذكره السيوطي في الجامع الصغير ج١/٢٢٤. ا.هـ.

(٤) رواية الحديث عن عائشة بلفظ: «السواك مطهرة للفم مرضاة للرب». أخرجه النسائي وقد تقدم.

(٥) روي عن علي عليه السلام عن النبي ﷺ أنه ذكر في السواك اثنتي عشرة خصلة: «هو من السنة، ومطهرة للفم، ويرضي الرحمن، ويبيض الأسنان، ويذهب بالحفره، ويشد اللثة، ويشهي الطعام، ويذهب بالبلغم، ويزيد في الحفظ، ويضاعف الحسنات، وتفرح به الملائكة، ويقرب الملائكة». أورده في الاعتصام والشفاء. قال في الاعتصام والحفر بالفتح: وجع يصيب الأسنان في أصولها.

بالحاء المهملة والفاء والراء بسكون العين وهي اللغة الكثيرة[1] وبفتحها لغة بني أسد، وهـــو فساد في أصول الأسنان)[2]، ويجلو البصر، ويشد اللثة، ويقطع البلغم، ويطيب الفم، ويزيـــد في الحسنات، وهو من السنة. فهذه الأمور كلها دالة على أنه مستحب غير واجب.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم.

قالوا: قد أمر به والأمر ظاهره الوجوب.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنا لا نسلم أن ظاهر الأمر الوجوب فما برهانكم على ذلك؟ وإنما هو نص في الطلب متردد بين الوجوب والندب فلا يحمل على أحدهما إلا لدلالة ولا دلالة هاهنـــا على وجوبه فبطل ما عولوا عليه.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا كون ظاهر الأمر للوجوب، لكنا نخصه بهذه الأحاديث التي ذكرناها، وأنها دالة على كونه مستحباً.

الفرع الثاني: إذا تقرر كونه سنة فهل يختص بالوضوء، أو يكون فيه وفي غيره سنة؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه إنما يسن عند الوضوء، وهذا هو الظاهر من مذاهب أئمة العترة، وهو أحد قولي الشافعي.

والحجة على ذلك: ما روى زيد بن علي، عن آبائه، عن أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) أنه قال: قال رسول الله : ((من أطاق السواك مع الطهور فلا يدعه))[3].

---

(١) الاستعمال الشائع في اللغة.

(٢) هكذا في الأصل، ورد توضيح الحفر أثناء الحديث.

(٣) رواه في مجموع الإمام زيد، وفي أمالي أحمد بن عيسى، عن زيد ابن علي، وفي شرح التجريد: وهـــو آخـــر حديث: ((لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة)). كما جاء في الاعتصام قال: وأخـــرج مالك والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: ((لولا أن أشق ..))الحديث. ولم يذكر: (ومن أطاق..). ا.هـ.

وثانيهما: أنه لا يختص الوضوء بل يكون مسنوناً عند كل صلاة، وهذا شيء يحكى عن الشافعي في أحد قوليه.

والحجة على ذلك: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((أفواهكم طرق القرآن، فطهروها بالسواك))[1]. وهذا عام سواء كان متوضئاً أو غير متوضٍ.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة من كونه مختصاً بالوضوء، ويدل على ذلك ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((يا علي عليك بتلاوة القرآن على كل حال وعليك بالسواك لكل صلاة))[2]. فخص الصلاة، والصلاة إنما تكون بالوضوء، فلهذا كان مخصوصاً بالوضوء، ومما يقوي الوجه الأول قوله ﷺ: ((السواك مطهرة للفم مرضاة للرب)). ولم يفصل بين الوضوء وغيره، وقوله عليه السلام لأمير المؤمنين: ((يا علي في السواك اثنتا عشرة خصلة: هو من السنة، وهو مطهرة للفم، ويرضي الرحمن، ويبيض الأسنان، ويذهب بالحفر، ويشد اللثة، ويشهي الطعام، ويذهب بالبلغم، ويزيد في الحفظ، ويضاعف الحسنات، وتفرح به الملائكة، ويقرب الملائكة)). ولم يفصل في ذلك بين أن يكون مع الوضوء أو من غير وضوء، وروي عن أصحاب رسول الله ، أن السواك كان على أذن أحدهم بمنزلة القلم من أذن الكاتب، وقوله ﷺ: ((صلاة بسواك خير من سبعين صلاة من غير سواك))[3]. والمعنى في هذا أن صلاة بسواك ثوابها أكثر من ثواب سبعين صلاة بغير سواك، ولم يفصل هناك بين أن يكون عند الوضوء أو بعده.

الفرع الثالث: أن السواك يستحب عند خمسة أحوال:

أولها: عند القيام إلى الصلاة، لما روى حنظلة بن أبي عامر [4] أن الرسول ﷺ أمر

---

(١) رواه في شرح التجريد بسنده إلى علي عليه السلام.

(٢) أخرجه الموفق بالله في كتاب (الاعتبار وسلوة العارفين) في باب كلمات النبي ﷺ لعلي عليه السلام.

(٣) أورده في الاعتصام بلفظه نقلاً عن الشفاء.

(٤) حنظلة بن أبي عامر عمرو بن صيفي الأنصاري، الأوسي، المعروف بالغسيل لأنه استشهد يوم أحد، فقال الرسول ﷺ: ((إن صاحبكم لتغسله الملائكة)). يعني حنظلة، فسئلت زوجته فأخبرتهم أن المعركة استعجلته فخرج جنباً لم يجد وقتاً للغسل، وعرف أبوه بالراهب قبل الإسلام، فسماه النبي ﷺ: بالفاسق؛ لأنه نزح من المدينة إلى مكة، ثم قدم مع قريش محارباً يوم أحد، وظل بمكة إلى أن فتحت، فهرب إلى هرقل ومات هناك كافراً. (در السحابة ٧٢٠).

بالوضوء لكل صلاة طاهراً كان أو غير طاهر، فلما شق ذلك عليه أُمِرَ بالسواك لكل صلاة، فكان ابن عمر يرى أن له قوة فكان لا يدع الوضوء لكل صلاة. قال أبو سلمة[1]: رأيت زيداً يجلس في المسجد، وإن السواك لعلى أذنه موضع القلم من أذن الكاتب فكلما قام إلى الصلاة استاك.

وثانيهما: عند اصفرار الأسنان، لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «استاكوا لا تدخلوا عليَّ قُلَحاً». والقلح: بالقاف والحاء المهملة هو اصفرار الأسنان وعينه مفتوحة.

وثالثها: عند تغير الفم، وتغيره يكون بأكل الثوم والبصل والكراث وقد يتغير بالأزم، والأزم: بالزاي قد يكون بطول إطباق الفم وقد يكون بالجوع، ولهذا يقال: نعم الدواء الأزم، يريد الجوع.

ورابعها: عند القيام للوضوء، وهذا هو الأكثر في العرف، لما روت عائشة (رضي الله عنها) أن النبي ﷺ كان إذا قام من النوم يشوص فمه بالسواك[2].

وخامسها: عند قراءة القرآن، لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «طهروا أفواهكم بالسواك فإنها طرق القرآن»[3].

الفرع الرابع: ويستوي الرجال والنساء في استحباب السواك؛ لأن الأدلة الشرعية لم تفصل في ذلك بين الرجال والنساء، ويستحب أن يؤمر الصبيان بالسواك تعويداً وتمريناً كما يؤمرون بالصلاة والوضوء، ويجوز للرجل أن يستاك بسواك غيره، ويستحب له غسل

---

(١) أبو سلمة بن عبدالرحمن بن عوف بن عبد غوث الزهري، المدني، قيل: اسمه عبدالله، وقيل: إسماعيل، وقيل: اسمه كنيته، روى عن: أبيه، وعثمان، وأبي قتادة، وأبي الدرداء، وأسامة، وأبي هريرة، وعائشة وغيرهم، وعنه: عروة بن الزبير، والزهري، والشعبي، وغيرهم كثير، ذكره ابن سعد في الطبقة الثانية من المدنيين، وقال: كان ثقة، فقيهاً، كثير الحديث، وأنه مات سنة٩٤هـ. وقال الواقدي: سنة ١٠٤هـ. عن ٧٢ سنة. ا.هـ. ملخصاً من تهذيب التهذيب ج١٢/١٢٧.

(٢) ومثله: عن حذيفة بن اليمان قال: كان رسول الله ﷺ إذا قام من الليل يشوص فاه بالسواك. أخرجه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والنسائي. ولفظ حديث عائشة فيما أخرجه أبو داود عنها: أن النبي ﷺ كان لا يرقد من ليل ولا نهار فيستيقظ إلا تسوك قبل أن يتوضأ.

(٣) وفيه عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله : «إن أفواهكم طرق القرآن فطهروها بالسواك». وقال في التلخيص: رواه أبو نعيم ووافقه ابن ماجة. وهو في شرح التجريد، وأصول الأحكام، والاعتصام بهذا اللفظ.

السواك لما روت عائشة (رضي الله عنها) قالت كان رسول الله يستاك فيعطيني السواك لأغسله فأبدأ به فأستاك ثم أغسله وأدفعه إليه[1]، فصار خبرها دليلاً على ما ذكرناه من الأمرين جميعاً، ويستحب للرجل إذا دخل منزله للوضوء أن يكون أول ما يفعل أن يستاك، لما روى المقدام بن شريح[2] قال: قلت لعائشة: بأي شيء كان يبدأ رسول الله إذا دخل بيته؟ قالت: بالسواك[3]، ويجوز للرجل أن يستاك وهو يقرأ لما روى ابن عباس رضي الله عنه قال: بيّت عند رسول الله ليلةً، فلما استيقظ من منامه أتى طهوره فأخذ سواكه فاستاك وجعل يتلو هذه الآيات:﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[آل عمران:١٩٠]. حتى ختم السورة.

وهل يكره السواك للصائم بعد الزوال أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه لا يكره وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على ذلك: هو أن جميع الظواهر الشرعية التي وردت في استحباب السواك لم تفصل في ذلك بين وقت ووقت، فلا وجه للتخصيص من غير دلالة.

المذهب الثاني: أنه يكره بعد الزوال وهذا هو المحكي عن الشافعي وأصحابه.

والحجة على ذلك: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك». والخلوف بضم الخاء بنقطة من أعلاها وضم اللاّم، هو تغير فم الصائم. يقال: خلف فمه خلوفاً إذا تغير، والمعنى أن الله إذا أدرك خلوف فم الصائم فهو في حقه مما كان طاعة أطيب من رائحة المسك في حقنا، فيجب تأويله على ما ذكرناه لأنهما يختلفان في حق الله تعالى في حقيقة الإدراك، فيدرك هذا طيباً كما ندرك هذا كريهاً، لكون الخلوف لما كان مثاباً عليه نازلاً منزلة المسك في حقنا في طيبه ومحبة رائحته.

---

(١) أخرجه أبو داود.

(٢) المقدام بن شريح بن هانئ بن يزيد الحارثي الكوفي، روى عن أبيه. وعنه: ابنه يزيد والأعمش والثوري وآخرون. ذكره ابن حبان في الثقات. (تهذيب التهذيب ج١٠/٢٥٥).

(٣) أخرجه الستة.

والمختار: أنه غير مكروه للصائم بعد الزوال كما قاله أصحابنا لأمرين:

أما أولاً: فلأنا لا نسلم زوال الخلوف بالسواك.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا زواله بالسواك، لكن المواظبة على السواك أفضل وإن زال الخلوف، لكثرة ما ورد في السواك من الأحاديث وتكرر فعل الرسول له؛ فلهذا كان التعويل عليه أحق، فالحديث في الصائم لا يناقض ما ذكرناه من استحباب السواك للصائم بعد الزوال.

الفرع الخامس: في بيان ما يُستاك به.

ويحرم الاستياك بقضبان أشجار السمومات لما فيها من المضرة وإتلاف النفس، وقد قال تعالى: ﴿وَلاَ تَقْتُلُوْا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيْماً﴾[النساء:٢٩]. ويكره بما كان يجرح اللثة كالعيدان اليابسة والحديد، وغير ذلك مما يكون صلباً ليس فيه تنقية للقلح، ويستحب بقضبان الأراك، لما روت عائشة أن الرسول ﷺ استاك في مرضه بسواك من أراك[١]، ويجوز أن يستاك الرجل بقضبان الأشجار الرطبة بما يكون فيه تنقية للفم وإزالة القلحة، وإن استاك بالخرقة الخشنة أجزأه ذلك لمشاركتها للقُضُب في الإزالة، فإن أمرَّ يده على أسنانه لم يجزه عن السنة لعدم إطلاق اسم السواك عليها، وحكي عن مالك جوازه، لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((يجزئ الرجل أن يستاك بأصبعه))[٢]. والحق ما قلناه، وهو رأي

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب المغازي في باب وضوء النبي ﷺ.

(٢) قال في جواهر الأخبار ما لفظه: هكذا في الانتصار. وفي التلخيص ما لفظه: ((يجزئ من السواك الأصبع)). رواه ابن عدي والدارقطني والبيهقي من حديث عبدالله بن المثنى، عن النضر بن أنس، عن أنس وفي إسناده نظر، وقال في الضياء: لا أرى بسنده بأساً. وقال البيهقي: المحفوظ عن ابن المثنى، عن بعض أهل بيته، عن أنس نحوه، ورواه أيضا عن طريق ابن المثنى، عن ثمامة، عن أنس، ورواه أبو نعيم، والطبراني، وابن عدي من حديث عائشة، وفيه المثنى بن الصباح، ورواه أبو نعيم من حديث كثير بن عبدالله بن عمرو بن عوف، عن أبيه، عن جده، وضعفه كثيرون. وأصح من ذلك ما رواه أحمد في مسنده من حديث علي بن أبي طالب عليه السلام: (أنه دعا بكوز من ماء فغسل وجهه وكفيه ثلاثاً وتمضمض فأدخل بعض أصابعه في فيه). الحديث. وفي آخره: (هذا وضوء رسول الله ﷺ). وروى أبو عبيد في كتاب الطهور عن عثمان أنه كان إذا توضأ سوك فاه بأصبعه. وروى الطبراني في الأوسط من حديث عائشة، قلت: يا رسول الله الرجل يذهب فوه أيستاك؟ قال: ((نعم)). قلت: كيف يصنع؟ قال: ((يدخل أصبعه في فيه)). رواه من طريق الوليد بن مسلم، حدثنا عيسى بن عبدالله الأنصاري، عن عطاء عنها (عائشة) وقال: لا يروى إلا بهذا الإسناد. قلت: وعيسى ضعفه ابن حبان وذكر ابن عدي هذا الحديث من مناكيره. ا.هـ. جواهر.

أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي؛ لأن اليد غير مزيلة لعفونة الفم من أجل لينهـــا، فلهـــذا لم يكن سواكاً.

ويكره للرجل إذا استاك أن يدخل سواكه في وضوئه؛ لأنه بمنزلة من يبصق في وضوئـــه، ومثل هذا تعافه النفوس وتستقذره، ويستحب إذا أراد السواك مرة ثانية أن يغسله، لما رويناه من حديث عائشة حيث استاكت بالسواك ثم غسلته وناولته رسول الله ، ويستحب الخلال لما فيه من إزالة ما بين الأسنان فأشبه السواك في إزالته لعفونة القلح، ويجوز اتخاذ عود الخلال مما يتخذ منه السواك؛ لأنهما سيان في تطهير الفم، وإزالة ما كان فيه.

الفرع السادس: في كيفية الاستياك.

ويستحب لمن أراد السواك أن يبدأ بالجانب الأيمن من فيه، لما روي عن النبي ﷺ أنـــه كان يحب التيامن في كل شيء، ويستحب أن يستاك عرضاً لقوله ﷺ: «استاكوا عرضاً وادهنوا غباً واكتحلوا وتراً». وادهان الغبّ أن يدهن يوماً ويترك يوماً حتى يجف رأسه عن الدهن ثم يدهن، لما روي عن النبي ﷺ أنه نهى عن الإرفاه، قال أبو عبيدة: هـــو كـــثرة الدهن، واكتحال الوتر هو أن يكتحل لكل عين ثلاثة أطراف، لما روي أنه كان للنبي ﷺ مكحلة يكتحل في كل ليلة في كل عين ثلاثة أطراف، والطول في الاستياك هو أن يكون في الفم إلى جهة الأنف والذقن، والعرض جانبا الفم خلاف ذلك، وإنما كره الطول لمـــا فيـــه من قلع لحم الأسنان وإزالته، هذا كله إذا كان فاعلاً لأحدهما كان العـــرض أحـــق لمـــا ذكرناه وإن جمع بينهما جاز عرضاً وطولاً برفق لئلا يؤدي إلى ما ذكرناه من قلـــع لحـــم الأسنان، ويحتمل أن يكون الطول منهياً في الاستياك سواء كان منفرداً أو مضموماً، لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «استاكوا عرضاً ولا تستاكوا طولاً». ولم يفصل في النهي عـــن الطول بين أن يكون منفرداً أو مضموماً إلى العرض، والأول أقرب؛ لأن النبي ﷺ، قـــد روي أنه كان يستاك عرضاً وطولاً.

السنة الثانية: أن يوالي بين غسل أعضائه ولا يفرق بينها

لما روي عن أمير المؤمنين وعثمان بن عفان أنهما توضيا على جهة الموالاة والتتابع من غير تفريق، وقالا: هذا وضوء رسول الله ، وأدنى درجاته الاستحباب.

وهل يكون ذلك واجباً أم لا؟ فيه مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: أنه غير واجب وإنما هو مستحب كما أشرنا إليه، وهذا هو رأي أئمة العترة وهو قول أبي حنيفة، والشافعي في الجديد، إذا كان الزمان كثيراً بحيث يجف العضو، فأما إذا كان يسيراً فلم يختلف قوله في جواز التفريق.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الْصَّلاَةِ فَاغْسِلُواْ وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ**﴾.

وتقرير الحجة من هذه الآية: هو أن الله تعالى أمر بغسل هذه الأعضاء على جهة الإطلاق من غير تقييد ولا إشارة إلى التتابع، فإذا ورد الأمر مطلقاً من غير تفصيل دل على جوازه سواء كان متتابعاً أو متفرقاً، وظاهر الآية هو أدنى متمسك في حق من جوَّز التفريق حتى تدل دلالة من جهة الخصم على وجوب اشتراط التتابع كما زعموا.

الحجة الثانية: ما روى خالد بن معدان[(١)]، عن الرسول ﷺ أنه رأى رجلاً على قدمه لمعة قدر الدرهم لم يصبها الماء فأمره بإعادة الصلاة بعد أن قال: ((إن كنت أمسسته الماء فامض في صلاتك وإن لم تكن أمسسته فاخرج من صلاتك)). فقال: يا رسول الله كيف أصنع؟ استقبل الطهور؟ فقال: ((لا بل اغسل ما بقي))[(٢)]. وهذا نص صريح فيما ذهبنا إليه

---

(١) أبو عبدالله خالد بن معدان بن أبي كليب الكلاعي الشامي الحمصي، روى الحديث عن: ثوبان، وابن عمر، ومعاوية، وأبي أمامة، وعبادة بن الصامت، وأبي الدرداء. يعتد من الطبقة الثالثة من فقهاء الشام بعد الصحابة، وروي عنه أنه أدرك سبعين رجلا من أصحاب النبي ﷺ. وثقه العجلي والنسائي، اشتهر بالعلم والعبادة. توفي وهو صائم سنة ١٠٣هـ. (تهذيب التهذيب ج٣/١٠٢).

(٢) أورده في جواهر الأخبار بلفظ: أنه رأى رجلا يصلي وفي ظهر قدمه لمعة قدر الدرهم لم يصبها الماء فأمره النبي ﷺ أن يعيد الوضوء والصلاة. أخرجه أبو داود، وعلق عليه صاحب الجواهر بقوله: ولا دلالة فيه على المطلوب، بل ظاهره دليل للمخالف، لكن في أصول الأحكام عن علي عليه السلام أنه قال: بينا أنا ورسول الله ﷺ جالسان في المسجد إذ دخل رجل من الأنصار حتى سلم وقد تطهر وعليه أثر الطهور فتقدم في مقدم المسجد ليصلي فرأى رسول الله جانبا من عقبه جافا، فقال لي: ((يا علي هل ترى ما أرى))؟ قلت: نعم، فقال ﷺ: ((يا صاحب الصلاة...)) إلخ. وفي نهايته: فقلت: يا رسول الله لو صلى هكذا أكانت صلاته مقبولة؟ فقال: ((لا حتى يعيدها)). ا.هـ. وجاء بلفظه في الجامع الكافي وأورده في الاعتصام.

من جواز التفريق، وقد روي عن ابن عمر، والثوري.

المذهب الثاني: امتناع التفريق، وهذا هو قول الشافعي في القديم ويحكى عن أحمد بن حنبل، والأوزاعي، ثم اختلف أصحاب الشافعي في حد التفريق، فمنهم من قال: حد الكثير منه الذي يفسد الوضوء هو جفاف العضو قبل أن يغسل ما بعده في زمان معتدل مع استواء الحال.

فقولنا: في زمانٍ معتدل، نحترز به عن شدة الحر والبرد والريح، فإن هذه الأمور يتسارع فيها الجفاف.

وقولنا: واستواء الحال، نحترز به عما إذا كان المتوضئ محموماً فإن الجفاف يسرع إليه لأجل الحمَّى، فأما التفريق اليسير فلا عبرة به، ولا يكون مخلاً بالوضوء، ومنهم من قال: الاعتبار إنما هو بالتفريق الفاحش المتطاول زمانه.

والحجة على ذلك: قياسهم على الأذان، وتقرير قياسهم عليه هو قولهم: عبادة ذات أركان مختلفة تتقدم على الصلاة فلا يجوز فيها التفريق كالأذان، وقياسهم له على الصلاة، وتقرير ما قالوه: بأنها عبادة تبطل بالحدث أو ترد إلى الشطر[1] في حال العذر، فكان التتابع شرطاً فيها كالصلاة. فهذه زبدة ما أوردوه في نظرية القول بامتناع التفريق.

المذهب الثالث: محكي عن مالك وله فيه روايتان:

الأولى منهما: أنه إن فرق بين أعضاء الوضوء لعذر لم يبطل وإن فرق بينها من غير عذر بطل، وهذا مروي عن أبي ليلى، وعن الليث أيضاً.

الثانية: أنه إن تعمد التفريق بطل وإن نسي لم يبطل.

والحجة على ما قاله: هو أن الأصل في الوضوء التتابع؛ لأن الرسول ﷺ لم يفعله إلا كذلك، فلا يجوز العدول عن فعله؛ لأن التأسي به واجب، والتأسي لا يكون إلا بأن يفعل مثل ما فعله؛ لأنه فعله على الوجه الذي فعله وقد فعله متوالياً، فيجب فعله متوالياً وإذا كان

---

(١) هكذا في الأصل، ولعل الصواب: الشرط.

الأمر فيه كما قلناه فلا يجوز العدول عن هذا إلا لعذر، أما للنسيان فهو عذر لقوله عليه السلام: ((رفع عن أمتي الخطأ والنسيان)). وأما لغيره كما فعل الرسول ﷺ فيما فعل في الجنازة وغيرها من الأعذار الموجبة لتفريق أعضاء الوضوء في الغسل.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة ومن وافقهم، من جواز التفريق وهو الصحيح المعتمد لمذهب الشافعي، ومحكي عن الحسن البصري، وعطاء، وطاووس، وإبراهيم النخعي، وابن المسيب، وسفيان.

والحجة على ذلك: ما حكيناه عنهم ونزيد هاهنا حججا ثلاثاً:

الحجة الأولى: نقلية. وهي قوله تعالى:﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُواْ﴾ فأمر بالتطهر مطلقاً من غير تفصيل و لم يشترط التوالي وفي هذا دلالة على كونه غير مشترط.

الحجة الثانية: ما روى ابن عمر عن النبي ﷺ، أنه توضأ في السوق فغسل وجهه ويديه، ومسح على رأسه، ثم دُعِيَ إلى جنازة فأتى المسجد فدعا بماء فمسح على خفيه ثم صلى عليها، ولا شك أن ذهابه إلى المسجد فيه تفريق كثير وفي هذا دلالة على جوازه مطلقاً.

الحجة الثالثة: قياسية، وهي أن الوضوء عبادة ليس من شرطها الاشتغال فلا يشترط فيها التوالي كالطواف، أو نقول: تفريق في الوضوء فوجب الحكم بإجزائه كالتفريق اليسير، ولأنها عبادة يجوز تفريق النية عليها فجاز تفريقها كالزكاة.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم، فأما قياس أصحاب الشافعي على الأذان فعنه جوابان:

أما أولاً: فبطريقة منع الحكم في الأصل، وهو أن الأذان لا يشترط فيه التتابع والموالاة ويجوز فيه التفريق، وهذه طريقة مفسدة للقياس أعني منع حكم الأصل.

وأما ثانياً: فبطريقة الفرق، وهو أنا نسلم وجوب التتابع في الأذان لكن التفرقة بينهما ظاهرة، وهو أن الأذان لما لم يكن شرطاً في الصلاة ولا طريقاً إلى صحتها فلهذا لم يجز

تضييق طريق تحصيله باشتراط الموالاة والتتابع فيه فافترقا. وأما قياسهم على الصلاة فعنه جوابان:

أما أولاً: فبالفرق، وهو أن يسير التفريق في الوضوء غير مفسد له بخلاف يسير التفريق للصلاة فإنه مفسد لها، فافترقا.

وأما ثانياً: فبالمعارضة من الأقيسة فيجب اطراحها جميعاً، أو الترجيح لأقيستنا وهي راجحة بما أوردناه من الظواهر الشرعية التي أسلفناها، فأما ما قاله مالك فهو فاسد، لأن اعتبار الموالاة لا تخلوا حالها: إما أن لا تكون شرطاً في الوضوء وهو الذي نقوله، وإما أن تكون شرطاً فيه كما زعمه وجب الإتيان بها، سواء كان هناك عذر أو لم يكن هناك عذر، وسواء كان ساهياً أو متعمداً، كما نقول في النية، فإذاً لا وجه لكلام مالك في أن الموالاة شرط في الوضوء لكنها تسقط عند العذر وفي حال السهو، وكما لا تشترط الموالاة في الوضوء كما قررناه فلا تشترط الموالاة أيضاً في الغسل والتيمم؛ لأن الأدلة الشرعية في الأمر بالغسل والتيمم مطلقة غير مشترط فيها الموالاة كما ذكرناه في الوضوء.

فأما أصحاب الشافعي، فقد اختلفوا فيهما، فحكى ابن القاص[1]: أن التفريق لا يبطلهما قولاً واحداً، وأكثر أصحابه على أن فيهما قولين كالوضوء وهو الأصح عندهم، فإذا فرق تفريقاً فاحشاً فعلى قوله القديم: يلزمه استئناف الطهارة. وعلى قوله الجديد: لا يلزمه استئناف الطهارة مثل مذهبنا، والله أعلم.

السُّنة الثالثة: التسمية

وهي مشروعة في الوضوء لقوله ﷺ: ((كل أمر لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر))[2].

(١) أحمد بن أبي أحمد الطبري، أبو العباس ابن القاص، أخذ العلم عن ابن سريج، وله مؤلفات كثيرة منها: (التلخيص) مختصراً، وكتاب (المفتاح)، و(أدب القاضي)، و(المواقيت)، توفي بطرطوس سنة ٣٣٥هـ. ولم نجد تاريخاً لمولده. ا.هـ. (طبقات الشافعية ج١/١٠٧، طبقات الشيرازي ١٢٠، له ترجمات في الأعلام، ووفيات الأعيان، وتاريخ بغداد وغيرها).

(٢) أخرج نحوه عبدالقادر الرهاوي في الأربعين عن أبي هريرة مرفوعاً: ((كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم، أقطع)).

وقيل: أجذم، فظاهر الخبر دال على استحباب شرعها[1] في جميع الأفعال كما ترى، فالطهارة تكون أحق بذلك؛ لأنها تعنى للصلاة وفيها محادثة القلوب بذكر الله تعالى والوقوف بين يديه لأعظم الرغائب، وهو إحراز الثواب.

التفريع على هذه القاعدة:

الفرع الأول: هل تكون التسمية مع كونها مشروعة واجبة أو تكون مستحبة؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنها واجبة، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن داود وطبقته من أهل الظاهر، وبه قال إسحاق بن راهويه، وإحدى الروايتين عن أحمد بن حنبل.

والحجة على ذلك: ما روى أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) عن النبي ﷺ، أنه قال: ((لا صلاة إلا بطهور ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه))[2]. وقوله ﷺ: ((لا صلاة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه))[3].

الحجة الثانية: قياسية، وهي أنها عبادة هي أصل يبطلها الحدث فكان من شرطها الذكر كالصلاة.

وقولنا: هي أصل، نحترز به عن التيمم فإنها غير واجبة فيه، كما سنوضح القول فيه فيخرج لما كان بدلاً عن أصل.

المذهب الثاني: أنها مستحبة غير واجبة وهذا هو أحد القولين للهادي في (الأحكام). فأما ما قاله في (المنتخب) فقد صرح بوجوبها فيه، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه، ومحكي عن مالك وربيعة، أعني: الاستحباب.

---

(١) هكذا في الأصل. والمقصود (على استحبابها).

(٢) وهو في أصول الأحكام والشفاء بلفظه عن علي عليه السلام.

(٣) أخرجه أبو داود عن أبي هريرة، وأخرج الترمذي من رواية أخرى: ((لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه)). وأورده السيوطي ضمن الأحاديث المتواترة.

والحجة على ذلك: ما روى ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: ((من توضأ وذكر اسم الله كان طهوراً لجميع بدنه، ومن توضأ و لم يذكر الله عليه كان طهوراً لما مرَّ عليه الماء))[1].

ووجه تقرير هذه الدلالة: هو أن الرسول ﷺ صحح الطهارتين جميعاً، وإنما جعل الطهارة التي ذكر اسم الله عليها طهارة لجميع بدنه من الذنوب، والتي لم يذكر اسم الله عليها طهارة لما مر عليه الماء من الذنوب، لأن رفع الحدث لا يتبعض، فهما رافعان للحدث جميعاً خلا أن ما ذكر اسم الله عليه فهو أفضل وأكمل في الرفع وكثرة الثواب، فهذا تقرير كلام العلماء في المذهبين جميعاً.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة ومن تابعهم من فقهاء الأمة، ولقد كان ينبغي منا إيرادها في الفروض الواجبة في الوضوء لما كانت واجبة، ولكنا اخترنا إيرادها في السنن لما كانت ذكراً، وما تقدم من الفروض في الوضوء إنما هي أفعال وليست أذكاراً ولهذا تلائم إيرادها في السنن لما كان في السنن أذكار مشروعة مستحبة كالأدعية عند غسل الأعضاء وغيرها كما سنوضحه، فهذا هو الوجه في إيرادها في سنن الوضوء مع كونها واجبة.

والحجة على ذلك: ما حكيناه عنهم ونزيد هاهنا حجتين:

الحجة الأولى: ما رواه ابن مسعود رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله يقول: ((إذا تطهر أحدكم فليذكر اسم الله عليه فإنه يطهر جسده كله وإن لم يذكر اسم الله عليه، فإنه لا يطهر من جسده إلا ما مرَّ عليه الماء)). فهذا أمر والأمر ظاهره الوجوب إلا لدلالة تدل عليه.

الحجة الثانية: قياسية، وهي أن الوضوء عبادة ذات أركان مختلفة تبطل بالحدث فالذكر فيها يكون واجباً كالصلاة.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم.

---

(١) ونحوه في رواية عن أبي هريرة منسوبة إلى الدارقطني والبيهقي، وفي شرح التجريد وأصول الأحكام والشفاء نحوه عن ابن مسعود.

قالوا: روى ابن عمر ما ذكرناه من الحديث وفيه دلالة على صحة الطهارتين اللتين ذكر الله عليها والتي لم يذكر الله عليها، وفي هذه دلالة على أن التسمية ليست فرضاً واجباً.

قلنا: ليس في ظاهر الحديث ما يدل على بطلان التسمية، ونهاية ما فيه هو أنه حكم بكونها طهارة من غير تسمية لبعض العوارض وهذا لا ننكره، وسنوضح القول في تركها عند النسيان، فالأخبار مصرحة ودالة على بطلان الوضوء عند ترك التسمية[1] بقوله: «لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه» وفي هذا دلالة على كونها فرضاً خاصة على قولنا في تقرير الأسماء الشرعية، فأما على رأي من أنكرها فالخبر يكون مجملاً يحتاج إلى بيان.

قالوا: لو كانت التسمية واجبة لكان لا فرق في تركها بين العمد والنسيان كغسل الوجه واليدين فلما افترق الحال في تركها بين العمد والنسيان دل ذلك على كونها غير واجبة وهو مطلوبنا.

قلنا: عما ذكرتموه جوابان:

أما أولاً: فلأن العمد مخالف للنسيان في العقوبة وانحطاط العذر فيه، وقد أشار إليه الشرع بقوله: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان». فإذا كان الأمر فيه كما ذكرناه، لم يمتنع أن يكون حال ترك التسمية مع العمد مخالفاً لحكمها مع النسيان فبطل الجمع بينهما كما زعموه.

وأما ثانياً: فإنا نعارض ما ذكروه بصورة على أبي حنيفة والشافعي، وهو أن من أكل في رمضان ناسياً لا يفسد صومه وإن أكل عامداً أفسده، وبصورة على رأي أبي حنيفة، وهو أن من ترك الترتيب في قضاء الفوائت ساهياً جاز، وإن تركه عامداً لم يجز، وبصورة على الشافعي، وهو أن من تكلم في الصلاة على جهة السهو لم تفسد صلاته وإن تكلم على جهة العمد فسدت، فإذا كنتم قد فرقتم في هذه المسائل بين السهو والعمد فهكذا نفرق في ترك

---

(١) هذا القول فيه نظر، لأن غاية التسمية في حال وجوبها أن يكون تاركها عمداً آثماً، لكن لا يبطل وضوؤه؛ لأنها ليست عضواً منه ولا شرطاً في صحته. وفي شرح الأزهار: فإن تركها عمداً أعاد من حيث ذكر، ثم قال: وإن ذكرها ثم نسيها قبل أن يغسل شيئاً حال ذكره فلا إعادة. ا.هـ. ج١/٨١.

التسمية بين العمد والنسيان.

قالوا: عبادة لم يكن الذكر شرطاً في المقام عليها والخروج منها، فلا يكون شـــرطاً في ابتدائها كالصوم.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن رد الوضوء إلى الصلاة أولى من رده إلى الصوم؛ لأن الصوم أصله ومبناه على التروك، والوضوء أفعال متغايرة فرضاً ونفلاً فلأجل هذا كان إلحاقه بـــالصلاة أحـــق، بجامع اشتماله على أفعال وأقوال متغايرة، فلهذا كان الذكر من شرطه كالصلاة.

وأما ثانياً: فيبطل ما قالوه بالفرق، وهو أن الصوم لا يرد إلى الشطر في حال العـــذر ولا يبطله الحدث بخلاف الوضوء فإنه يبطل بالحدث ويرد إلى الشـــطر عنـــد العـــذر فأشـــبه الصلاة، فلا جرم كان رده إليها أحق، ثم إن هذا ينتقض على أبي حنيفة بـــالحجج، فـــإن الذكر شرط في الابتداء فيه و لم يكن شرطاً في المقام عليه والخروج منه، فبطل ما توهموه.

الفرع الثاني: إذا تقرر كونها فرضاً فقد قال السيد أبو العباس: فإن نسيها ناسٍ أجـــزأه أن يؤدي بذلك الوضوء فرضاً ثانياً كما جاز الأول، أما إجزاؤه مع النسيان فالذي يدل على ذلك قوله عليه السلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان». فظاهر الخبر دال على إسقاط الإثم والغرامة مع النسيان إلا لدلالة خاصة مخرجة لما تناولته، وأما جواز تأديته فرضاً آخر بذلـــك الوضوء، فالذي يدل على ذلك هو أن وضوؤه قد وقع على نعت الصحة رافعـــاً للحـــدث فجاز أن يؤدي به فرضاً آخر كالفرض الأول فإن نسيها في ابتداء وضوئه وذكرها في أثنائه وجبت عليه التسمية لما ذكرناه من قبل من أن التسمية فرض على ذاكرها فإذا نســـيها في الابتداء ثم ذكرها، توجهت عليه عند الذكر بالدلالة المتقدمة.

الفرع الثالث: في صفة التسمية.

وصفتها أن يقول: بسم الله، لأن هذا هو العرف الجاري في ذكر اسم الله تعالى على كل

فعل من الأفعال. قال الهادي في (الأحكام): واليسير من ذكر الله يجزيه[1] لقوله عليه السلام: ((ولا وضوء لمن لم يذكر اسمَ الله عليه)). و لم يفصل بين قليله وكثيره، فإن قال: لا إله إلا اللّه، أو الله أكبر أو قال: الحمد لله، كان ذاكراً لله وأجزأه في الوضوء، لأن الأدلة الشرعية لم تفصل في ذلك بين ذكر وذكر لأن الأحاديث الواردة في الوضوء في التسمية: ((لا وضوء لمن لم يذكر اسم اللّه ولا وضوء لمن لا يذكر اسم الله))[2]. ومن هذه حاله فهو ذاكر لله تعالى وذاكر لاسمه فلهذا كان مجزياً، فإن قال: اللهم اغفر لي، لم يجزه في الوضوء، لأن ما هذا حاله فليس ذكراً لله تعالى وإنما هو ذكر لنفسه بالدعاء والمغفرة فافترقا.

ويستحب أن يكرر التسمية في أثناء وضوئه. قال الهادي في (الأحكام): ويستحب أن يذكر الله تعالى عند مبتدأ طهوره وفي وسطه وآخره[3]، لأن الوضوء أفعال مختلفة فمن أجل ذلك استحب أن يكون الذكر لله مقارناً لكل واحد من أعضائه ليكثر ثوابه وفضله.

السُّنة الرابعة: غسل الكفين

وغسلهما مشروع في الوضوء، لما روى أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) أنه علم الناس الوضوء فأُتِيَ له بإناء فيه ماء فأفرغ الماء على يمينه فغسل يديه ثلاثاً ثم قال: من سره أن يعلم وضوء رسول الله فهو هذا، و روي عن عثمان مثله، أنه توضأ فأفرغ الماء على يديه ثلاثاً ثم قال: رأيت رسول الله توضأ وضوئي هذا.

وهل يكون مستحباً أو واجباً؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه واجب، وهذا هو الذي ذكره الإمام القاسم في (كتاب الطهارة)،

---

(١) هنا نهاية ما قاله الهادي، وتتمته: ولو نسيه ناس لم يكن لينقض عليه وضوءه، ولا يفسد عليه طهوره؛ لأن الملة تكفيه والإقرار بتوحيد اللّه يجزيه. ا.هـ. ج١/٥٠.

(٢) هكذا في الأصل. ولعله سهو من الناسخ. فالأقرب أن يكون ((لا صلاة لمن لا وضوء له، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم اللّه عليه)). وهو الحديث الشريف الذي يجري البحث في سياقه. إذا لا وجه لتكرار الشطر الأخير منه.

(٣) هنا نهاية كلام الهادي في الأحكام ج١/٤٩.

وهو الذي يشير إليه كلام الهادي في (الأحكام)، ومحكي عن محمد بن يحيى نص عليه في (المفرد)، واختاره أبوالعباس. قال الحسن البصري: إنما يجب لأجل النجاسة، فإن غمس يده في الإناء قبل غسلها تنجس، وقال داود: هو واجب على جهة التعبد، فإن غمس يده في الإناء قبل أن يغسلها صار الماء مجهوراً[1] وليس نجساً، وقال أحمد بن حنبل: إن كان قام من نوم النهار فهو مستحب غسلها، وإن قام من نوم الليل فهو واجب.

والحجة لهم على الوجوب: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((إذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها في وضوئه فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده منه))[2]. فهذا أمر والأمر ظاهره الوجوب إلا لدلالة.

الحجة الثانية: ما روى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: ((إذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يدخل يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً))[3]. فإذا تقرر ذلك في الوضوء الذي يفعل للصلاة عقيب النوم، وجب أن يحكم بوجوبه كسائر الصلوات؛ لأن كل ما كان شرطاً في الوضوء لصلاة كان شرطاً لغيرها، دليله غسل سائر الأعضاء.

المذهب الثاني: أنه مستحب غير واجب، وهذا هو الذي أشار إليه الهادي في (المنتخب)، وهو رأي السيدين الإمامين الأخوين، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، و الشافعي وأصحابه، قال أبو الحسن الكرخي: والمسنون في الوضوء غسل كفيه ثلاثاً.

والحجة على ذلك: آية الوضوء، وهي قوله تعالى: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الْصَّلَاةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ**﴾[المائدة:٦]. و لم يذكر فيه غسل اليدين.

الحجة الثانية: قوله ﷺ، لمن علمه الوضوء: ((توض كما أمرك اللّه فاغسل وجهك

---

(١) جاء في (لسان العرب) ج٤/١٥٢ في مادة جهر: جهرت البئر واجتهرتها، أي نقيتها وأخرجت ما فيها من الماء.

وجاء فيه أيضاً: والمجهور: الماء الذي كان سدماً فاستسقى منه حتى طاب...إلخ، فمعناه: طهارة الماء ونقاؤه.

(٢) أخرجه البخاري من رواية أبي هريرة.

(٣) تمامه: ((.. فإنه لا يدري أين باتت يده))كما في رواية مسلم والنسائي، وفيه عدة روايات.

ويديك». و لم يأمره بغسل الكفين، إلى غير ذلك من الأدلة الدالة على استحبابه.

والمختار: ما عول عليه السيدان الإمامان وغيرهما من علماء الأمة، من استحبابه.

والحجة على ذلك: ما حكيناه عنهم، ونزيد هاهنا حجتين:

الحجة الأولى: ما روي عن النبي ﷺ، أنه قال: «لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الوضوء مواضعه فيغسل وجهه ويديه ويمسح رأسه ويغسل رجليه»، و لم يأمره بغسل كفيه.

الحجة الثانية: قياسية، وهي أن اليدين من أعضاء الوضوء، فلو أوجبنا غسل الكفين قبل الوجه لكنا قد أوجبنا غسلهما دفعتين وهذا لا قائل به، فعلى هذا إذا قام إلى الصلاة نظرت، فإن قام من النوم وعلى يده نجاسة، وجب عليه غسلهما لأجل النجاسة، وإن قام من النوم وشك في النجاسة استحب له غسلهما إذ لا يتحقق الوجوب إلا بتحقق النجاسة، فإذا لم يتحقق فالاستحباب حاصل في غسلهما، وإن لم يقم من النوم ولا كان شاكاً في النجاسة فهو بالخيار فإن شاء أدخلهما الإناء من غير غسل وإن شاء أفاض عليهما الماء قبل إدخالهما الإناء، لأن ظاهر الأحاديث دالٌّ على أن الاستحباب متعلق بالقيام من النوم دون ما عداه والله أعلم، كما ورد في حديث أبي هريرة: «إذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً». فهذا الحديث مشتمل على فوائد خمس:

الأولى منهن: استحباب غسل اليد ابتداء ثلاثاً قبل الطهارة، لأن القوم كانوا يستنجون بالأحجار ويقتصرون عليها وبلادهم في الحجاز حارة، فإذا ناموا لم يأمنوا أن تطوف أيديهم على تلك الآثار التي لم تفللها[1] الحجارة.

الثانية: أن ذلك ليس واجباً لأنه قال: «لا يدري أين باتت يده منه». وفي حديث آخر: «أين طافت يده منه». فبين أنه احتياط للنجاسة.

الثالثة: أن النجاسة إذا وردت على ماء قليل فإنها تنجسه، كما هو رأي الأكثر من

---

(١) يقصد: لم تنفها.

أصحابنا كما مر بيانه.

الرابعة: أن الماء القليل إذا ورد على النجاسة أزالها، لأنه حكم بطهارة اليد بإيراد بعض ماء الإناء عليها.

الخامسة: أن النجاسة تجب إزالتها؛ لأنه إذا استُحِبَّ الغسل فيما تُوُهِّمَتْ فيه، فالوجوب متحقق فيما كان مقطوعاً بنجاسته.

الانتصار: يكون بإبطال ما اعتمدوه في الوجوب.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه قال: ((إذا استيقظ أحدكم من منامه فليغسل يــده)) والأمر للوجوب.

قلنا: عنه جوابان:

أما أولاً: فلا نسلم أن الأمر للوجوب، وإنما حقيقته للطلب لا غير.

وأما ثانياً: فهب أننا سلمنا أن ظاهره للوجوب لكن حملناه هاهنا على الندب لأجــل أدلتنا، توفقة بين الأدلة وجمعاً بينها لئلا تتناقض.

قالوا: روى أبو هريرة: ((فلا يُدْخِل يده الإناء حتى يغسلها ثلاثاً)). فنهى عــن ذلــك والنهي ظاهره للتحريم فإذا كان ترك الغسل حراماً كان فعله واجباً وهذا هو مطلوبنا.

قلنا: عنه جوابان:

أما أولاً: فلا نسلم أن النهي للتحريم وإنما هو للمنع لا غير فلا دلالة لكم.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا دلالته على التحريم، لكنا نحمله على المنع لأجل أدلتنا، لئــلا يؤدي إلى تدافعها فيكون مكروهاً بدلالتكم، وفعله يكون مستحباً بأدلتنا لأن ترك المستحب يكون مكروهاً.

قالوا: الأحاديث التي رواها أمير المؤمنين وعثمان بن عفان وعبدالله بن زيد الأنصــاري

رضي الله عنهم في تعليم وضوء رسول الله وتعريفهم إياه، لم يختلفوا في غسل الكفين قبل إدخالهما الإناء، وهذه الأخبار التي رووها في صفة وضوء رسول الله . وهي إنما وردت بياناً للآية، فما فعله فالظاهر وجوبه إلا ما خصته دلالة وغسل الكفين من جملتها، فيجب القضاء بوجوبهما لما ذكرناه.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن ما رووه إنما هو صفة ما فعله رسول الله في الوضوء، وليس في الفعل دلالة على وجوب ما قالوه، والفعل قد اشتمل على بيان المسنون والواجب فلا نقضي بالوجوب من غير دلالة[1].

وأما ثانياً: فلأنه ﷺ، قد كرر غسل أعضائه ثلاث غسلات فيجب القضاء بوجوبها ومسح رقبته فيلزم أن تكون هذه الأمور واجبة وهم لا يقولون به، فحصل من مجموع ما ذكرناه، أنه لا يقضى بوجوب الفعل من أجل أنه فعله مطلقاً، بل لا بد فيه من دلالة، فبطل ما توهموه.

السُّنة الخامسة: تكرير الوضوء ثانية وثالثة

فالثانية فضل والثالثة سنة، وقد قررنا فيما سبق التفرقة بين الغسلة الثانية والغسلة الثالثة، وأظهرنا أن الواجب مرة واحدة، وزيفنا مقالة من قال بوجوب الثلاث ووجوب السُّنن، فأغنى عن الإعادة.

السُّنة السادسة: أن يتولى فعل الوضوء بنفسه وأن لا يستعين بغيره

لقوله ﷺ: ((أما أنا لا أستعين على الوضوء بأحد))[2]. وهذا هو قول أئمة العترة والفريقين: الحنفية والشافعية، فإن استعان بغيره نظرت، فإن كان بتحصيل مقدمات الوضوء

---

(١) لعل الصواب، أن فعله عليه السلام يحمل على الوجوب إلا بدلالة على كونه مسنوناً.

(٢) جاء في جواهر الأخبار ما لفظه: وقد قال في التلخيص: حديث أنه ﷺ قال: ((أنا لا أستعين على الوضوء بأحد)). قاله لعمر وقد بادر ليصب على يديه الماء. قال النووي في شرح المهذب: هذا حديث باطل لا أصل له.

نحو نزح الماء إن كان في بئر أو نقله من الجرة إلى المتوضّئ لم يكره ذلك بحال؛ لأن ما هذا حاله ينزل منزلة غسل الثوب لتأدية الصلاة.

وإن استعان بغيره فيما سوى ذلك نظرت، فإن استعان بغيره لصب الماء جاز ذلك، لما روي أن أسامة بن زيد[1]، والمغيرة بن شعبة، والربيع بنت معوذ، صبوا على الرسول ﷺ، الماء وهو يتوضأ. وإن وضأه غيره و لم يوجد من جهة المتوضئ إلا النية، فهل يجزيه ذلك أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يكون مجزياً له، وهذا هو رأي أئمة العترة ومحكي عن الفريقين: الحنفية، والشافعية، ومحكي عن مالك.

والحجة على ذلك: هو أن فعل المتوضئ غير مستحق في الطهارة، ولهذا فإنه لو وقف تحت مصب الماء أو مطر أو ميزاب، ونوى الطهارة ومر الماء على أعضاء الطهارة، أجزأه.

المذهب الثاني: أنه لا يجزيه، وهذا شيء يحكى عن داود وطبقته من أهل الظاهر.

والحجة على ذلك: قوله تعالى:﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الْصَّلَاَةِ فَاغْسِلُواْ وُجُوْهَكُمْ**﴾. وهذا خطاب للمؤمنين بفعل الغسل وتحصيله.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة ومن تابعهم من علماء الأمة، من القول بإجزائه، ويدل على ذلك ما حكيناه عنهم ونزيد هاهنا، وهو أن المقصود، هو حصول المصلي متوضئاً وهذا حاصل سواء كان بفعله أو فعل غيره.

الانتصار: قالوا: الآية دالة على أن المتوضئين مخاطبون بفعل الوضوء.

قلنا: هذا فاسد، فإن المراد من الآية، هو تحصيل الغسل بدليل ما ذكرناه وسواء كان

---

(١) أسامه بن زيد بن حارثه. ترجم له الشوكاني فقال: المولى الأمير الكبير حبُّ رسول الله ﷺ ومولاه وابن مولاه أبو محمد، ولد بمكة قبل الهجرة ونشأ على الإسلام؛ لأن أباه كان مَن أول الناس إسلاماً، وكان رسول الله ﷺ يحبه حباً جماً، وينظر إليه نظره إلى سبطيه الحسن والحسين (عليهما السلام). أمَّره النبي قبل أن يبلغ العشرين من عمره وكان في الجيش أبو بكر وعمر والكبار من الصحابة، مات بالمدينة عام ٥٤هـ.، روى له البخاري ومسلم ١٢٨حديثا (در السحابة ملخصاً).

حاصلاً بفعله أو فعل غيره، فإنه لا تفرقة بينهما فبطل ما توهموه.

السُّنة السابعة: مسح الرقبة

وذلك سنة عند أئمة العترة ومحكي عن الفريقين: الشافعية، والحنفية، ومروي: عن مالك.

والحجة على ذلك: ما روى زيد بن علي، عن آبائه، عن أمير المؤمنين (كرم الله وجهه)، عن رسول الله أنه قال: «من توضأ ومسح سالفتيه بالماء وقفاه أمن من الغل يوم القيامة»[1]. وروي عن أمير المؤمنين، أنه لما مسح رأسه مسح عنقه.

وفي كيفية مسحها مذهبان:

أحدهما: أنه يمسح بباقي ماء الرأس، وهذا هو رأي الهادي.

وحجته على هذا: هو أن المأثور عن أمير المؤمنين أنه كان يمسح رأسه ويجيل يديه على عنقه، ولم يؤثر في مسح الرقبة أنه أخذ لها ماء جديداً[2].

وثانيهما: أنه يؤخذ لها ماء جديد، وهذا هو رأي المؤيد بالله، ومحكي عن الفريقين: الحنفية والشافعية.

والحجة على ذلك: هو أن الماء الواحد لا يجتمع كونه فرضاً ونفلاً، فإذا أخذ لهما ماءً جديداً، كان قد فصل بين الفرض والنفل، وهذا هو المختار لما ذكرناه في الاحتجاج ولأن ظاهر الأحاديث التي وردت في مسح الرقبة دالة على استقلالها بالمسح وأنه يؤخذ لها ماء جديد، وإذا مسحت الرقبة فلا تكرير في مسحها؛ لأنه لم يرد التكرير فيها من جهة

---

(١) رواه أحمد بن عيسى في الأمالي بلفظه عن علي عليه السلام وحكاه عنه أيضاً في الشفاء. الغل: بضم الغين: ما تغل به اليدان إلى العنق، وبكسرها: الحقد والكراهية. (الاعتصام ١/٢٢٥).

(٢) هذا الحديث روي من عدة طرق، ومنها: عن وائل بن حجر في صفة وضوء النبي ﷺ، وفيه: ثم مسح رأسه ثلاثاً، ومسح ظهر أذنيه، ومسح رقبته، وباطن لحيته. رواه الطبراني في الكبير، والبزار. ا.هـ. (روض ج١/١٩٩).

الرسول ﷺ، قولاً ولا فعلاً كما ورد التكرير في أعضاء الوضوء مغسولها وممسوحها، ومسح الرقبة أقل السنن الواردة في الوضوء، لأن الأحاديث الواردة في الوضوء على لسان أمير المؤمنين وعثمان وعبدالله بن زيد، وغيرهم من جلة الصحابة، ليس فيها ذكر تكرير مسح الرقبة، وقد روى أمير المؤمنين عن رسول الله فيها ما حكيناه، وهو حديث منفرد عما روي في الوضوء، وهو مصدق فيما قال ونقل، والسنة في مسح الرقبة، هو ما تضمنه الحديث الذي رواه أمير المؤمنين (كرم الله وجهه)، بأن يمسح القفى والسالفتين، فالقفى مقصور يُذَكَّرُ ويؤنث، وهو مؤخر العنق والسالفتان، هما جانبا الرقبة من عن يمينها وشمالها، إحداهما من ناحية مقدم العنق من لدن معلق القرط إلى قَلْتِ الترقوة[1]. والثانية كذلك من الجانب الآخر، وأما باطن العنق فلا سنة في مسحه، وهو من ثغرة النحر إلى الحلقوم، وهو موضع الذبح، فيأخذ غرفة من الماء ثم يرسلها، ويضع على قافيته يديه، ثم يسحبهما على سالفتيه بباطنهما، فإذن هو قد مسح رقبته على السنة، فأما ما روي من أنه يؤخذ بشيء من الماء فيوضع في الحلق ثم في مؤخر العنق، فلم أقف عليه في شيء من كتب أصحابنا الفقهية ولا رأيته في كتب الأحاديث ولا عرفته لأحد من الفقهاء، إلا شيئاً حكاه العمراني من أصحاب الشافعي عن بعض الناس ولا أعرف قائله.

السُّنة الثامنة: التنشيف للأعضاء

من بلل الوضوء والغسل وأي شيء يكون في حكمه، فيه مذاهب أربعة:

أولها: أنه جائز في الغسل والوضوء جميعاً، وهذا هو المحكي عن الحسن بن علي وعثمان وأنس بن مالك وبشير بن أبي مسعود [2] كلهم من الصحابة رضي الله عنهم وهو مروي عن

---

(١) التَّرْقُوتان: العظمان المشرفان بين ثغرة النحر والعاتق تكون للناس وغيرهم. وجمعها: التراقي. ا.هـ. لسان ٣٢/١٠.

(٢) واسمه: عقبة بن عمرو البدري الأنصاري المدني، قيل: إن له صحبة، روى عن أبيه، وروى عنه ابنه عبد الرحمن وعروة بن الزبير، وهلال بن جبر الكوفي، ويونس بن ميسرة.
قيل: إنه قتل بالحرة سنة ٦٣هـ. وثقه العجلي وابن شاهين وابن حبان. تهذيب الكمال ١٧٢/٤.

مالك، والثوري.

والحجة على ذلك: ما روى قيس بن سعد قال: أتانا رسول الله ، فوضعنا له غسلاً فاغتسل به ثم أتيناه بملحفة مورسة[1]، فالتحف بها فرأيت أثر السورس على عُكَنِه[2]، والعكنة: بالضم هي معاطف البطن تكون من شدة السمن.

وثانيها: أنه يكون مكروهاً، وهو المحكي عن عمر رضي الله عنه فإنه كرهه في الوضوء، والغسل جميعاً، وبه قال ابن أبي ليلى.

والحجة على ذلك: ما روت ميمونة (رضي الله عنها) قالت: دخل علينا رسول الله ، فوضعت له غسلاً فاغتسل به، فلما فرغ ناولته المنديل فلم يأخذه وأعرض عنه[3].

وثالثها: ما حكي عن ابن عباس رضي الله عنه: أنه جائز في الغسل دون الوضوء.

والحجة على ذلك: هو أن البلل في الغسل يكثر فلهذا جاز التنشيف فيه بخلاف الوضوء فإن بلله قليل فلا حاجة إلى إزالته.

ورابعها: أنه مستحب، وهذا شيء حكاه الشيخ أبو حامد الغزالي عن بعض الفقهاء.

والحجة على ذلك: هو أن في إزالة البلل في الوضوء والغسل جميعاً التصاون عن الغبار الذي يلصق من أجلهما فلهذا كان مستحباً ولا أعرف لأئمة العترة نصاً فيه.

---

(١) مصبوغة بالورس. وهو نبات يصنع منه صباغ أصفر.

(٢) وروي نحوه في أمالي أحمد بن عيسى، عن ثوبان، وروايتان أخرجهما الترمذي، عن عائشة، وعن معاذ، (راجع الاعتصام ج١/٢٣٢).

(٣) أخرجه الستة إلا الموطأ بلفظ: ((.. فناولته المنديل فلم يأخذه ودخل ينفض الماء عن جسده)). واللفظ لأبي داود، وهذا الحديث يختلف في ظاهره عما روته عائشة: ((كان لرسول الله خرقة يتنشف بها بعد الوضوء)). أورده أحمد بن عيسى في الأمالي. وأخرجه الترمذي وفيه عن معاذ قال: رأيت رسول الله يمسح وجهه بطرف ثوبه، ومثله عن ثوبان مولى رسول الله ﷺ. ولعل الجمع بين الحديثين يتطابق مع ما عليه جمهور الفقهاء من أن التنشف بعد الوضوء أو الغسل جائز وليس سنة، مع العلم بأن أدلة فعل النبي له أكثر وأقوى من إعراضه عنه. ويرى المؤلف أن التنشيف جائز. وأن تركه مستحب كخلوف فم الصائم عملاً بالجمع بين ما ورد في أحاديث الفعل والترك.

والمختار في ذلك: تفصيل نشير إليه، والذي يقتضيه قياس المذهب أنه يكون جائزاً لحديث قيس بن سعد، وأن يكون المستحب تركه لما رويناه من حديث ميمونة، ولأنه أثر عبادة فاستحب تركها كخلوف فم الصائم.

السُّنة التاسعة: الجمع بين المضمضة والاستنشاق من غرفة واحدة

اعلم أنا قد ذكرنا في بيان المفروض والمسنون فيهما، قولاً بالغاً يطلع على الأسرار والفوائد، والذي نذكره هاهنا، هو إفراد المسنون عن المفروض منهما، فالذي عليه أئمة العترة أن المسنون فيهما هو جمعهما في غرفة واحدة، وهو الذي نقله المزني عن الشافعي.

والحجة على ذلك: ما رواه أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) في وصف وضوء رسول الله ، أنه تمضمض واستنشق من غرفة واحدة جمعهما فيها[1].

ونقل البويطي عن الشافعي: أنه يفصل بينهما، هذا هو المسنون فيهما.

والحجة على ذلك: ما رواه طلحة بن مصرف، عن أبيه، عن جده، قال: رأيت رسول الله يفصل بينهما، قال المحاملي: وهو الأصح على رأي الشافعي، وقد سبق ذكر المختار والانتصار له.

السُّنة العاشرة: الاشتنان:

وصفته: ما رواه ابن عباس عن أمير المؤمنين في صفة وضوء رسول الله وهو أنه لما فرغ من المضمضة والاستنشاق، وغسل وجهه، أخذ بكفه اليمين قبضة من ماء فصبها على ناصيته فتركها تشنن على وجهه، ثم غسل ذراعيه بعد ذلك حتى أتم وضوءه. فحديث الاشتنان إنما كان عن أمير المؤمنين دون غيره من الصحابة ممن وصف وضوء رسول الله ، كعثمان وغيره من الصحابة فقد انفرد به كما ترى.

---

(١) قال في الروض ج١/٢٠٨: أخرجه أحمد، والبزار، وابن ماجة، وغيرهم، إلا أن التصريح بكون الثلاث من كف واحد إنما هو عند ابن ماجة. ا.هـ. ولكنه في الغرفة الواحدة جمع بينهما، مروي من أكثر من طريق.

السُّنة الحادية عشرة: الموالاة في غسل الأعضاء

وقد قررنا بطلان وجوب الموالاة، وإذا تقرر بطلان وجوبها فهي من الأمور المسنونة، وهو القول الأخير للشافعي، وحكي عنه قول قديم في إيجابها، وقد مضى تقريرها فلا معنى لإعادة الكلام فيه.

السُّنة الثانية عشرة: إذا فرغ من وضوئه فلا ينفض يديه

وهكذا إذا فرغ من غسل يديه فلا ينفضهما، لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((إذا توضأتم فلا تنفضوا أيديكم)). وفي حديث آخر: ((لا تنفضوها فإنها مراوح الشيطان))[1]. وإنما شبهها بالمراواح؛ لأنها لا تزال تضطرب في جذب الهواء فلهذا شبهها بها.

السُّنة الثالثة عشرة: تكرير المسح في الأذنين ظاهرهما وباطنهما

يستحب كما كان ذلك في الرأس.

وقد دللنا على وجوب مسحهما وذكرنا الانتصار له فأغنى عن الإعادة، لما روي عن أمير المؤمنين في صفة وضوء رسول الله ، أنه ألقم بإبهاميه ما أقبل من أذنيه، ثم الثانية، ثم الثالثة.

وكيفية المسح فيهما على السنة، أن يدخل مسبحتيه في صماخي أذنيه، ويدير إبهاميه على ظاهر أذنيه، ثم يضع الكف على الأذنين استظهاراً على تعميم مسحهما.

السُّنة الرابعة عشرة: ويستحب إدخال الماء في العينين

قال الإمام الناصر: ويستحب أن يفتح عينيه عند غسل الوجه حتى يدخل الماء فيهما، وقال: إن ذلك يصحح العين ويجلوها.

---

(١) هذا الحديث ضعفه ابن حبان، وابن أبي حاتم، والنووي في شرح المهذب، ورجح إباحة ذلك. قلت ويؤيده ما جاء في حديث ميمونة حيث قالت: ((.. وجعل ينفض الماء عن جسده)). ا.هـ. (جواهر).

وقد ذكرنا قول من أوجب ذلك وذكرنا المختار والانتصار له فأغنى عن تكريره.

السُّنة الخامسة عشرة: غسل ما استرسل من اللحية

لأنه ليس من الوجه وإنما يفعل زيادة في التنظيف.

وقد ذكرنا أنه ليس بواجب واخترناه وذكرنا الانتصار له.

السُّنة السادسة عشرة: مسح الذوائب من الرأس مستحب

لأن الواجب ما كان على تدوير الرأس، فأما ما نزل عن تدويره فإنما هو مستحب غير واجب زيادة في التنظيف.

السُّنة السابعة عشرة: يستحب تطويل الغرة والحجلة

لما روي عن النبي ﷺ [أنه] قال: ((تحشر أمتي يوم القيامة غراً محجلين من آثار الوضوء))[1] فالغرة: ما كان في الوجه كغرة الفرس. والتحجيل: ما كان في اليد والرجل أخذاً له من تحجيل الفرس، وذلك إنما يكون فيما زاد على الفرض من الوجه، واليدين، والرجلين، فأما الفرض فهو خارج عن ذلك بدليل آخر.

السُّنة الثامنة عشرة: ويستحب إذا كان في يده خاتم بحيث يدخل الماء تحته، أن يحركه

لما روى أبو رافع أن رسول الله ، كان يحرك خاتمه في يده، فإن كان واسعاً لم يستحب تحريكه وإن كان بحيث لا يمكن دخول الماء تحته وجب إخراجه وغسل ما تحته، وقد قررنا موضع الوجوب منه ودللنا عليه.

---

(١) وهو عن أبي هريرة بلفظ: ((إن أمتي يدعون يوم القيامة غراً محجلين من آثار الوضوء، فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل))، وفي رواية أخرى: ((أنتم الغر المحجلون يوم القيامة من إسباغ الوضوء، فمن استطاع منكم فليطل غرته وتحجيله)). أخرجه البخاري ومسلم.

السُّنة التاسعة عشرة: ويستحب أن يكون استعمال الوضوء بيمينه دون يساره

لما روي عن النبي ﷺ، أنه كان يحب التيامن في كل أفعاله، وفي حديث آخر: كانت يمين رسول الله لطعامه وشرابه ووضوئه، ويساره لما عدا ذلك، ولقوله ﷺ في حديث الخاتم: ((اليمين أحق بالزينة))[1] فإذا كانت أحق بالزينة في لبس الخاتم، كانت أحق بفضل الطاعة في الوضوء وغيره.

السُّنة العشرون: ويستحب تجديد الطهارة لكل صلاة

لما روى ابن عمر رضي الله عنه. قال: سمعت رسول الله ، يقول: ((من توضأ على طهر كتب الله له بذلك عشر حسنات))[2] ، وفي حديث آخر عن النبي ﷺ أنه قال: ((الوضوء على الوضوء نور على نور))[3].

وهل يجب أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه غير واجب، وهذا هو رأي أئمة العترة ومحكي عن الفريقين: الحنفية، والشافعية، وهو قول مالك.

والحجة على ذلك: ما روي عن النبي ﷺ أنه كان يتوضأ لكل صلاة. وكنا نصلي الصلوات بوضوء واحد[4]. ومثل هذا لا يخفى حاله عن الرسول ﷺ، فلو كان واجباً

(١) قوله: كان رسول الله يحب التيامن...إلخ. روته عائشة وأخرجه الستة إلا الموطأ وقد تقدم، وقوله: كانت يمين رسول الله...إلخ. عن عائشة أيضاً. أخرجه أبو داود، وفي رواية أخرى عن حفصة: أن رسول الله كان يجعل يمينه لطعامه وشرابه وأخذه وإعطائه، ويجعل شماله لما سوى ذلك. أخرجه أبو داود، وأشار في الجواهر إلى أن في إسناده مقالاً.

وحديث: ((اليمين أحق بالزينة))سيأتي في موضعه.

(٢) أخرجه أبو داود والترمذي، وهو مروي عن ابن عمر بلفظه دون كلمة ((...بذلك)).

(٣) أورده في البحر والشفاء وجواهر الأخبار والاعتصام بلفظه وغمز في صحته بعض الرواة. وفي جواهر الأخبار ما لفظه: قال الحافظ عبدالعظيم في هذا الحديث: لا يحضرني له أصل من حديث النبي ﷺ ولعله من كلام بعض السلف. قلت: لكن في الجامع عن عثمان: أن النبي ﷺ توضأ مرتين مرتين وقال: ((هو نور على نور)). ذكره رزين. ا.هـ. (جواهر).

(٤) وفيه أنه ﷺ: كان يتوضأ لكل صلاة إلا يوم فتح مكة فإنه صلى الصلوات الخمس بوضوء واحد. أورده في (الاعتصام) وفي (الجامع الكافي)، و(شرح التجريد) بروايات إحداها عن علي عليه السلام.

لأنكر عليهم تركه فلما لم ينكره دل على عدم وجوبه.

المذهب الثاني: أنه واجب، وهو محكي عن أقوام، وهذا الخلاف يليق بأهل الظاهر، وقد حكي عن غيرهم.

والحجة لهم على ذلك: قوله تعالى:﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الْصَّلَاةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ**﴾[المائدة:٦]..إلى آخر الآية.

وتقرير وجه الدلالة من الآية: هو أن الله تعالى أمر كل من قام إلى الصلاة بالوضوء، و لم يفصل في ذلك بين أن يكون على طهارة أو غير طهارة في إيجاب الوضوء عليه عند قيامه، ولهم حجج غير هذه الآية سنوضحها عند الكلام على الانتصار عليهم.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة وفقهاء الأمة من كونه غير واجب.

والحجة على ذلك: ما روي عن النبي ﷺ، أنه كان يتوضأ لكل صلاة فلما كان يوم الفتح صلى الصلوات كلها بوضوء واحد، فحملنا تكرير الوضوء لكل صلاة على الأفضلية والندب، وحملنا ما خالف ذلك على الجواز توفقة بين الأدلة وعملاً عليها.

الحجة الثانية: ما روى جابر بن عبدالله، قال: ذهب رسول الله إلى امرأة من الأنصار ومعه أصحابه فقدمت له شاةً مقلية فأكل وأكلنا، ثم حانت صلاة الظهر فتوضأ وصلى ثم رجع إلى فضل طعامه، فأكل ثم حانت العصر فصلى و لم يتوضأ[1].

الحجة الثالثة: قياسية، وهو أنه لم يقع من المتوضئ شيء بعد انعقاد وضوئه إلا فعل المباحات، وفعل المباح لا يعد ناقضاً في العادة ولا من جهة الشرع، فلا يجوز نقض الوضوء بحال.

الانتصار: يكون بإبطال ما اعتمدوه.

قالوا: آية الوضوء دالة على وجوب فعل الوضوء لكل صلاة.

---

(١) أخرجه ابن حبان في كتابه (التقاسيم والأنواع)، (راجع الروض النضير ج١/٣١٤).

قلنا: هذا فاسد لوجهين:

أما أولاً: فلأن الآية إنما تناولت من كان غير متوضئ، فأما المتوضئ فالإجماع منعقد على خروجه عن ظاهر الآية.

وأما ثانياً: فإنهم معارضون بما ذكرناه من الأخبار، ولن تكون طريقة التوافق بينها إلا بما ذكرناه من حمل الأخبار على الاستحباب، وحمل ظاهر الآية على من كان محدثاً، وهذه طريقة مستقيمة، أعني الموافقة بين الأدلة حذراً عن التعارض والإبطال لها.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ، أنه قال لمن علمه الوضوء: «توضَّ كما أمرك الله». و لم يفصل بين أن يكون على طهارة أو غير طهارة.

قلنا: أمره إنما يكون لمن كان محدثاً دون من كان طاهراً كما وضح بالدلالة التي ذكرناها في الآية، فبطل ما قالوه.

قالوا: روي عن النبي ﷺ أنه كان يتوضأ لكل صلاة، و لم يؤثر أنه صلى بوضوء واحد إلا يوم الفتح لأمر عارض، وفي هذا دلالة على وجوبه.

قلنا: قد نقلنا من الأخبار ما دل على أنه صلى صلوات عدة بوضوء واحد، وهذا يبطل ما قالوه، وإنما كان ذلك من جهته عليه السلام إيثاراً للفضل وعملاً على الاستحباب لكل صلاة بوضوء، فلو كان واجباً كما زعموه لم يؤثر عنه خلاف ذلك، كما لم يؤثر عنه أنه صلى بغير وضوء.

وهل يشترط في تجديد الطهارة لكل صلاة اشتغاله ببعض المباحات أم لا[1]؟ فيه وجهان:

أحدهما: أن ذلك مشترط، وهذا هو الذي صرح به الإمامان: الهادي والمؤيد بالله، قال الهادي: وأحب لمن توضأ ثم اشتغل بشيء من المباحات من أمور الدنيا أن يعود لتطهيره فليتطهر. قال المؤيد بالله في (التجريد) وشرحه: ويستحب تجديد الطهارة لمن اشتغل بسائر

(١) صواب العبارة: وهل يشترط تجديد الطهارة بعد اشتغاله ببعض المباحات.

المباحات مصرحاً بالاشتراط بالاشتغال.

وثانيهما: أنه لا يشترط ذلك في تجديدها بشيء من الإشتغال بالأمور المباحة.

والحجة للإشتراط: هي أنه لم يُرو عن أحد من السلف أنه جدد الطهارة مع الجمع بين الفرضين أو اتباع فرض بنفل أو نفل بفرض، فدل ذلك على أنه شرط في الاستحباب للتجديد.

والحجة لعدم الاشتراط وهو المختار: هو ما رويناه عن ابن عمر، وما رويناه عن غيره من قوله: «الوضوء على الوضوء نور على نور». وقوله: «من توضأ على طهر كتب الله له بذلك عشر حسنات». فهذان الخبران دالان على استحبابه من غير شرط.

وإذا قلنا بأنه مشترط، فهل يكون ذلك الأمر المباح مقدراً أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه لا بد من أن يكون مقدراً، وهذا هو رأي الإمام الهادي، فإنه قال: وأُحِبُّ لمن توضأ ثم اشتغل بشيء من أمور الدنيا فأطال في ذلك حتى نسي ماله توضأ، من بيع أو شراء أو حديث. فقدره بالطول والنسيان.

وثانيهما: أنه غير مقدر، وهذا هو رأي المؤيد بالله، لأنه أطلق من غير تقييد، والتفرقة بين المذهبين ظاهرة، فعلى هذا يستحب الوضوء إذا كان قد اشتغل بالأمور المباحة مطلقاً من غير تقييد على رأي المؤيد بالله، فأما على رأي الهادي فلا يستحب إلا إذا كان جامعاً بين الأمرين: الإطالة والنسيان.

والمختار: ما قاله المؤيد بالله إذا قلنا بالاشتراط؛ لأنه إذا اشتغل فكأنه قد صرفه عن مقصوده من العبادة، وهذا حاصل في كل فعل من الأمور المباحة من غير تقدير.

السُّنة الحادية والعشرون[1]: يستحب للمتوضئ أن يدعو عند اشتغاله بغسل أعضائه

لقوله تعالى: ﴿أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[غافر:٦٠]. فيدعو عند كل عضو بما يكون مختصاً به، فيقول عند غسل فرجيه: اللهم استر عورتي في الدنيا وحصن فرجي من النار، وعند المضمضة والاستنشاق: اللهم لقني الشهادة عند الموت وشمنا روائح الجنة، وعند غسل وجهه: اللهم بيض وجهي يوم تبيض الوجوه، وعند غسل يديه: اللهم اعطني كتابي بيميني ولا تؤتنيه بيساري ولا من خلفي ولا من وراء ظهري، وعند مسح رأسه: اللهم حرم شعري وبشري على النار، وعند مسح أذنيه: اللهم اجعلني من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، وعند غسل قدميه: اللهم ثبت قدمي على الصراط يوم تزل الأقدام[2].

السُّنة الثانية والعشرون: والمستحب لمن فرغ من الوضوء أن يستقبل القبلة

ويقول، ما روي عن عمر رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال: «من توضأ فأحسن وضوءه ثم قال: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله –صادقاً من

---

(١) الدعاء عند غسل أعضاء الوضوء، مستحب كما أكده المؤلف بقوله: (يستحب للمتوضي).. وليس بسنة، وكذا كثير مما سبقه من تعداد للسنن ولعل تعدادها بلفظ: (السُّنة..) فيما ندب إليه الرسول ﷺ، أو استحبه العلماء وباعتبار المعنى اللغوي للسنة جاء تغليباً لما تضمنته من السنن مثل السواك، والتسمية، والولاء، والدعاء ...إلخ مما يستند إلى قول أو فعل يفيد الندب والاستحباب في السنة المطهرة. وهذا ما أوضحه المؤلف بعد فراغه من تعداد السنن.

(٢) جاء في الاعتصام ما لفظه: وروى أبو حاتم عن أنس قال: دخلت على النبي ﷺ وبين يديه إناء من ماء فقال لي: «يا أنس ادْن أُعلمك مقادير الوضوء». فدنوت من رسول الله ، فلما أن غسل يديه قال: «بسم الله وبالله والحمد لله ولا حول ولا قوة إلا بالله». فلما استنجى قال: «اللهم حصن لي فرجي، ويسر لي أمري». فلما أن تمضمض واستنشق قال: «اللهم لقني حجتي ولا تحرمني رائحة الجنة». فلما أن غسل وجهه قال: «اللهم بيض وجهي يوم تبيض الوجوه». فلما أن غسل ذراعيه قال: «اللهم اعطني كتابي بيميني». فلما أن مسح يده على رأسه قال: «اللهم غشنا برحمتك وجنبنا عذابك». فلما أن غسل قدميه قال: «اللهم ثبت قدمي يوم تزول فيه الأقدام». ثم قال النبي ﷺ: «والذي بعثني بالحق نبياً ما من عبد قالها عند وضوئه لم يقطر من خلل أصابعه قطرة إلا خلق الله منها ملكاً يسبح الله بسبعين لساناً يكون ثواب ذلك التسبيح له إلى يوم القيامة». ورواه ابن حبان في تأريخه في ترجمة عباد بن صهيب. قال الشيخ سراج الدين: لكن قال أبو داود: قدري صدوق فيما يروي. قال أحمد: ما كان بصاحب كذب. قال: وله طرق أخرى موضحة ذكرتها في تخريج حديث الرافعي. ذكر هذا الشيخ سراج الدين في كتابه (تحفة المحتاج) واحتج به. ا.هـ.

قلبه- اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين، فتح الله له ثمانية أبواب الجنة يدخل من أيها شاء»[1] . أو يقول ما روى أبو سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال: «من توضأ فقال بعد فراغه من ضوئه: سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك كتب في رق وطبع عليها بطابع فلم ينكسر إلى يوم القيامة»[2] . أي ختم عليها بخاتم.

السُّنة الثالثة والعشرون: والمستحب لمن أحدث وضوءاً أن يصلي بعده ركعتين، لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «رأيت ليلة أُسريَ بي جارية في الجنة، فقلت: لمن هذه يا جبريل؟ فقال: لبلال، فقلت لبلال: أي شيء تصنع؟ فقال: لا شيء، إلا أني ما أحدثت وضوءاً إلا صليت بعده ركعتين»[3]. ويستحب الاجتهاد في الإخلاص فيهما، وتفريغ القلب من أجلهما، لما روى عقبة بن عامر[4]، قال: أدركت رسول الله ، يخطب الناس فسمعته

---

(١) فيه روايات لمسلم وأبي داود والنسائي. وفي جواهر الأخبار استناداً إلى رواية الترمذي عن عمر بن الخطاب قال: قال رسول الله : «من توضأ فأحسن الوضوء ثم قال: أشهد ألاّ إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين، فتحت له ثمانية أبواب الجنة يدخل من أيها شاء». وروي نحوه أحمد بن عيسى في أماليه، وورد الحديث في البحر والاعتصام.

(٢) جاء في روايات عدة مع اختلاف في بعض اللفظ، ونسب في بعض رواياته إلى الطبراني والنسائي، وقال صاحب الجواهر: وذكر في الترغيب والترهيب نحوه ونسبه إلى الطبراني والنسائي، وصوب وقفه على أبي سعيد. ا.هـ. والذي يظهر هو خلاف ذلك وهو أن الحديث ورد في أمالي أحمد بن عيسى بسنده عن علي عليه السلام وبلفظ: «ما من مسلم يتوضأ ثم يقول عند وضوئه مرة: سبحانك اللهم وبحمدك أشهد ألاّ إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك اللهم اجعلني من المتطهرين واغفر لي إنك على كل شيء قدير، إلاّ كتبت في رق ثم ختم عليها، ثم وضعت تحت العرش حتى تدفع إليه بخاتمها يوم القيامة». ا.هـ. وهو في الشفاء، وفي الأمالي أيضاً بسنده عن أبي جعفر قال: قال رسول الله ﷺ: «.. ومن قال إذا فرغ من وضوئه: اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين إنك على كل شيء قدير، وجبت له الجنة وغفرت له ذنوبه ولو كانت مثل زبد البحر».

(٣) قال الشوكاني في مناقب بلال: وأخرج أحمد والطبراني في المعاجم الثلاثة، عن أبي أمامة، ورجال بعض أسانيدها ثقات، قال: قال رسول الله ﷺ: «إني دخلت الجنة فسمعت خشفة بين يدي فقلت: يا جبريل ما هذه الخشفة؟ قال: بلال يمشي أمامك». والحديث في الصحيحين من حديث أبي هريرة وفي البخاري من حديث جاء بأطول من هذا، وفيه أنه ﷺ سأله (يعني بلالاً) بأرجى عمل عمله في الإسلام. فقال: لا أتطهر إلا صليت بذلك الطهور ما كُتب لي أن أصلي. ا.هـ. (در السحابة ٣٦٩). وجاء الحديث في (جواهر الأخبار) قال: أخرجه البخاريَ، ومسلم.

(٤) عقبة بن عامر بن عبس بن عمرو الجهني، صحابي مشهور اختلف في كنيته، ولي مصر لمعاوية سنة ٤٤هـ، لثلاث سنوات. روى عنه: جابر، وابن عباس، وأبو أمامة، وقيس بن أبي حازم. توفي سنة ٦٠هـ آخر أيام معاوية. ودفن بالمقطم. ا.هـ. (تهذيب التهذيب ج٧/٢١٦). (در السحابة ص٧٩٩).

يقول: ((ما منكم من أحد يتوضأ فيحسن الوضوء، ثم يقوم فيركع ركعتين يقبل عليهما بقلبه وبوجهه إلا أوجب))[1]. ومعنى قوله: أوجب أي: وجبت له الجنة.

دقيقة: اعلم أن هذه الأمور المشروعة في الوضوء مما ليس فرضاً، يجمعها كلها أنها ليست شرطاً في صحة الصلاة، ثم إنها على ثلاثة أضرب:

فالضرب الأول: المسنونات التي تكرر فعلها من جهة الرسول ﷺ، وكان مجمعاً على كونها سنة يداوم على فعلها، وهذا نحو السواك، ومسح الرقبة، وإدخال الماء في صماخيه، وتكرير الوضوء ثانية وثالثة، وتجديد الطهارة، وتطويل الغرة وأن يستعمل يمينه في وضوئه، ونعني بالإجماع: كونها متفقاً على كونها سنة عند أئمة العترة وعلماء الأمة، الفرق الثلاث: الحنفية والشافعية والمالكية دون من عداهم.

الضرب الثاني: ما وقع فيه خلاف في فرضيته وكونه مسنوناً، وهذا نحو غسل الكفين قبل إدخالهما الإناء، والمضمضة، والاستنشاق، وتخليل اللحية الكثيفة، ومسح جميع الرأس، ومسح الأذنين ظاهرهما وباطنهما، فهذه الأمور كلها قد وقع فيها تردد، فعندنا أنها مفروضة وخالفنا في ذلك الشافعي وغيره من الفقهاء، وزعموا أنها مسنونة وقد قررنا البرهان الشرعي على كونها مفروضة فأغنى عن الإعادة.

الضرب الثالث: المستحبات، وهي التي لم تكثر مواظبة الرسول ﷺ على فعلها، وهذه في الرتبة دون رتبة المسنونات، لما ذكرناه من عدم تكرر فعلها من جهة الرسول ﷺ، وهذا نحو الاشتنان والجمع بين المضمضة والاستنشاق بغرفة واحدة فإنه قد فعله وفعل خلافه، ولهذا عددناه في الأمور المستحبة، ونحو الدعاء عند غسل الأعضاء فإنه يعد من المستحبات إلى غير ذلك من الأمور التي يكون استعمالها دون استعمال غيرها من الأفعال المسنونة في الوضو.

---

(١) أخرجه أبو داود، والنسائي عن عقبة بن عامر قال: قال رسول الله ﷺ: ((ما من أحد يتوضأ فيحسن الوضوء ويصلي ركعتين يقبل بقلبه ووجهه عليهما إلا وجبت له الجنة)). أورده ابن بهران (رحمه الله) في (الجواهر). وأورد بعده ما لفظه: وعن زيد بن خالد الجهني، أن رسول الله ﷺ قال: ((من توضأ فأحسن وضوءه ثم صلى ركعتين لا يسهو فيهما غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر)). أخرجه أبو داود، وفي ذلك أحاديث أخر. ا.هـ. ج٢/٨٠.

فأما الفقهاء فقد قالوا: إن جميع ما اشتملت عليه أعمال الوضوء منقسمة إلى أقسام ثلاثة: واجبات ومسنونات وهيئات:

فأما الواجبات: فهي ما كان شرطاً في صحة الصلاة وكان معتبراً في صحة الوضوء أيضاً، وهي إما مجمع عليها وهو غسل الوجه واليدين ومسح الرأس وغسل الرجلين، وإما مختلف فيها، نحو النية، وغسل الفرجين، والترتيب، والموالاة، فهذه هي الفرائض الواجبة.

وأما المسنونات: فهي كل ما كان ليس شرطاً في الصلاة ولا في صحة الطهارة، وهذا نحو المضمضة، والاستنشاق، وتخليل اللحية، واستيعاب مسح الرأس، ومسح الأذنين والرقبة، وتكرير الوضوء ثانية وثالثة في الغسل، والمسح، والبداية باليمين.

وأما الهيئات عندهم: فهي التي تُعنَى[1] بالمستحبات، وهي دون المرتبة في المسنونات كما مر تقريره، وهذا نحو تخليل الأصابع، والمبالغة في المضمضة والاستنشاق، وتطويل الغرة، والدعاء عند غسل الأعضاء، هذا كله تقرير أصحاب الشافعي من الفقهاء، وقد وقع بينهم تردد في التسمية وغسل الكفين قبل إدخالهما الإناء، هل يعدان من المسنونات أو يكونان معدودين من الهيئات؟ ولهم فيهما وجهان، والأمر في ذلك قريب بعد إدراك المعنى المقصود من هذه العبارات والوقوف على حقائقها، والله أعلم.

الفصل الثالث: في بيان حكم الشك عند عروضه في الطهارة

مسألة: اعلم أن الشك ليس مختصاً بأنواع الطهارات ولا مقصوراً على العبادات، وإنما أفرده العلماء بالذكر لكثرة ما يرد فيه، وقد يرد في العقائد الدينية ويقع في المعارف الإلهية، مما يتعلق بالصانع وتصوره بالمكونات في الأعضاء والجوارح، والمكان والجهة، إلى غير ذلك من الأمور المستحيلة عليه، وكل ذلك من جهة الشيطان، ومن جهة التعويل على التصورات الخارجة، والإعراض عن حكم العقل، والإصغاء إلى الشُّبه، فإذا عرض ذلك فالمستحب أن

(١) في (ق): تُعرف.

يشرح صدره بالتوحيد، والإقرار بالله وبرسوله، لما روي عن الرسول ﷺ، أنه قال: «إن الشيطان ليأتي أحدكم فيقول: الله خلقك فمن خلق الله؟ فإذا أحس بذلك من نفسه فليقل: آمنت بالله وبرسوله»[١]. وهكذا القول في سائر ما يعرض في العقائد الإلهية والأمور النبوية.

التفريع لهذه القاعدة:

الفرع الأول منها: اعلم أن التعويل فيما يعرض من الشكوك في أحوال الصانع[٢] فيما يستحيل كونه عليه من صفات الأجسام والأعراض والكون في الأماكن والجهات إلى غير ذلك مما لا يليق به، فطريق دفعه وإزالته يكون بأمور ثلاثة:

أولها: الالتفات إلى البراهين العقلية والاتكال على تقرير المقدمات العلمية في الأدلة العقلية، فمتى رجع إلى ما قلناه مما يعرض له من هذه الشكوك، فإنها تزول عن قلبه لا محالة مهما قررها على قانون العقل فأحكم ترتيبها نهاية الإحكام، فإنها بلا مرية توصله إلى العلم القاطع والمعرفة اليقينية التي لا يشوبها شائب، ولا يقدح فيها من الشبه قادح.

وثانيها: الإسراع عند الإحساس بذلك إلى ما قاله صاحب الشريعة (صلوات الله عليه)، فإنه العالم بإصلاح أحوال الخلق والطبيب لأدواء ذنوبهم، وقد قال عليه السلام: «إذا أحس أحدكم بذلك فليقل: آمنت بالله وبرسوله». وإنما نبه بذلك لأن في هذا الإقرار سلامة عن كل خطر، وتسليماً للأمر على ما هو عليه من الإقرار بالإلهية والنبوة اللتين هما الأصل لإحراز الدين والإسلام جميعاً.

وثالثها: الاعتماد على ما روي عن أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) أنه قال: «كلما حكاه الفهم أو تصوره الوهم فالله بخلافه»[٣]. فإذا عرض عارض من هذه الأمور الخيالية والأوهام التصورية، فطريق إزالته ما قاله عليه السلام وأن تعتقد في نفسك أن كل ما حكاه فهمك وتصوره وهمك من الخيالات الخارجية والتصورات الوهمية، فالله تعالى يتعالى بحقيقة ذاته

(١) رواه أحمد عن عائشة. ورواه آخرون.
(٢) هذا الفرع موضوعه من أصول العقيدة، ولعل المؤلف أراد البدء به استكمالاً للفائدة واستيعاباً لحالات الشك.
(٣) راجع نهج البلاغة.

عن ذلك، وهو مخالف له لا محالة، فمتى رجعت إلى واحدة من هذه القواعد الثلاث التي ذكرناها، فقد أزلت عن نفسك ما ورد في قلبك من هذه الوساوس الشيطانية، وأزلت عن عقيدتك هذه التصورات الخيالية، وكانت هذه القواعد هي الأصل في دفع كل وسواس وإزالة كل خيال. وكما حكي عن أمير المؤمنين ما ذكرناه في دفع ما يعرض من الخيالات على العقائد الإلهية فقد حكي عنه ما هو أعظم من ذلك في إحراز علوم التوحيد والحكمة وإزالة التوهمات العارضة فيها، وهي قوله: «التوحيد ألا تتوهمه والعدل ألا تتهمه»[1]. فانظر أيها المتأمل بعقلك، وأعمل الفكرة الصافية والقريحة المُتَّقِدَةَ في صغر هذه اللفظة وتفاوت أطرافها ولطافة حجمها، على ما اشتملت عليه من الأسرار الإلهية وتضمنته من اللطائف الحكمية، بأوجز عبارة وأخصر لفظ، وما ذاك إلا لأنه قد جمعها في قلبه وجنانه فاستولى على التعبير عنها بلسانه، فلله در أمير المؤمنين لقد حاز من العلوم عجائبها، وأبرز منها مكنونها وغرائبها.

الفرع الثاني: يستحب للإنسان التوقي عن الوساوس المتعلقة بالطهارات المائية من الوضوء والغسل وطهارة الأثواب، وأكثر ما يعرض للمتقشفين في الطهارة حتى يخرجوا عن الحد الشرعي والضبط الفقهي فيما أوجب الشرع من مقدار الطهارة وإكمالها، حتى ورد عنه أنه عليه السلام كان يتوضأ بالمد، ويغتسل بالصاع، إلى غير ذلك من التخفيفات التي تضمنتها محاسن الشريعة، وأشارت إليها أصولها وقواعدها.

والحجة على ما ورد من التحذير من ذلك: قوله ﷺ: «إن للوضوء شيطاناً يقال له الولهان فاتقوا وسواس الماء»[2] فهذا الحديث قد اشتمل على تنبيهات:

أولها: جواز دخول الشك في الوضوء، ولهذا فإنه حذر منه.

وثانيها: أن له شيطاناً على الخصوص، وقد سماه بهذا الاسم، كما أن للزنى شيطاناً وللرياء شيطاناً وأن كل واحد من الشياطين له عمل من المعاصي يخالف عمل الآخر، يكون

---

(١) نهج البلاغة ص٥٥٨، فهرسة د. صبحي الصالح.

(٢) أورده في البحر وجواهر الأخبار عن أُبي بن كعب، وأخرجه الترمذي.

إماماً له يدعو إليه.

وثالثها: أنه يجب التوقي لما ذكرناه بظاهر الحديث؛ لأنه قال: ((اتقوا)). والأمر ظاهره للوجوب.

ورابعها: أن هذا الوسواس كما يقع في الوضوء كما هو مفهوم من ظاهره، فهو واقع في طهارات الماء كلها من الغسل وغسل سائر النجاسات، فيجب اتقاؤه فيها أجمع بالرد إلى الوضوء بجامع كونها طهارة بالماء، فيستحب التجنب لأسبابه الموقعة فيه، ويجب اتقاؤه لما فيه من مخالفة السنة، والوقوع في البدعة.

الفرع الثالث: الذي عليه أئمة العترة، أن الطهارة المتيقنة لا يزول حكمها بالشك العارض، وإنما يزول بالحدث المتيقن، وهذا هو رأي الفريقين: الحنفية والشافعية.

والحجة على ذلك: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((إن الشيطان ليأتي إلى أحدكم فينفخ في إليتيه فلا ينصرفن حتى يستيقن حدثاً)). وفي حديث آخر: ((حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً))[1].

وحكي عن مالك: أنه إذا تيقن الطهارة ثم شك في الحدث فعليه الوضوء.

والحجة له على ذلك: هو أنا لو جوزنا الصلاة له والحال هذه، لكنا قد جوزنا له الصلاة وأوجبناها بطهارة مشكوك فيها؛ لأنه إذا شك في الحدث كان شاكاً في الصلاة، والصلاة لا تكون مجزية إلا إذا كان مصلياً بطهارة لا شك فيها.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة ومن تابعهم من فقهاء الأمة.

والحجة على ذلك: ما حكيناه عنهم ونزيد هاهنا حجتين [وحجة قياسية]:

---

(١) قال في (جواهر الأخبار): هذه رواية أبي داود، وفي رواية مسلم: ((إذا وجد أحدكم في بطنه شيئاً فأشكل عليه، حرج أم لا، فلا يخرجن من المسجد حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً)). وللترمذي نحو ذلك عن عبدالله بن زيد قال: شكا إلى النبي ﷺ، قال: الرجل يخيل إليه أنه يجد الشيء في الصلاة. قال: ((لا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً)). أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي. ا.هـ. ولعل الشاكي هو عم عباد بن تميم كما جاء في رواية عباد للحديث.

الحجة الأولى: ما روى أبو هريرة عن الرسول ﷺ أنه قال: «إذا كان أحدكم في الصلاة فوجد حركة في دبره أحدث أو لم يحدث فأشكل عليه فلا ينصرفن حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً».

الحجة الثانية: ما رواه عباد بن تميم[1] عن عمه أنه شكا إلى الرسول ﷺ، أن الرجل يجد الشيء في الصلاة حتى يخيل إليه، قال: «لا ينفتل حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً». فهذه الأخبار كلها دالة على أن الطهارة الحاصلة باليقين لا يرتفع حكمها إلا بحدث على جهة اليقين.

الحجة الثالثة: من جهة القياس. وهي أنها عبادة قد تيقن حصولها فوجب ألا يؤثر في صحتها الشك كما إذا صلى الفرض بيقين ثم عرض له الشك من بعد، فإن الإجماع منعقد على أنه لا تأثير له في هذه الصورة، فهكذا ما نحن فيه، من جهة أن اليقين قد تقدم في هذه الطهارة، فلا يزول حكم ذلك اليقين بشك عارض كمن تيقن الحدث وشك في الطهارة.

الانتصار على مالك وأصحابه: يكون بإبطال ما ذكروه.

قالوا: لو صلى والحال هذه لكان شاكاً في الصلاة، والمأخوذ على المصلي أن يكون على يقين في طهارته غير شاك في الحدث.

قلنا: ما تريدون بقولكم: إنه يلزم أن لا يكون المصلي شاكاً في صلاته؟! إن أردتم أنها غير مجزية له إذا كان شاكاً في الحدث وهو على يقين من الطهارة فهذا فاسد، فإنها مسقطة للفرض وخارج بها عن عهدة الأمر، وهذه هي فائدة الإجزاء، وإن أردتم أنه إذا كان شاكاً في الحدث فهو على غير يقين من الطهارة فهذا فاسد أيضاً، فإنا قد فرضنا أنه على يقين من الطهارة، والشك إنما وقع في الحدث، وإن أردتم أنه مهما كان شاكاً في الحدث فقد ارتفع

---

(١) عباد بن تميم بن غزية الأنصاري المازني المدني، ابن أخي عبد الله بن زيد، وكان تميم أخا عبدالله بن زيد لأمه، وقيل: لأبيه، روى عن أبيه تميم، وله صحبة. روي عنه قوله: أنا يوم الخندق ابن خمس سنين أذكر أشياء وأعيها... إلخ. قال محمد بن إسحاق النسائي: ثقة. وذكره ابن حبان في كتاب الثقات. ا.هـ. تهذيب الكمال ١٤/١٠٧.

يقين الطهارة؛ لأنهما نقيضان ولا يجتمعان، كما أنه لا يقطع بكونه متحركاً مع شكنا في سكونه، فهذا مسلم، لأنا لا نريد بكونهما مجتمعين أعني القطع بيقين الطهارة والشك في الحدث، وإنما نريد أن حكم يقين الطهارة باقٍ، وهو تأدية الصلاة ولا يضر كونه شاكاً في الحدث، وليس غرضنا أنهما يجتمعان كما ظنوه، فافترقا. وإن أردتم معنى آخر فاذكروه حتى نتكلم عليه.

قالوا: الإجماع منعقد على ترك العمل على الشك، فإذا صلى وهو شاك في الحدث كان قد عمل على الشك في تأدية العبادة معه، وهذا عمل عليه.

قلنا: معاذ الله أن يكون هذا عملاً على شك الحدث، وإنما هو عمل على يقين الطهارة المتقدمة، ولا أثر لعروض ما عرض من الشك مع تقدم يقين الطهارة، فلا جرم كان يقين الطهارة مسترسلاً لما كان هو الأصل فلهذا كان التعويل عليه.

الفرع الرابع: إذا تيقن الحدث وشك في الطهارة، لم يكن يقين الحدث زائلاً بالشك في الحدث، وكان العمل عليه في تحريم الصلاة حتى يتحقق زواله بيقين الطهارة، وهذا هو رأي أئمة العترة وفقهاء الأمة من الفرق الثلاث: الحنفية، والشافعية، والمالكية.

والحجة فيه: ما رويناه من تلك الأخبار فإنها دالة على أن العمل بما كان متحققاً بيقين، طهارة كان أو حدثاً، فإن أصحابنا والفريقين لم يفرقوا في أن التعويل على ما كان متيقناً من الطهارة أو الحدث في أن التعويل عليه والعمل مستند إليه، وإنما التفرقة عن مالك حيث فرق بين الشك في الحدث والشك في الطهارة، فقال: الشك في الحدث مع يقين الطهارة لا يعمل عليه لما يؤدي من العمل على الشك، بخلاف الشك في الطهارة مع تحقق الحدث فإنه لا يعمل عليه، والفرق بينهما فيه دقة فلا وجه له.

دقيقة: اعلم أن المتحصل من جميع ما ذكرناه في مقصود الخائضين في علم الشريعة من أئمة العترة وفقهاء الأمة، من قولهم: إن الطهارة لا تزول إلا بحدث متيقن، والحدث المتيقن لا يزول إلا بطهارة متيقنة، ليس هو أن اليقين قد صاحب الشك في كلا الأمرين فإن هذا

يكون محالاً فإن الشك خُلُوُّ النفس عن الاعتقاد مع تصور حقيقة الشيء، واليقين حصول الاعتقاد في اليقين مع الطمأنينة، وكون الشيء حاصلاً غير حاصلٍ مُحَال؛ لأن النفي والإثبات لا يجتمعان على حكم واحد، وإنما الغرض هو ما قررناه من أن ما كان متحققاً حاله من يقين الطهارة أو يقين الحدث فإن حكمه باق في العمل عليه لكونه سابقاً، وليس الغرض هو تحقق اليقين مع عروض الشك فإنه محال كما قررناه.

الفرع الخامس: إذا كان المتوضئ متحققاً للطهارة ثم غلب على ظنه الحدث، أو كان متحققاً للحدث فغلب على ظنه التطهر، فهل يعمل على غالب ظنه فيما تعلق به ظنه أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه لا يجوز التعويل على غلبة الظن في ذلك، وإنما يكون التعويل على ما كان سابقاً من اليقين، وهذا هو رأي الهادي، والقاسم، واختاره السيد أبو طالب، وأبو العباس.

والحجة على ذلك: هو أن الظن إنما يصار إليه عند عدم العلم فأما مع إمكان العلم فلا، وهاهنا البقاء على حكم العلم ممكن فلا وجه للعدول إلى غلبات الظنون مع إمكانه.

المذهب الثاني: أنه يجوز التعويل على غلبة الظن، وهذا هو رأي المؤيد بالله.

والحجة على ذلك: هو أن العمل على غلبات الظنون قد صار معولاً عليه في العقل والشرع جميعاً، فالعقل في جلب المنافع ودفع المضار وتصرفات العقلاء في الأخذ والترك، وأما الشرع فكثير كما نقوله في أخبار الآحاد والأقيسة، فإنهما مرشدان إلى غلبات الظنون، وأكثر أحكام الشريعة ومسائلها مأخوذة منهما، وإذا كان الأمر كما قلناه جاز التعويل فيما ذكرناه، فإذا تحقق الطهارة ثم غلب على ظنه الحدث لم تجز له الصلاة وهكذا إذا تحقق الحدث ثم غلب على ظنه الطهارة جاز تأدية الصلاة عملاً على هذا الظن.

والمختار: ما قاله المؤيد بالله.

والحجة: ما ذكره، ونزيد هاهنا وهو ما روي عن النبي ﷺ، أنه قال: «يا وابصة[1] ضع يدك على صدرك وإن أفتاك المفتون». وفي حديث آخر: «ضع يدك على صدرك وإن أفتوك وإن أفتوك وإن أفتوك»[2]. فظاهر هذا الخبر دال على الرجوع إلى نفسه وإلى ما يسكن إليه خاطره من غير تفرقة بين أن يكون سكون نفسه بعلم أو ظن، وفي هذا دلالة على جواز العمل على غلبات الظنون.

الانتصار على من خالف هذه القاعدة: قالوا: لا يجوز العمل على الظن مع إمكان العلم.

قلنا: هل تجوزون العمل في أحكام الشريعة على غلبات الظنون أم لا؟ فإن منعوا، فقدرهم أجل وأعلى من إنكارهم، فإن ما هذا حاله معلوم بالضرورة من كليات الشريعة وجزئياتها، كالعمل على الشهادة، والحكم بها، والعمل على القبلة، ولو قيل: إن أكثر أحكام الشريعة مبنية على غلبة الظن ما كان مجازفاً [به].

وإن قالوا: يجوز العمل على الظن، وهو قولهم.

قلنا: فأي مانع من العمل على غلبة الظن فيما نحن فيه؟

فإن قالوا: إنما يجوز العمل على الظن إذا لم يكن هناك علم فأما مع عدم العلم فذلك جائز، وفي مسألتنا قد تقدم يقين الطهارة ويقين النجاسة، فلا يعمل في نقل أحدهما إلا بالعلم مثله دون غالب الظن.

قلنا: إن إطلاق يقين الطهارة مع ظن الحدث يجوز، فإن اليقين من حقه ألا يكون مصاحباً للظن بحال، كما قلنا: إن اليقين لا يصاحب الشك، واليقين في هذا الإطلاق هو أن حقيقة يقين الطهارة كان حاصلاً من قبل، وهو الآن غير حاصل مع ظن الحدث، لكن الخلاف هل يبقى حكمه مستصحباً مع غلبة الظن أم لا؟ فالخلاف، حقيقته راجعة إلى ما قلناه، وليس الغرض هو أن يقين الطهارة باق مع غلبة الظن، وإذا كان الأمر كما قلناه فلا

---

(١) وابصة بن معبد بن مالك الأسدي، أبو سالم.

(٢) رواه أحمد عن وابصة بن معبد، وأورده في البحر وجواهر الأخبار.

معنى لقولكم إنه لا يعدل إلى غلبة الظن مع تحقق العلم لما ذكرناه.

قالوا: الأصل في طرق أحكام الشريعة أن تكون مبنية على الأقوى فالأقوى، فلا يجوز العمل فيها على الظن مع إمكان العلم، وفي مسألتنا العلم ممكن فلا وجه للعدول إلى غلبات الظنون.

قلنا: هذا من الطراز الأول، فإنه لا يسلم أن العلم ممكن كما لخَّصناه وإنما الغرض دوام حكمه؛ لأن من حق العلم أن لا يكون مجامعاً للظن فافترقا.

الفرع السادس: الذي صار إليه أئمة العترة وفقهاء الأمة، أن المتوضئ إذا شك في عضو من أعضاء الطهارة وهو لم يفرغ من تطهيرها، فإن لهذا الشك تأثيراً لا محالة إما في تأدية غسل ما شك فيه على اليقين، وإما بغلبة الظن كما سنقرره بعد هذا بمعونة الله تعالى.

والحجة على ذلك: هو أن المأخوذ عليه رفع الحدث وإزالته بيقين، ومهما لم يفرغ من الطهارة فإن حكم الشك أقوى فيجب الإتيان بها على التحقيق واليقين، ولهذا فإنه لم يقع فيها تردد بين الأئمة والفقهاء في إمضائها على اليقين إذا كان لم يفرغ منها، فإن فرغ من الطهارة ثم شك في أنه غسل وجهه أو مسح رأسه فهل لهذا الشك تأثير أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أن له تأثيراً كما كان في قبل فراغه منها، وهذا هو الذي عليه أئمة العترة، وعليه تعويل الأكثر من أصحاب الشافعي.

والحجة على ذلك: هو أنه طرأ عليه هذا الشك قبل تأدية المقصود وهو الصلاة، فيجب أن يكون له تأثير في إمضائه على التحقق كما لو طرأ عليه في أثناء الطهارة.

وثانيهما: أنه لا تأثير لهذا الشك بعد فراغه منها، وهذا شيء يحكى عن أبي حامد الإسفرائيني [1] من أصحاب الشافعي.

---

(١) هو الشيخ أبو حامد أحمد بن محمد بن أحمد الإسفراييني، ولد سنة ٣٤٤هـ، أقام ببغداد مشتغلاً بالعلم حتى كثر تلاميذه فأصبح علماً معروفاً..، له كتاب مطول في أصول الفقه، ومختصر في الفقه سمّاه (الرونق)، و(البستان)، توفي سنة ٤٠٦هـ، و(إسفرايين) هي بلدة بخراسان. (راجع طبقات الفقهاء، والبداية والنهاية ج١٢/٢، وتاريخ بغداد ج٤/٣٦٨). ا.هـ. ملخصاً من (طبقات الشافعية لابن هداية الله ص١٢٧).

وحجته: هي أنها عبادة وقع الشك فيها بعد فراغه منها، فيجب أن لا يكون لهذا الشك تأثير كما لو شك في الصلاة بعد فراغه منها.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة من القول بتأثيره.

والحجة على ذلك: هو أنا لو قلنا بأنه لا تأثير له للزم أن يكون داخلاً في الصلاة بطهارة مشكوك فيها، والمأخوذ عليه خلاف ذلك.

الانتصار على من خالف ما قلناه في ذلك: قالوا: عبادة فأشبهت الصلاة.

قلنا: جوابنا بالفرق، وهو أن الصلاة نهاية المقصود، فإذا شك فيها بعد الفراغ منها فلا وجه لهذا الشك لما يؤدي في ذلك من الحرج والمشقة في الشك في الإعادة وإعادة الإعادة، وقد قال تعالى:﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[الحج:٧٨]. وأيضاً، فإنه إذا أدَّاها على الوجه الشرعي فقد سقط الواجب وسكن الأمر بها فلا وجه لإعادتها من غير دلالة، بخلاف الوضوء فإنه وصلة وليس مقصوداً وإنما المقصود غيره، فلهذا وقع الفرق بين الشك في الوصلة إذا لم يحصل فيه كمال المقصود، وبين الشك في المقصود فافترقا. فحصل من مجموع ما ذكرناه، أنه لا فرق عندنا بين الشك الوارد عليه وهو في أثناء الطهارة وبين الشك الوارد عليه بعد فراغه منها، في وجوب إمضائه فيهما على التحقق واليقين، فإن شك بعد فراغه من الصلاة فسنقرر حكمه بعد هذا بمعونة الله تعالى.

الفرع السابع: في حكم الشك في المقطوع به.

اعلم أن من شك في تطهير عضو من أعضاء وضوئه مما طريقه القطع من جهة النص ومن جهة الإجماع، فهل يعمل في ذلك على العلم واليقين أو على غلبة الظن؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه لا يجوز العمل فيه إلا على العلم، فيجب عليه أن يعلم أنه قد طهره وما بعده حتى يستيقن أنه قد أتى بطهارة مرتبة مستيقنة، وهذا هو الذي نص عليه الهادي في الأحكام ونصره السيدان: أبو طالب، وأبو العباس.

والحجة على ذلك: ما قررناه من قبل، من أن الحدث المتيقن لا يزول إلا بطهارة متيقنة والطهارة المتيقنة لا تزول إلا بحدث متيقن، فإذا لم يعلم المتوضئ في الإتيان بالطهارة التامة، فهو على يقين من الحدث شاك في الطهارة، فلهذا وجب عليه أن يأتي بطهارة مستيقنة.

الحجة الثانية: هو أن الشك في تطهير عضو من أعضاء الطهارة كالشك في نفس الطهارة من جهة أن كل واحد منهما ثابت من جهة النص، فكما أنه إذا شك في نفس الطهارة مع يقين الحدث لزمته الإعادة، فهكذا إذا شك في تطهير عضو من أعضاء الطهارة، وسواء كان شكه قبل الصلاة أو بعدها؛ لأن الصلاة إنما تصح بطهارة متيقنة، وإذا شك بعدها كان كمن شك قبلها في أنه لم يتيقن الطهارة بعد الحدث، فلهذا لم تكن صلاته صحيحة، فوجب عليه الإعادة.

المذهب الثاني: أنه يجوز له العمل على غالب ظنه كما مر تقريره من قبل، فإذا شك في تطهير عضو من أعضاء وضوئه المقطوع بها، وغلب على ظنه أنه قد أتى بغسله فإنه يعمل عليه، وهذا هو رأي المؤيد بالله.

والحجة له على ذلك: هو أن العمل على غلبات الظنون معمول عليه في العبادات والعادات، والمعاملات والتصرفات بين الخلق، وهو تلو العلم في وجوب العمل عليه في جميع الأمور العملية عباداتها وعاداتها كلها، وإذا كان الأمر فيه كما قلناه، فإنه لا يمتنع أن يعمل هاهنا على غالب ظنه في كونه قد طهر هذا العضو المشكوك فيه أو لم يطهره، فإن غلب على ظنه تطهيره عمل عليه وجازت له الصلاة، وإن غلب على ظنه خلاف ذلك وجب عليه تطهيره، فالتعويل إذن يكون على قدر ما غلب على ظنه في ذلك.

وهل يفترق الحال في أخذه بغلبة الظن بين أن يكون مبتلى بكثرة الشك أم لا؟ فيه للمؤيد بالله قولان:

أحدهما: ذكره في (الزيادات)، أنه إذا كان مبتلى بكثرة الشك فإنه يجوز له العمل على غالب ظنه في تأدية طهارة العضو المقطوع به، وإن كان مبتدئاً بالشك من أول وهلة، فإنه

لا يجوز له تأدية طهارته إلا بالعلم اليقين.

والحجة على ذلك: هو أنه إذا كان مبتلى بكثرة الشك العارض له، فإنه يتعذر عليه القطع؛ لأنه ما من حالة إلا ويعرض له الشك [فيها]، فلهذا كان التعويل في حق من هذه حاله على غلبات الظنون، لأنها هي الممكنة في حقه، بخلاف حاله إذا كان مبتدئاً فإن الشك أول ما عرض له، فلا جرم وجب عليه تأدية العضو المغسول بالعلم واليقين، وأما إذا تحقق أنه ترك غسل عضو واحد من هذه الأعضاء، فإنه تجب عليه إعادة غسله وغسل ما بعده لأجل الترتيب، سواء كان تحققه قبل الصلاة أو بعدها، أو بقي الوقت أو كان فائتاً؛ لأن غسله شرط في صحة الوضوء وانعقاده. فلأجل ذلك لم يكن الوضوء مجزياً إلا بتحقق غسله بكل حال، وهذا هو الأقوى على أصول المؤيد بالله والأحرى عليها.

وثانيهما: أنه لا يفترق الحال بين أن يكون مبتدئاً أو مبتلى في جواز الأخذ بغالب ظنه في تأدية طهارة العضو المقطوع به، وهذا هو الذي ذكره المؤيد بالله في (الإفادة).

والحجة على ذلك: هو ما أسلفناه من قبل، من أن التعويل على غلبات الظنون، هو الذي يقع عليه التعويل في العبادات والمعاملات الجارية بين الخلق، وعليه تدوار أكثر التصرفات بين العقلاء في أكثر أحوالهم.

والمختار: ما قاله المؤيد بالله من التعويل في ذلك على غلبات الظنون لما سبق تقريره من اطراد العادة على التعويل في ذلك في أغلب الحالات الدينية والدنيوية، وأنه لا وجه للتفرقة بين المبتلى والمبتدئ من جهة أن الأدلة التي دلت على العمل على غالب الظن لم تفصل في ذلك بين من ابتلي بكثرة الشك، وكان كثيراً ما يقع عنه وبين من ابتدأ بالشك وكان على جهة الندرة منه.

***الانتصار* لذلك**: قد قررناه من قبل، عند الكلام في تحكيم الظنون على ما كان معلوماً أصله من الطهارة والحدث، فأغنى عن الإعادة.

قال الإمام المؤيد بالله: ومن شك في تطهير عضو من أعضاء وضوئه الذي طريق وجوبه الإجماع والنص، وجب عليه تطهيره، وإعادة غسل ما بعده، وإن انقضى وقت تلك الصلاة، كما يجب عليه ذلك إذا تيقن، وهذا هو رأيه القديم وهو صريح مذهب الهادي وتحصيله على مذهبه، ثم رجع عن ذلك إلى العمل في تأدية ما ذكرناه من الأعضاء على ما يغلب على ظنه، وإن لم يتحقق ذلك كما مر ذكره وتفصيله.

الفرع الثامن: في حكم الشك إذا عرض في العضو المجتهد فيه.

ومن توضأ فشك في عضو من أعضاء الطهارة التي وقع الخلاف فيها بين أئمة العترة وفقهاء الأمة، وهذا نحو الترتيب، والمضمضة، والاستنشاق، واستيعاب جميع الرأس إلى غير ذلك من المسائل الخلافية في الوضوء كما مر تقريره. اعلم أن كل ما كان مجمعاً على وجوبه من هذه الأعضاء فإنه مخالف لما كان مختلفاً [عليه] لأمرين:

أما أولاً: فلأن القطع واليقين مخالفان للظن والحسبان، فما خالف القاطع ففيه الوعيد والإثم والخطأ، بخلاف ما خالف الظن فإنه لا وعيد هناك، ولا إثم، ولا خطأ، خاصة مع القول بتصويب الآراء في الاجتهاد، فإن الكل من الأمرين حق وصواب.

وأما ثانياً: فلأن كل ما كان مقطوعاً به فلابد من تأديته في الوقت وبعده، باتفاق بين العلماء، والتردد إنما كان فيه هل يؤدى بغلبة الظن أم لا يؤدى إلا بطريق معلوم كما أوضحنا تقريره، بخلاف ما كان ثابتاً بطريق مظنون فإن التردد فيه بين العلماء عند الإخلال به، هل يؤدى بعد مضي وقته أم لا؟ فعرفت بما ذكرناه مخالفة ما هو مقطوع به لما هو مظنون، فإذا تمهدت هذه القاعدة، ثم وقع الشك للمتوضئ في غسل عضو من هذه الأعضاء المختلف فيها والوقت باق، فإنه يجب عليه غسل ذلك العضو إذا كان لم يصلّ، فإذا كان قد صلى فإنه يعيد الصلاة.

والحجة على ذلك: هو أنه إذا كان نوى وجوب غسل ذلك العضو الذي وقع له الشك فيه

فإذا كان الوقت باقياً، فالخطاب متوجه نحوه، بقوله:﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُواْ﴾[المائدة:٦]..الآية. ومن جهة أنه متمكن من أداء الصلاة بغسل ما شك فيه فيلزمه أن يغسله، كما إذا انكشف له ذلك قبل الدخول فيها، ولأنه غير عالم بغسل ما شك فيه فيجب أن يلزمه غسله، كما لو تحقق أنه لم يغسله، فإن كان شكه في ذلك العضو بعد تقضي وقت تلك الصلاة، فهل تلزمه الإعادة لها أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه لا تلزمه الإعادة، وهذا هو الذي نص عليه الهادي، واختاره السيدان: أبو طالب وأبو العباس، وهو مروي عن الإمامين: القاسم والناصر، وهو قول مالك.

والحجة على ذلك: أنه قد فرغ من تأدية العبادة، وفات الشرط في الأداء وهو الوقت، فيجب ألا تكون الإعادة لازمة له كالفراغ من الحكم، فإنه لما فات الشرط له وهو التداعي وتوجه المخاصمة لم تجب إعادته، فهكذا ما نحن فيه.

المذهب الثاني: أنها تجب الإعادة في الوقت وبعده، وهذا هو رأي المؤيد بالله، ومحكي عن الشافعي، وأبي يوسف.

والحجة على ذلك: هو أنه قد أخل بشرط واجب عليه من شروط تلك العبادة، فلأجل هذا وجبت عليه الإعادة كما لو كان المشكوك فيه ثابتاً بالنص وبالإجماع.

والمختار: ما عول عليه الإمامان: القاسم والهادي ومن وافقهما من الأئمة والفقهاء، [وهو عدم وجوب الإعادة].

والحجة على ذلك: ما حكيناه عنهم، ونزيد هاهنا خبر السرية، وهو ما روى جابر بن عبدالله قال: بعث رسول الله سرية كنا فيها فأصابتنا ظلمة، فلم نعرف القبلة فقالت طائفة منا: عرفنا القبلة هاهنا قِبَل الشمال وخطوا خطوطاً. وقال بعضهم: القبلة هاهنا قِبَل الجنوب وخطوا خطوطاً، فطلعت الشمس فأصبحت الخطوط لغير القبلة، فسألنا النبي ﷺ لما فعلنا، فأنزل الله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ﴾[البقرة:١١٥].

ووجه الدلالة من الخبر: هو أن استقبال القبلة من شرائط الصلاة اللازمة، كما أن غسل الأعضاء من شروط الصلاة، وهما جميعاً من الشروط المؤداة بضرب من التحري والاجتهاد، فلما صوبهم الرسول ﷺ بعد فوات الوقت، دل ذلك على أن ما اختلف فيه من الشروط فحكمه مخالف لما وقع عليه الإجماع من الشروط، فلما صوَّبهم الرسول ﷺ دل ذلك على أن ما كان [فهو] من أجل فوات الشرط وهو مضي الوقت فيه[1]، وهذا هو مطلوبنا. والجنوب من الريح تهبُّ من ناحية سهيل، والشمال ما كان مهبه من ناحية القطب.

والحجة الثانية: قياسية، وحاصلها أنها عبادة يدخلها التحري، فإذا أداها بتحر قد استوفى شروطها لم يلزمه القضاء، كما لو وقف بعرفة قبل يوم عرفة، ثم عرف ذلك في ثانيه، ولا تكون العلة منتقضة ببقاء الوقت؛ لأنا قد قلنا: ومع بقاء الوقت لا وجه للقضاء؛ لأن المؤدَّى ما كان حاصلاً في وقته المضروب له، وسيأتي لهذا مزيد تقرير عند الكلام في شروط الصلاة إذا خولف في بعضها وفات وقتها.

الانتصار على من خالف في هذه القاعدة: قالوا: إنه قد أخل بشرط من شروط العبادة، فوجبت عليه الإعادة بعد الوقت كما لو كان ثابتاً بالنص.

قلنا: هذا فاسد بالفرق، فإن المعنى في الأصل: كونه مقطوعاً [به] وما نحن فيه ليس مقطوعاً [به] وإنما هو ثابت بطريقة الظن فافترقا.

قالوا: أخل بفرض من فروض الطهارة يعتقد وجوبه، فوجبت عليه الإعادة كما لو كان الوقت باقياً. واحترزنا بقولنا: يعتقد وجوبه، عمن رأيه أنه غير واجب، فإن ما هذا حاله لا تجب عليه الإعادة لا في الوقت ولا بعده.

قلنا: هذا غير متوجه فإن الوقت مهما كان باقياً فالخطاب متوجه نحوه بتأدية العبادة على شرطها، فشرط الإمكان باقٍ بخلاف ما إذا فات الوقت فإن شرط العبادة قد زال بتقضيه، فلهذا لم تكن الإعادة متوجهة بفواته فافترقا.

---

(١) في نسخة [و]: وهو مضي وقت الوقت فيه. وكلمة (وقت) زيادة لا داعي لها.

الفرع التاسع: في بيان حكم النّاسي لشيء من أعضاء الوضوء.

اعلم أن من نسي بعض هذه الأعضاء فلا يخلو حال ما نسيه، إما أن يكون ثبوته بالقطع أو بالظن، فإن كان ثابتاً بالقطع فإنه تجب عليه إعادة ما صلى سواء كان في الوقت أو بعد فوات الوقت، وإنما كان الأمر فيه كما قلناه من جهة أنه شرطٌ في صحة دلصلاة فلا يكون وضوؤه صحيحاً إلا مع الإتيان به، ولأنها عبادة أخل بشرط من شروط صحتها فوجبت عليه الإعادة بعد مضي الوقت أو بقائه، دليله الصلاة، وقد قال عليه السلام: «من نام عن صلاة أو نسيها فوقتها حين يذكرها»[1]. والجامع بينهما كونهما عبادتين.

وإن كان ثبوته بالظن وكان يرى وجوبه، نظرت: فإن كان الوقت باقياً وجب عليه الإتيان به؛ لأن الخطاب متوجه نحوه بتأدية غسله وشرط العبادة باق، فلهذا قلنا بوجوب تحصيله، وإن كان الوقت فائتاً فهل يجب عليه أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه لا يجب عليه القضاء، وهذا هو رأي الهادي وارتضاه السيدان: أبو طالب وأبو العباس للمذهب، ومحكي عن القاسم، والناصر، وعبارة أصحابنا في كتبهم هو وجوب الإعادة فيما فات وقته، والأصوب أن يقال: إنه يجب القضاء أو لا يجب، لأن المؤدى اسم لما وجبت إعادته، والوقت باقٍ لأجل فوات شرطه، والمقضي عبارة عما فات شرط أدائه والوقت خارج، فرأي من حكينا [عنهم] الخلاف: أنه لا يجب قضاؤه إذا نسي ما وقع فيه الخلاف كالنية والترتيب والتسمية وغير ذلك مما وقع فيه الخلاف بين الأئمة وفقهاء الأمة.

والحجة على ذلك: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[2] فهذا الدليل مسترسل على جميع الصور كلها في رفع الحكم عنها

---

(١) لفظه في المهذب: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها». وفيه روايات أخرى للبخاري ومسلم وأبي داود. قال في جواهر الأخبار: وللترمذي والنسائي نحو من ذلك. وموضوع الحديث كتاب الصلاة باب القضاء، وإنما أورده المؤلف هنا، ليقيس النسيان في الوضوء على النسيان في الصلاة بجامع كونهما عبادتين. وأورده في شرح التجريد وفي أصول الأحكام والشفاء.

(٢) جاء في فتح الباري ج٥/١٦٠ مسندا لربيع بن حبيب بلفظ: «رفع الله...» إلخ.

وأنه ساقط سواء كان فعلاً أو عزماً ما قامت عليه دلالة، وهاهنا لم تقم دلالة على وجوب القضاء فلهذا كان داخلاً تحت ما ذكرناه من الخبر.

المذهب الثاني: أنه يجب عليه القضاء مع فوات الوقت، وهذا هو المشهور عن المؤيد بالله ومحكي عن الشافعي، وأبي يوسف.

والحجة على ذلك: هو أن الوجوب قد وقع في غسل هذه الأعضاء، فإذا سقط أداؤه لأجل ما عرض من النسيان وجب قضاؤه؛ لأن هذا هو الأصل فيما كان واجباً عرض عن تأديته عارض يجب قضاؤه، فنحرر ونقول: عبادة أخل بشرط من شروطها الواجبة لها مع فوات وقتها فوجب القضاء لها، كما لو اختل شرط من شروط الصلاة من غير تفرقة بينهما.

والمختار: ما قاله الهادي ومن وافقه من الأئمة لما ذكرناه في الشك، ولأنه إذا لم يجب القضاء فيما فات وقته في حق الشاك مع كونها واجبة فلأن القضاء لا يجب في حق الناسي؛ لأنه غير قاصد إليه، ولأنه إذا وجب القضاء فيما فات وقته مع كونه غير معذور في حق الشاك فلأنه لا يجب في حق الناسي مع كونه معذوراً في تركه.

والانتصار عليه[1]: مثل ما ذكرناه في حق الشاك فأغنى عن الإعادة.

الفرع العاشر: في بيان حكم الجاهل.

وهو أن يترك غسل شيء من أعضاء الوضوء لظنه أنه يجوز، ثم ينكشف له خلاف ذلك، فمن فعل ذلك نظرت فيه، فإن كان [ما تركه] عضواً مقطوعاً بغسله للإجماع والنص، وجب عليه إعادة ما صلى إذا كان الوقت باقياً، وإن كان فائتاً فإنه يجب عليه قضاء ما صلى مع ما تركه.

والحجة على ذلك: هو أن الشرع دل على وجوب غسل هذه الأعضاء الأربعة، وأن الوضوء لا ينعقد وضوءاً من دون غسلها، فما فسد لعدم شرطه مع بقاء وقته سُمِّي عوضه معاداً، وما كان بعد فوات الوقت سُمِّي عوضه قضاءً، وإن كان ما ترك من الأعضاء مما قد

(١) يقصد المؤيد بالله ومن تابعه بالقول بوجوب القضاء مع فوات الوقت.

وقع فيه خلاف بين العلماء، فما هذا حاله فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه تجب الإعادة في الوقت وبطلان القضاء بعد فوات الوقت، وهذا هو رأي الهادي.

والحجة على ذلك: هو أن المقلد إذا ترك النية، أو الترتيب، أو التسمية، أو غير ذلك من الأعضاء التي نشأ فيها الخلاف لظنّه أن ذلك جائز على رأي إمامه واعتقده جهلاً، ثم علم بعد ذلك أنه إنما أوجب النية بالاجتهاد الذي رآه، والجاهل إذا تركها لظنه أنه يقول بتركها، كان اجتهاداً ثانياً، فلو قلنا: بأنه يجب عليه القضاء بعد الوقت، لكان ذلك نقضاً للاجتهاد، وذلك غير جائز من جهة أن كل واحد من الاجتهادين حق وصواب فلا وجه لنقض أحدهما بالآخر.

المذهب الثاني: أنه تجب عليه الإعادة في الوقت إذا كان باقياً والقضاء بعده إذا كان فائتاً، وهو رأي المؤيد بالله المشهور عنه، وقد قيل على مذهبه: إنه لا تجب عليه الإعادة في الوقت، ولا يجب عليه القضاء بعده، مثل ما حكيناه عن الهادي.

والحجة على ذلك: هو أنه قَصَّر في شرائط التحري وهون في الاجتهاد، فصار كالحاكم إذا لم يكن حائزاً لشرائط الاجتهاد، وكان مقصراً فيه و لم ينفذ ما أمضاه من الحكم، وهذا التعليل يمنع من التفرقة بين بقاء الوقت وخروجه؛ لأنه إذا وجبت الإعادة في الوقت لأجل تقصيره في التحري والاجتهاد، فهكذا يجب القضاء بعد الوقت لهذه العلة أيضاً.

الفرع الحادي عشر: الذي حصَّل القاضي زيد، والشيخ علي بن الخليل من فقهاء المذهب على رأي الهادي، هو التفرقة بين الساهي والجاهل، بأن الساهي تجب عليه الإعادة في الوقت في المسائل الخلافية ولا يجب [عليه] القضاء بعد فواته، بخلاف الجاهل فإنه لا تجب عليه الإعادة ولا يجب القضاء بعد فواته، كما لو ترك النية، والمضمضة، والاستنشاق، والتسمية، وغير ذلك مما وقع فيه الخلاف.

والذي حصلاه على رأي المؤيد بالله، هو التفرقة بين الناسي والجاهل، فقالا في النسيان[1] على رأيه: تجب عليه الإعادة في الوقت والقضاء بعده، بخلاف الجاهل فإنه لا تجب عليه الإعادة في الوقت ولا القضاء بعد فواته، واحتجا على ذلك بأن الجاهل بمنزلة المجتهد؛ لأن ما فعله كان على جهة العمد والقصد كالمجتهد، فلما كان الاجتهاد لا ينقض باجتهاد مثله فهكذا ما يفعل على جهة الجهل لا يُعَادُ في الوقت ولا يُقضى بعده، بخلاف الناسي فإنه على رأي الهادي مخالف من جهة أنه يعيد[2] في الوقت ولا يقضي بعده، وعلى رأي المؤيد بالله يعيد في الوقت ويقضي بعده، كما مر تقريره وإقامة البرهان الشرعي عليه. واعلم أن ما ذكراه فيه نظر من وجهين:

أما أولاً: فلأن رد الجاهل إلى الناسي أقرب من رده إلى المجتهد من جهة أن الناسي والجاهل مشتركان في عدم العلم عنهما جميعاً فلهذا كان به أشبه وإليه أقرب.

وأما ثانياً: فلأن الجاهل مُفَرِّط في تحصيل العلم لنفسه كما أن الساهي مقصر في ترك الحفظ عن السهو والنسيان، فلما كان الأمر فيهما كما قلناه كان رد الجاهل إلى الناسي أحق من رده إلى المجتهد. والعجب من تشبيههما للجاهل بالمجتهد، مع كون المجتهد عالماً بالمسألة ومتمكناً من تحصيل حكمها بخلاف الجاهل فإنه لا يمكنه شيء من ذلك، وأيضاً فإن المجتهد عالم بالله تعالى ومراده من خطابه، بخلاف الجاهل فإنه لا أثر لشيء من ذلك على قلبه، فليت شعري كيف يسوغ أن يقال: إن الجاهل في معنى المجتهد، فهذا وأمثاله لا يتسع له عقل أصلاً لما فيه من الانحراف والبعد عن المقاصد الشرعية والاصطلاحات الأصولية، فقد عرفت مما ذكرنا ضعف ما قاله القاضي زيد، والشيخ علي بن الخليل، تخريجاً لمذهب هذين الإمامين، وأن الحق هو ما ذكرناه، والله أعلم.

دقيقة: حكى القاضي أبو مضر، أن للإمام المؤيد بالله فيما ترك من المسائل الخلافية إذا

---

(١) صوابه: الناسي.

(٢) في الأصل (يعاد) ولعل الصواب (يعيد) لأن الضمير في الفعل هنا خاصة، يعود إلى موضوع السياق، وهو الناسي، والله أعلم.

تركت على وجه السهو والجهل، ثلاث طرائق:

الأولى منها: وهي المشهورة، أنه إذا ترك شيئاً من ذلك فإنه تجب عليه الإعادة في الوقت والقضاء بعده كما هو محكي عن الشافعي وأبي يوسف.

الثانية: أنه لا تجب عليه الإعادة في الوقت ولا القضاء بعد فواته، وهذا هو المحكي عن أبي حنيفة.

الثالثة: أنه تجب عليه الإعادة في الوقت ولا يجب عليه القضاء بعده، وهذا هو قول القاسم، والهادي، والناصر، ومحكي عن مالك.

فالطريقة الأولى: هي المنصوصة له، والثانية والثالثة مخرجتان على مذهبه. ثم إن هاتين الطريقتين[1] ما كان منهما منصوصاً وما كان مخرجاً على رأيه، فإنها دالة على عدم التفرقة بين الناسي والجاهل على رأيه ورأي الهادي كما مر تقريره. والله أعلم.

الفرع الثاني عشر: في بيان حكم الاجتهاد فيما يُتطهر به.

اعلم أن ما هذا حاله فقد قدمنا فيه نبذاً من القول في الأعيان النجسة وفي باب الوضوء، وذكرنا فيه مداخل الاجتهاد وكيفية جريه، ونزيد هاهنا ما يتعلق بهذا الموضع، ومثاله: أن تقع نجاسة في ماء قليل لم يتغير بها، ثم توضأ به متوض واستعمله في الطهارة وفي طعامه وشرابه ولباسه، فهل يجب تجنبه أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه يجب تجنبه على رأي من يقول بنجاسته إذا عرفه بعينه، وهذا هو الذي ذكره المؤيد بالله.

وحجته على هذا: هو أن الاجتهاد دليل شرعي يجب العمل به كالنص من جهة الله تعالى، فإذا كان هذا عنده نجساً وجب عليه اجتنابه، فأما تجنب جملة مطعوم من يراه طاهراً

(١) الصواب (ثم إن هذه الطرائق الثلاث)، حتى يستقيم المعنى؛ لأنه أراد الأولى المعروفة عن المؤيد بالله بالنص، والأخريين المعروفتين عنه بالتخريج.

أو تجنب ملبوسه ومشروبه، فإن الأَولى أن يتجنبه؛ لأن الحكم من باب التحريم، وإذا تجنبه كان تقززاً؛ لأن التقزز ما جمع وصفين:

أما أولاً: فلأنه احتياط في طهارة الشيء ونجاسته.

وأما ثانياً: فإنه لا يجب عند أحد من العلماء، والإحتياط[1] إذا جمع هذين الوصفين فإنه يسمى تقززاً، وإذا فات واحد منهما فإنه لا يسمى تقززاً، فهذا تقرير كلام الزيدية فيما ذكرناه.

وثانيهما: أنه لا يجب تجنبه في مأكل ولا مشرب ولا ملبس، وهذا هو المختار لأمرين:

أما أولاً: فلأنا قد ذكرنا أن الحق في المسائل الاجتهادية هو تصويب الآراء فيها، وإذا كان حقاً وصواباً وهو محكوم عليه بالطهارة على رأي من يطهره، فلا وجه لتجنبه؛ لأنه طاهر عند من يراه طاهراً كما قلناه في غيره من المسائل الاجتهادية.

وأما ثانياً: فلأن ما هذا حاله يؤدي إلى قطع الموالاة المعلومة من جهة الشرع ويؤدي إلى التباين، وأما التقزز فليس معَوَّلاً عليه من جهة الشرع ولا مُعَوَّلا عليه بنصب دلالة شرعية.

الفرع الثالث عشر: في تغير الاجتهاد. وتقريره: هو أن المجتهد إذا كان يرى أولاً: أن الماء القليل إذا خالطته النجاسة و لم يكن متغيراً بها فإنه يكون طاهراً كما حكيناه عن القاسم ومالك، ثم استمر على هذا برهة من الزمان ثم إنه تغير اجتهاده إلى القول بنجاسته. فقد قال المؤيد بالله: إنه لا تجب عليه الإعادة لما مضى من العبادة، واستشهد بما حكاه عن القاسم أنه قال: ليس على المتأول إعادة، وهو الذي يأتي على كلام الهادي. وهذا هو المختار، لكونه قد أدى تلك العبادة على ذلك الوجه الشرعي الذي يخرج به عن عهدة الأمر، فلأجل ذلك لم تكن عليه إعادة.

ومن وجه آخر: وهو أن المعاد[2] إنما يجب بدلالة شرعية، وهكذا القضاء إذا خرج

---

(١) لعل الصواب: والتجنب إذا جمع هذين الوصفين ...إلخ. لأن الوصفين كما ذكرهما المؤلف هما: الاحتياط، وعدم الوجوب.

(٢) صوابه: الإعادة.

الوقت، وهاهنا لم تدل دلالة على وجوب الإعادة في الوقـــت ولا علـــى لـــزوم القضـــاء عند خروجه.

فحصل من مجموع ما ذكرناه، أن الاجتهاد بمنزلة الوحي على المكلف فإذا عمل علـــى الاجتهاد الأول ثم تغير اجتهاده إلى خلافه لم تلزم إعادة ما كان عمل على الاجتهاد الأول، كما أن الوحي إذا ورد على المكلف[1] فعمل به برهة، ثم ورد عليه وحي آخر ناسخاً لـــه فإنه لا يلزمه إعادة الأول، فهكذا في الاجتهاد، والجامع بينهما أنهما دليلان شرعيان يجـــب العمل على كل واحد منهما، فلهذا كانا مستويين فيما ذكرناه، ويؤيد ما ذكرناه مـــا روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((لا ظهران في يوم)). فإذا فعل الظهر بالاجتهاد الأول بذلك المـــاء فإنه لا يلزم أن يفعل الظهر ثانياً عند تغير اجتهاده لما ذكرناه. وما قلناه في حق المجتهد فإنـــه يلزم في حق المقلد؛ لأنه تابع له في الحكم، وتغير الاجتهاد في حق المقلد على وجهين:

أحدهما: أن يتغير اجتهاد إمامه فلا تلزمه إعادة ما فعل في الوقت ولا قضاؤه بعده.

وثانيهما: أن يرجع إلى اجتهاد من يقول بنجاسته، فإنه لا يلزمه أيضاً الإعادة ولا القضاء لاستوائهما في الحكم بظاهر الشرع.

الفرع الرابع عشر: ما ذكرناه من الحكم عند تغير الاجتهاد في الأحكام المؤقتة، فهـــو بعينه لازم في تغير الاجتهاد في الأحكام المطلقة من غير توقيت. ومثاله: أن يدفع الزكاة إلى أخيه أو ابن عمه مع كونه وارثاً له على أنه كان في اجتهاده أن ذلك جائز على رأيـــه، أو يكون مقلداً لمن هذا مذهبه، ثم تغير اجتهاده إلى أن ذلك غير جائز، فأما من هذا حاله، لا تجب عليه الإعادة لما ذكرناه في الأمور المؤقتة.

ومثال آخر: وهو أنه لو كان رأيه أن الزكاة غير واجبة في الخضروات كما هـــو رأي الشافعي، ثم تغير اجتهاده إلى أنها واجبة فيها، فإنه لا يلزمه غرم ما قد مضى من الأوقات،

---

(١) يقصد: من الأنبياء عليهم السلام. ولعل الأقرب كان قياس المجتهد على المقلد؛ لأن التغير في رأي المجتهد قابل للصواب والخطأ في الوجوب أو الحظر، بخلاف الوحي فإنه تشريع غير قابل لأي احتمال غير الصـــواب والحكمـــة في التدرج إلى الحكم أو التخفيف فيه. والله أعلم.

وإنما يعمل على الاجتهاد الثاني في الأوقات المستقبلة دون ما قد مضى. وهكذا لو طلق امرأته ثلاثاً وعنده أن الثلاث بلفظ واحد ثلاث، ثم تغير اجتهاده إلى أنها واحدة، فهل يعمل على الاجتهاد الأول أو يعمل على الاجتهاد الثاني؟ فيه تردد على رأي المؤيد بالله وسنذكره في أسرار النكاح بمعونة الله تعالى.

الفرع الخامس عشر: وإن توضأ عن حدث ثم صلى به الظهر، ثم أحدث وتوضأ وصلى به العصر، ثم إنه تيقن أنه ترك مسح الرأس في إحدى الطهارتين لا بعينها، فإنه تجب عليه إعادة الصلاتين جميعاً؛ لأنه تيقن أن إحداهما لم تسقط عنه فلزمته الإعادة ليسقط عنه الفرضان بيقين، فلو لم يحدث بعد صلاة الظهر ولكنه جدد الطهارة ثم إنه تيقن أنه ترك مسح الرأس في إحدى الطهارتين، لزمه إعادة الصلاتين جميعاً، أما صلاة الظهر فلأنه يشك هل صلاها بطهارة صحيحة أو فاسدة فلا يجوز سقوطها بالشك، وأما صلاة العصر فإنه يلزمه إعادتها أيضاً لأن التجديد للطهارة لا يرفع الحدث عندنا، وهو أحد قولي الشافعي، وله قول آخر: أنه يرفع الحدث. فإذا كان التجديد لا يرفع الحدث فهو إذا شك في مسح الرأس في صلاة الظهر كان شاكاً في صلاة العصر أيضاً، فلا تجزي إلا بالتحقق في مسح الرأس بيقين، فمن أجل ذلك وجب إعادة الصلاتين جميعاً.

الفرع السادس عشر: وإن توضأ لصلاة الفجر عن حدث ثم إنه جدد الطهارة للظهر فصلاها، ثم أحدث فتوضأ لصلاة العصر وصلاها، ثم جدد الطهارة للمغرب فصلاها، ثم أحدث وتوضأ للعشاء فصلاها، ثم إنه تيقن أنه ترك مسح الرأس في إحدى هذه الطهارات ولا يعرفها بعينها.

فإذا قلنا: إن تجديد الطهارة لا يرفع الحدث كما هو مذهبنا، وأحد قولي الشافعي، فإنه تجب عليه إعادة جميع الصلوات كلها.

وإن قلنا: بأنه يرفع الحدث، كما هو رأى الشافعي، فإنه تصح له صلاة الظهر والمغرب؛ لأنه صلاهما بما جدد من الوضوء، ووجب عليه إعادة الفجر، والعصر، والعشاء.

مسألة: ومن أصابه كسر فَجُبِّر وخشي من حل الموضع عنتاً، فهل يترك حله أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يترك حله ويمسح على الجبائر، وهذا هو الذي ذكره الهادي في (المنتخب) واختاره السيد المؤيد بالله.

والحجة على ذلك: ما روى زيد بن علي، عن آبائه، عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه أنه قال: أصيبت إحدى زنديَّ مع رسول الله فجُبِّر، فقلت: يا رسول الله كيف أصنع في الوضوء؟ قال: «امسح على الجبائر» قال: قلت: فكيف في الجنابة؟ قال: «كذلك فافعل»[1]. وهذا نص صريح دال على صحة هذه الرواية.

الحجة الثانية: هو أن المسح خفيف الغسل فإذا تعذر الغسل لم يكن ما دونه متعذراً كما لو تعذر الدلك لم يسقط صب الماء.

المذهب الثاني: أنه يترك حله[2] ولا يمسح عليه، وهذا هو الذي نص عليه الهادي في (الأحكام)، وارتضاه السيدان: أبو طالب وأبو العباس (رضي الله عنهما).

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ**﴾.إلى قوله:﴿**وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا**﴾[المائدة:٦].

ووجه الاستدلال من هذه الظواهر الشرعية: أن الله تعالى أمر بغسل هذه الأعضاء والتطهير لها و لم يذكر المسح على الجبائر وهو في محل البيان والتعليم، فلو كان جائزاً[3] لذكره و لم يجز تأخيره عن موضع الحاجة.

الحجة الثانية: قياسية، وهي أنه عضو من أعضاء الطهارة حصل فيه عذر يمنع من تطهيره

---

(١) أخرجه السيوطي في جمع الجوامع من مسند علي عليه السلام، وعبدالرزاق في مصنفه، والدارقطني، وابن السني، وأبو نعيم معاً في الطب، وسنده حسن. ا.هـ. روض ج١/٤٤٥.

(٢) كلا المذهبين لا يوجب حل الجبيرة، والخلاف بينهما، إنما هو في وجوب المسح عليها من عدمه، فلا داعي لعبارة (يترك حله).

(٣) يقصد: فلو كان واجباً.

فمسح غيره لا يجزي عنه، دليله: ما إذا مسح عضواً آخر، ولأن الله تعالى أمر بتطهير هذه الأعضاء فإذا تعذر سقط فرضه كسائر العبادات.

والمختار: ما عول عليه الإمام المؤيد بالله، وهو الذي حكاه النيروسي عن الإمام ترجمان الدين القاسم بن إبراهيم، فإنه قال: لا بأس بالمسح على الجبائر إذا خاف العنت، ولا خلاف بين فقهاء الأمة: أبي حنيفة وأصحابه، و الشافعي وأصحابه، في جواز المسح على الجبائر، وإنما الخلاف في وجوبه، وإن ترك المسح فهو لا يضره في طهارته كما قال السيدان: أبو طالب وأبو العباس، وإلى هذا ذهب أبو يوسف، ومحمد، وأبو الحسن الكرخي.

والحجة على ذلك: ما رويناه عنهم، ونزيد هاهنا حجتين:

الحجة الأولى: ما روى جابر بن عبدالله قال: كنا في سرية فأصاب رجلاً منا حجرٌ فشجه في رأسه ثم احتلم فقال لأصحابه: هل تجدون لي رخصة في التيمم؟ فقالوا: ما نجد لك رخصة وأنت تقدر على الماء، فاغتسل فمات، فلما قدمنا على الرسول ﷺ فأخبرناه بذلك فقال: «قتلوه قتلهم اللّه ألا سألوا إذا لم يعلموا فإنما شفاء العي السؤال، إنما كان يكفيه أن يتيمم ويعصب على جرحه بخرقة ثم يمسح عليها ويغسل سائر جسده»[1]. فهذا نص فيما قلناه.

الحجة الثانية: أن الغسل قد تعذر من أجل ما يلحق به من الحرج عند حله، والمسح صار هو الفرض؛ لأنه هو الممكن، فإذا عرض عارض عن مماسة العضو بالمسح قام الذي فوقه مقامه كالشعر على الرأس فإنه قائم مقام المسح على الرأس نفسه.

فَتَنَخَّلَ من مجموع ما ذكرناه، أن المسح على الجبيرة واجب على رأي المؤيد بالله لا يجوز الإخلال به، وهي رواية (المنتخب)، وعلى رأي السيد أبي العباس لا يجب ولا يستحب وهي رواية (الأحكام). قال السيد أبو طالب: ولا يمتنع عندي استحباب المسح على الجبيرة لخبر زيد بن علي ولخبر جابر فيما رويناه من صاحب الشجة، وقد تقدم تقريره، فأما

---

(١) ورواه في الروض النضير، وأمالي أحمد بن عيسى، عن زيد بن علي عليه السلام. ورواه ابن ماجة، والدارقطني، وأخرجه أبو داود من حديث الزبير بن خريف، عن عطاء، عن جابر...إلخ. ا.هـ. (روض ج١/٤٤٥).

الشافعي فمذهبه موافق لما قاله المؤيد بالله من وجوب مسح الجبائر، ولهذا قال: يجب المسح على الجبائر، لكنه يشترط في وجوب مسحها أن يكون وضعها وهو على طهارة.

وحجته على هذا: خبر زيد بن علي وقد قدمناه، وأما أبو حنيفة فعنه فيه روايتان:

الأولى منهما: ما حكاه أبو بكر الرازي، وهو أن الفرض ساقط عن العضو وأنه لو صلى و لم يمسحه أجزته الصلاة وهذه موافقة لرواية (الأحكام).

الثانية: ما نقله أصحابه، وهو أنه لو شد الجبائر وهو على غير طهارة ثم مسحه لجاز، وهذه موافقة لرواية (المنتخب) في اعتبار المسح.

قال السيد المؤيد بالله: وحكى أبو بكر الرازي، يجب أن يكون الأمر في عدم وجوب المسح، وثبوته على وجهين:

أحدهما: أن الغسل لو كان واجباً بحيث يكون العضو مكشوفاً بأن يكون الغسل لا يضره، فعلى هذا يكون المسح على الجبائر واجباً.

وثانيهما: ألا يكون الغسل واجباً، بأن يكون العضو مكشوفاً بأن يكون الغسل يضره، فلا يكون المسح واجباً على الجبائر، فجعل وجوب المسح تابعاً للغسل كما ترى.

وحجته على هذا: هو أن المسح على الجبائر بدل من غسل الموضع فإذا لم يكن غسل الموضع واجباً لم يجب المسح على الجبائر، وحيث كان غسل الموضع واجباً فالمسح على الجبائر واجب؛ لأن حال الجبائر لا يكون أقوى من حال الموضع. قال السيد المؤيد بالله: ويمكن أن تحمل الروايتان على هذين الوجهين، وإن كان الأقرب عندي ما ذكرته في (الشرح)[1]، يعني وجوب المسح. فهذا تقرير الخلاف في حكم المسح على الجبائر.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم.

قالوا: ظاهر الآية في الوضوء، دال على بطلان المسح على الجبائر؛ لأنه لم يذكره.

---

(١) شرح التجريد.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنه إنما بنى الأمر على ما هو المعهود من السلامة، ولا شك أن كــل مــن ظاهره السلامة ففرضه هو غسل هذه الأعضاء، فلأجل ذلك لم يذكره.

وأما ثانياً: فلأن العادم للماء أو من تمكن من الماء و لم يمكنه استعماله، فإنهما خارجــان عن الآية، فهكذا من يمسح على الجبائر يكون خارجاً عنها بدلالة قد ذكرناها.

قالوا: عضو من أعضاء الطهارة حصل فيه مانع من تطهيره، فمسح غيره لا يجزي عنــه كما لو مسح عضواً آخر.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: بالفرق، وهو أن المعنى في الأصل إنما لم يجز مسحه؛ لأن المسح ليس فرضاً له بخلاف ما نحن فيه؛ فإن المسح هو فرضه لما كان متعذراً، وما ذكروه فرضه الغسل فلهذا لم يجز مسحه فافترقا.

وأما ثانياً: فلأن ما ذكروه معارض بقياس مثله، وهو أنه عضو من أعضاء الطهارة تعذر غسله فوجب مسحه كما لو عدم الماء فإنه يجب مسحه بالتراب.

قالوا: ليس يخلو الحال في هذا العضو المُجَبَّر، إما أن يكون قــد ســقط فرضــه أو لم يسقط، فإن كان قد سقط فرضه فهو الذي نقوله، وإن كان لم يسقط فرضه فمسح غــيره لا يسقط فرضه.

قلنا: أما من الغسل فقد سقط فرضه من أجل العذر، وأما من المسح فلم يسقط فرضه، فمن أين لكم أنه إذا سقط فرضه من الغسل يسقط فرضه من المسح؟ وهل النزاع إلا فيه.

ومن وجه آخر: وهو أن ما ذكروه من إسقاط المسح يؤدي إلى خلــو العضــو عــن الطهارة، وما ذكرناه من المسح فيه توفير عليه لو ضيقته الطهارة، فلهذا كان أولى.

قالوا: أمر الله تعالى بتطهير هذه الأعضاء، فإذا تعذر سقط كسائر العبادات، ولهذا فــإن

الماء إذا تعذر وجوده سقط فرض استعماله، والقيام في الصلاة إذا تعذر سقط التعبد به، فهكذا ما نحن فيه من غير تفرقة.

قلنا: قد سلمنا أن الغسل لما تعذر سقط، ولكن، فمن أين أنه إذا تعذر يسقط فرض المسح؟ فهو عبادة ثابتة كما أن الوضوء لما تعذر لأجل العدم لم يتعذر فرض التيمم وهو بدل عنه، وهكذا القيام في الصلاة، فإنه لما تعذر قام القعود في الصلاة مقامه، وهكذا غيره مما له بدل يقوم مقامه ويسد مسده.

وذكر السيد أبو العباس في (النصوص)، أن المراد بخبر زيد بن علي أنه يمسح على الجبائر، متأول على العظام المجبورة إذا قاربت البرء وكان لا يضر بها المسح، قال المؤيد بالله: وهو بعيد جداً لأمرين:

أما أولاً: فلأنه لا يمكن الوصول إلى مسحها إلا بحل ما عليها من الشد والرباط، وهذا يؤدي إلى الحرج والمشقة وإفساد العضو، ومعلوم أنه عليه السلام لم يأمر به، وقد قال تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الْدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[الحج:٧٨].

وأما ثانياً: فلأن الجبائر عبارة عما يوضع على الجرح من الخرق والأخشاب، والخيوط المشدودة على العضو، وهذا يبطل ما ذكره من التأويل.

التفريع لهذه القاعدة:

الفرع الأول: إذا مسح على الجبائر وصلى، هل تجب عليه الإعادة بعد ذلك أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه لا تلزمه الإعادة، وهذا هو رأي أئمة العترة وأحد قولي الشافعي.

والحجة على ذلك: هو أن الرسول ﷺ، لم يأمر علياً بالإعادة، فلو كان واجباً عليه لذكره.

ومن وجه آخر: وهو أن القضاء فرض جديد فلا بد عليه من دلالة ولا دلالة هاهنا.

المذهب الثاني: أنه تجب عليه الإعادة، وهو رأي الشافعي.

والحجة على ذلك: هو أنه أدى الصلاة بطهارة ناقصة لأجل العذر فإذا زال عذره وجب عليه الإتيان بالصلاة بطهارة كاملة، لقوله ﷺ: ((إذا أمرتم بأمر فأتوا به ما استطعتم)). وهذا قد استطاع فلهذا توجه الأمر عليه بما ذكرناه.

والمختار: ما عول عليه أئمة العترة، وهو رأي أبي حنيفة.

والحجة على ذلك: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((لا ظهران في يوم)). فلو أوجبنا عليه الإعادة لكان قد أدى الظهر أو غيرها من الصلوات مرتين، فيكون فيه مخالفة لظاهر الخبر فلا وجه له.

الانتصار: يكون بإبطال ما اعتمده الشافعي وأصحابه.

قالوا: أدى الصلاة بطهارة ناقصة فيجب أداؤها بطهارة كاملة.

قلنا: هو معذور في تأديتها بطهارة ناقصة، وإذا كان معذوراً فلا وجه لتوجه القضاء عليه. وقد قال عليه السلام: ((إذا أمرتم بأمر فأتوا به ما استطعتم)). وهذا هو نهاية طوقه واستطاعته فلهذا سقط عنه القضاء.

الفرع الثاني: قال الهادي في (الأحكام): ومن أصابه جدري أو احتراق بالنار، (والجدري بضم الجيم وفتح الدال وبفتحهما جميعاً لغتان فيه، وهو جرح يصيب الأجسام من فضلات رديئة)، فمن هذه حاله فإنه إذا خشي من الدلك عند الاغتسال وتطهير الأعضاء للوضوء ودلكها، فإنه يصب الماء، فإن خشي من الصب فإنه يتيمم للصلاة[1].

والحجة على ذلك: هو أنه مأمور بالغسل الذي هو عبارة عن الصب والدلك، فإذا

(١) هذا معنى ما قاله الهادي لا لفظه، راجع الأحكام ج١/٥٩.

تعذر ذلك لم يسقط الفرض الآخر الذي هو الصب، فإذا تعذرا جميعاً سقطا ووجب التيمم[1] لقوله تعالى: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ**﴾. إلى قوله: ﴿**فَلَمْ تَجِدُواْ مَاءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيداً طَيِّباً**﴾[المائدة:٦].

ومن وجه آخر: وهو أن الصلاة واجبة من قيام فإذا تعذر سقط وجوبه ووجبت الصلاة عليه من قعود، فإذا تعذر سقط وجوبه وصلى [مستلقياً] بالإيماء، وهكذا حال الركوع والسجود، ويؤيد ذلك، ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((إذا أمرتم بأمر فأتوا به ما استطعتم)). وهذا هو رأي العترة وهو قول الفقهاء لا يختلفون في هذه الجملة وإنما يقع التردد والاختلاف في مسائل نذكرها في التيمم بمعونة الله تعالى.

الفرع الثالث: ذهب أئمة العترة وأكثر فقهاء الأمة: الحنفية، والشافعية، والمالكية، إلى أن المتوضئ إذا خشي التلف من استعمال الماء فإنه يجوز له العدول إلى التيمم.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ كُنتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَاءً فَتَيَمَّمُواْ**﴾[المائدة:٦]. فأباح الله التيمم للمريض والمسافر إذا عدم الماء، وهذا عام في جميع الأمراض إلا ما خصته دلالة.

وحكي عن الحسن البصري، وعطاء أنه لا يجوز للمريض والمجروح العدول إلى التيمم وإن خافا التلف.

والحجة لهما على ما زعماه: قوله تعالى: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ**﴾. ولم يفصل هناك بين من خشي التلف وبين من لم يخش.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة وجماهير الفقهاء، فإنه يجوز له العدول إلى التيمم[2].

والحجة على ذلك: ما حكيناه عنهم، ونزيد هاهنا وهو ما رواه زيد بن علي عن آبائه، عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه أن رجلاً أتاه فقال: إن أخي به جدري وقد أصابته الجنابة

---

(١) بمعنى: وجاز له التيمم.
(٢) هذه الجملة غير موجودة في نسخة [و]: (فإنه يجوز له العدول إلى التيمم)

فكيف أصنع؟ فقال: يمموه[1]. ولأن كل موضع كان المرض عذراً فيه لإسقاط فرض، فإنه يعتبر فيه التلف كالإفطار في حال السفر.

الانتصار: يكون بإبطال ما اعتمدوه.

قالوا: نص الله تعالى على وجوب استعمال الماء من غير شريطة فيه.

قلنا: هذا فاسد، فإنا نعلم قطعاً أن الأمور التي سكت الله عنها وكانت مفهومة من خطابه أكثر من الأمور التي صرح الله بها ونص عليها، وإذا كان الخطاب ساكتاً عن حكم التلف فإنه مفهوم منه لا محالة.

ومن وجه آخر: وهو أن حفظ النفوس وتدارك حشاشاتها أهم في مقصود الشرع من فعل المحظور وترك الواجب، ولهذا فإنا قد أبحنا شرب الخمر لمن غص بلقمة، وسوغنا أكل الميتة لمن اضطر في المخمصة، وجوزنا ترك الوضوء وفعل التيمم لمن خشي التلف من الوضوء. وإذا كان الأمر كما قلناه، فكيف ساغ لهؤلاء أن يقولوا: إنه يجب عليه استعمال الماء في الوضوء والغسل وإن خشي التلف؟ فما هذا حاله خطأ لا وجه له، ويؤيد ما ذكرناه قوله تعالى: ﴿**يُرِيْدُ الله بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾[البقرة:١٨٥]. وقوله تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الْدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[الحج:٧٨]. وأي حرج أبلغ من خشية تلف الأرواح وإبطال المهج، فتقرر بما ذكرناه فساد ما زعموه.

الفرع الرابع: إذا لم يكن خاشياً للتلف وخشي الضرر، فهل يجوز له العدول من الوضوء والغسل إلى التيمم أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن ذلك جائز عند خشية الضرر، وهذا هو رأي أئمة العترة، ويحكى عن أبي حنيفة، وهو أحد قولي الشافعي.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**يُرِيْدُ الله بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾. ومع خشية الضرر وتوقعه فلا يسر هناك، وقوله تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الْدِّيْنِ مِنْ**

---

(١) وهو في أمالي أحمد بن عيسى بإسناد محمد بن منصور المرادي إلى زيد بن علي. ا.هـ. (روض ج١/٤٥٠).

حَرَجٍ﴾. ولا حرج أعظم من توقع الضرر وحصوله من استعمال الماء في الوضوء والغسل، وحكي عن الشافعي في أحد قوليه وهو زائد في الجديد، أنه لا يجوز العدول إلى التيمم [إلا] إذا كان خاشياً للتلف لا غير.

والحجة له على ذلك: ما في الظواهر الشرعية الدالة على وجوب الوضوء والغسل، و لم يشترط خوفاً من ضرر بل هي من غير اشتراط، فيجب العمل على ظاهرها.

والمختار: ما قاله أئمة العترة ومن تابعهم لما ذكرناه عنهم في الاحتجاج، لأن الطهارة بالماء عبادة فوجب اعتبار خشية الضرر في تركها كالصوم في المرض.

الانتصار على الشافعي: بإبطال ما قاله، وحاصل ما اعتبروه، هو أن الأدلة الشرعية من جهة الظواهر والنصوص دالة على الإطلاق على وجوب استعمال الماء في الطهارة، في الوضوء والغسل.

قلنا: هذا فاسد، فإن ما ذكرناه من الأدلة الشرعية فيه دلالة على مراعاة خشية الضرر، توفقة بين الأدلة وجمعاً بينها خشية التناقض وحذراً منه، وهذه طريقة قد اتفق على قبولها أكثر النظار من أئمة العترة والفقهاء، أعني الموافقة بين الأدلة والجمع بينها، والله أعلم بالصواب.

الفرع الخامس: إذا تقرر اعتبار خشية الضرر في العدول إلى التيمم، فهل يجوز العدول إليه [في حال المرض] من غير خشية الضرر أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنَّ ذلك لا يجوز من غير خشية الضرر، وهذا هو رأي أئمة العترة وأكثر فقهاء الأمة: الشافعية، والحنفية.

والحجة على ذلك: ما حكيناه من قبل من اعتبار خشية الضرر، فلا وجه لتكريره.

المذهب الثاني: أن العدول إلى التيمم للمرض جائز خشي الضرر أو لم يخش، وهذا هو المحكي عن مالك، وداود وطبقته من أهل الظاهر.

والحجة لهم على ذلك: ما ذكرناه من تلك الظواهر الشرعية.

والمختار: أنه لابد من مراعاة خشية الضرر؛ لأن الطهارة بالماء قد دلت عليها الظواهر الشرعية، فلا يجوز تركها إلا من أجل التعذر.

والانتصار: قد ذكرناه من قبل فأغنى عن الإعادة، والله أعلم بالصواب.

الفرع السادس: قال الإمام المؤيد بالله: وإن بقي في شيء من أعضاء الوضوء لمعة لم يصل إليها الماء ثم صلى، فإنه يجب عليه غسل تلك اللمعة؛ لأن الواجب غسل ذلك العضو كله فإذا أخل بغسل جزء منه فهو في حكم من لم يغسله، فإن كان الوقت باقياً أعاد الصلاة لإخلاله بشرط من شروطها، وإن كان الوقت فائتاً وجب عليه القضاء؛ لأن الطهارة وقعت على فساد وهي شرط في صحة الصلاة، فإذا غسل اللمعة فهل يجب عليه غسل ما بعدها أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه يجب عليه غسل ما بعدها عملاً على وجوب الترتيب بين الأعضاء؛ لأن الأدلة الشرعية التي قررناها دالة على الترتيب لم تفصل بين أن يكون المغسول هو جملة العضو أو بعضه.

وثانيهما: أنه لا يجب عليه غسل ما بعدها إذا كان قد غسله من قبل؛ لأن الأدلة التي دلت على وجوب الترتيب إنما هو في غسل العضو كله، فأما بعضه فلم تدل عليه دلالة، وهو المختار، من جهة أن بعض الشيء مخالف لجملته، وجزأه مفارق لكله، فلو كانت اللمعة بمنزلة العضو للزم مما ذكرناه إلحاق حكم الجزء بالكل، وهو باطل بما ذكرناه.

وظاهر كلام أصحابنا: وجوب الترتيب في اللمعة بغسل ما بعدها، والأقرب أنه غير واجب؛ لأن وجوب الترتيب إنما أخذ من قوله عليه السلام: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة من دونه». وقوله: «هذا وضوئي ووضوء الأنبياء قبلي». وهذه الإشارة إنما كانت في حق وضوء مرتب في الأعضاء الكاملة من غسلها ومسحها، فأما اللمعة فلم يدل عليها دليل شرعي، فبقيت على حكم الأصل وهو عدم اعتبارها في صحة الوضوء.

الفرع السابع: قال المؤيد بالله: إذا توضأ الرجل بالماء وهو يخاف على نفسه التلف من استعماله لحره أو برده، أو كان معه ماء وهو يخاف على نفسه إن استعمله في وضوئه التلف من العطش، لا نص لأصحابنا فيه، ولكن قياس المذهب يقتضي أنه لا يصح الوضوء به، وهذا جيد لأمرين:

أما أولاً: فلقوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَقْتُلُوْا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ الله كَانَ بِكُمْ رَحِيْماً**﴾[النساء:٢٩]. فهذا نهي، والنهي يقتضي فساد المنهي عنه.

وأما ثانياً: فلأنه عاصٍ باستعماله والمعصية لا تُضامُّ القربة[1]، وإذا كانت القربة بالوضوء باطلة كان غير مجز لبطلان كونه قربة، والقربة من شرطه لكونه عبادة، وحكي عن الشيخين: أبي علي وأبي هاشم أنه لو توضأ الرجل بماءٍ باردٍ وأداه إلى التلف فإنه لا يحل له ولا يجزيه، وهذا قريب على الأصل الذي مهدناه.

الفرع الثامن: ومن نكس وضوءه، بتقديم المؤخر وتأخير المقدم منه فلم يأت به على الحد المشروع، نظرت: فإن كان يفعل ذلك عمداً مع اعتقاده لوجوبه[2] على مذهبه أعاد الصلاة في الوقت وقضاها بعد فواته؛ لأنه عالم بوجوبه على رأيه، فكأنه قد أخل بشرط من شروط الوضوء كما لو كان مقطوعاً به، وإن كان فعل ذلك على جهة السهو فإنه يعيد في الوقت ولا يعيد بعده على رأي الهادي، فأما على رأي المؤيد بالله فإنه يعيد في الوقت وبعده، وقد مضى الكلام فيه فأغنى عن تكريره.

قال أبو العباس: من نكس وضوءه ست مرات فقد رتب، وهذا جيد يستمر على القواعد؛ لأن الأعضاء التي يجب ترتيبها ستة: الوجه، واليد اليمنى، واليد اليسرى، ومسح الرأس، والرجل اليمنى، والرجل اليسرى، فإذا بدأ باليد اليمنى ثم غسل وجهه فقد حصل له غسل الوجه، فإذا توضأ مرة ثانية يبدأ فيها باليد اليسرى، ثم بالوجه ثم باليد اليمنى، فقد

---

(١) لا تجتمع معها.

(٢) يقصد: مع اعتقاده لوجوب الترتيب.

حصل له الوجه واليد اليمنى مرتباً، فإذا توضأ مرة ثالثة يبدأ فيه بمسح الرأس، ثم الوجه، ثم اليد اليمنى واليسرى وهلم جرا إلى سائر الأعضاء فإنه لا يزال يحصل له في كل مرة عضو مرتباً فإذا فرغ من المرة السادسة فقد استكمل وضوءاً مرتباً، على الحد المشروع، فلهذا كان مجزياً له.

الفرع التاسع: قال المؤيد بالله: والمريض إذا لم يمكنه التوضي بنفسه، فإنه يجب عليه أن يأمر غيره فيوضيه؛ لأن الصلاة واجبة عليه وهي لا تمكنه إلا بالطهارة، وهو عاجز عنها فيجب عليه تحصيلها؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كوجوبه.

فإن كان لا يمكن ذلك إلا بالأجرة فهل يجوز أخذ الأجرة عليه أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه لا يجوز أخذ الأجرة عليه، وهذا شيء ذكره القاضي زيد من أصحابنا.

ووجه ذلك: أنها طهارة واجبة يتوصل بها إلى أداء الصلاة فلم تجز بالإجارة كغسل الميت.

وثانيهما: أنه يجوز أخذ الأجرة عليه؛ لأن ذلك من جملة الأعمال، فجاز أخذ الأجرة عليه كسائر الأفعال المباحة، وهذا هو الأقرب وهو المحكي عن السيد أبي طالب. ويفارق غسل الميت، فإن الفرض هاهنا متعلق بالمتوضئ، ولهذا فإنه يفتقر إلى نيته، فلهذا جازت فيه النيابة كما مر تقريره، بخلاف غسل الميت فإن الفرض متعلق بالغاسل؛ إذ لا وجوب يعقل في حق الميت، فلا يجوز أخذ الأجرة على عمل واجب عليه كأداء الصلاة، فافترقا.

الفرع العاشر: وإن رأى رجل مريضاً مدنفاً لا يستطيع أن يتوضأ بنفسه نظرت، فإن كان ذلك المريض يمكنه تأدية النية للوضوء بأن يكون كامل العقل، وجب عليه أن يوضيه لقوله تعالى:﴿**وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى**﴾[المائدة:٢]. وهذا من جملة أنواع البر، ووجوبه يكون على جهة الكفاية كما نقول ذلك في غسل الموتى ودفنهم، وغير ذلك من الواجبات على الكفاية، فإن لم يكن غيره توجه عليه.

وإن كان المريض قد صار مُزْعَجاً بالألم لا يملك أداء النية، فلا وجه للوضوء مع بطلان

النية التي هي شرط فيه، وهو إذا أراد توضيته، فإنه يلف على يده خرقة وينقي فرجيه من النجاسة؛ لأن ذلك واجب كما مر تقريره، وإنما قلنا ذلك من أجل أنه لا يباشر العورة فلأجل هذا وجب استعمال الخرقة كما في غسل الميت، ويؤيد ما ذكرناه من وجوب توضيته، هو أن الطهارة لها حالتان: حالة الحياة وحالة الموت، فكما وجب تطهيره في حالة الموت فهكذا يجب في حال الحياة، والجامع بينهما حاجتهما إلى الصلاة بالطهارة[1].

الفرع الحادي عشر: وإذا كان العذر الذي وجب لأجله التيمم نادراً في مطرد العادة، نحو أن يصلي بالتيمم في الحضر وهو على شاطئ البحر لخوف من حية، أو يصلي بغير ماء ولا تراب لمانع، فما هذا حاله من الأعذار نادر لا يكاد يوجد إلا على جهة الندرة والقلة، فإذا صلى والحال هذه ثم تمكن بعد ذلك، فهل يلزمه القضاء لما صلاه أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه يلزمه القضاء، وهذا هو على رأي المؤيد بالله.

والحجة على ذلك: هو أن ما هذا حاله، يقل عروضه ولا يعرض إلا نادراً، والقليل النادر في حكم المعدوم، فلأجل قلته كأنه صلى[2] لغير عذر، فلهذا توجه عليه القضاء، لقوله عليه السلام: ((من نام عن صلاة أو نسيها فوقتها حين يذكرها)). فنص على النائم والناسي، ثم ألحقنا به من تركها عمداً ومن أخل بشرط من شروطها على جهة الندور بجامع كونه تاركاً لها.

وثانيهما: أنه لا يجب عليه القضاء، وهذا هو رأي الهادي.

والحجة على ذلك: قوله ﷺ: ((لا ظهران في يوم)). ومن هذه حاله فقد أدى الصلاة

(١) يبدو عدم صحة القياس هنا، لحالة الحياة على حالة الموت؛ إذ إن الفرق بينهما واسع، ويكفي أن يقال: بأن الوضوء للصلاة واجب يقع على المصلي وحده، لا يسقط عنه إلا بأدائه أو بالعجز عنه، فيميل إلى التيمم، فإذا سقط عنه الواجب لعجزه عن أدائه، فكيف يجب على غيره؟ إذاً .. فلعل الموضوع الجدير بالبحث هنا، هو موضوع جواز أن يؤضئه غيره ومدى صحة هذا الوضوء. وقد أكد (المذهب) جوازه وصحته، ولكن البحث في احتمال وجوبه على الغير، عيناً أو كفاية، احتمال يبدو بعيداً، وأما ما يتعلق بحالة الموت، فإن الواجب في الغسل ليس واقعاً على الميت منه شيء، ولكنه واجب أساساً على الغير من المسلمين كفاية، والفرق واضح بين الوجوبين والحالتين. والله أعلم.

(٢) أراد: (تيمم لغير عذر).

على الوجه الممكن فلا يخاطب بأدائها مرة ثانية لما فيه من مخالفة الخبر.

والمختار: ما قاله الهادي.

والحجة على ذلك: قوله ﷺ: «إذا أمرتم بأمر فأتوا به ما استطعتم». ومن هذه حاله، فإنه قد أدى الصلاة على الوجه الذي أمر به وعلى الحالة التي يستطيعها، فلا وجه لتكليفه القضاء مع كونه قد أداها.

الانتصار: يكون بإبطال ما عداه، فأما ما قاله المؤيد بالله: من أن العذر النادر في حكم المعدوم ففيه نظر؛ لأن قوله عليه السلام: «فأتوا به ما استطعتم». لم يفصل بين النادر وغير النادر في أن المأمور به إذا وقع من جهة المكلف فإنه يكون مجزياً له لا محالة، ولأنه لو كان القضاء واجباً لَمَّا كان نادراً، لذكره هاهنا؛ لأنه في موضع البيان، فلما لم يذكره دل على أنه غير متوجه.

الفرع الثاني عشر: ومن خشي الضرر من استعمال الماء لأجل البرد ولم يقدر على تسخينه، فله أن يعدل إلى التيمم مقيماً كان أو مسافراً، هذا هو رأي أئمة العترة، وهو محكي عن جلة الفقهاء: أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: **﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾**[المائدة:٦]. فهذه قد اشتملت على جواز التيمم للمريض حاضراً كان أو مسافراً وعلى جواز التيمم من الحدث الأكبر وهو الجنابة ومن الحدث الأصغر، مما كان خارجاً من السبيلين أو من غيرهما مما يكون مانعاً من الطهارة، وفي هذا دلالة على جوازه في الحضر كجوازه في السفر.

وحكي عن أبي يوسف أن ذلك إن كان في السفر فهو جائز وإن كان في الحضر لم يجز.

والحجة له على ما قاله: قوله تعالى: **﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾**[المائدة:٦]. لأن التقدير في الآية،

وإن كنتم مرضى مسافرين، فاشترط السفر في ذلك فلا يجوز في غيره.

والمختار: ما قاله علماء العترة ومن تابعهم، من جوازه في الحالين جميعاً، ويدل على ذلك هو أنه رخصة جازت من أجل المشقة فلا يختلف حالها بالسفر والحضر كالإفطار.

الانتصار: يكون بإبطال ما عول عليه [أبو يوسف]، وهو أن (أو) موضوعة للتخيير في أصل وضعها فلا يجوز استعمالها في غيره إلا مجازاً بدلالة تدل عليه، واستعمالها للحال لم يرد في اللغة فلا يجوز إثباته إلا بدلالة لغوية.

الفرع الثالث عشر: ومن اغتمس في الماء حتى وصل إلى أعضاء الوضوء أو قعد تحت مصب الماء حتى انصب على أعضائه، فإنه لا يجزيه، لتركه الترتيب الواجب؛ لأنه أدى غسلها دفعة واحدة فلا ترتيب هناك، وإن قدم اليسرى على اليمنى أعاد غسل اليمنى، وهكذا إذا غسلهما دفعة واحدة لم يجزه؛ لأنه لم يحصل في اليمنى تقديم فوجب أن لا يعتد بغسل اليسرى، وإن وضأه، غيره فغسل أعضاءه من غير ترتيب لم يجزه، فإن أخل بالترتيب نظرت، وإن كان مذهباً له أجزأه فإن كان مخالفاً لمذهبه كان الكلام فيه كالكلام في المسائل الخلافية التي قدمناها في بقاء الوقت ومضيه. ولنقتصر على ما أوردناه من الفروع في هذه المسألة، والله أعلم.

مسألة: طهارة الصبي، هل تكون صحيحة أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنها غير صحيحة ولا مجزئة، فإذا توضأ لإزالة الحدث ثم بلغ وهو متوض، فإنه لا يجوز له تأدية الصلاة بما فعله من الوضوء المتقدم، وعلى هذا تكون صلاته غير صحيحة كما سنقرره في كتاب الصلاة بمشيئة الله تعالى. وهذا هو الذي ذكره السيد أبو طالب، وقرر عليه المذهب، وهو قول المؤيد بالله أخيراً، وهو رأي أبي حنيفة.

والحجة على ذلك: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق)). فنص على رفع القلم عن الصبي، وأراد برفع القلم سقوط الخطاب عنه بجميع التكاليف كلها إلا ما قامت عليه دلالة،

والعبادات من جملة ما يسقط عنه؛ فلأجل هذا لم يصح وضوؤه؛ لأنه غير مخاطب بـــه ولا مأمور بأدائه.

الحجة الثانية: قياسية، وهي أن الوضوء عبادة بدنية، فوجب أن لا تصح مـــن الصـــبي، كالحج والصوم، ولأنه غير كامل العقل فلا يصح منه الوضوء كالمجنون.

المذهب الثاني: أن وضوءه صحيح، وعلى هذا لو بلغ في هذه الحالة جاز أن يؤدي بـــه الصلاة، وهذا هو رأي المؤيد بالله أولاً، وهو مذهب الشافعي.

والحجة على ذلك: ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه قال: بت عند خالتي ميمونـــة فقام رسول الله من الليل فأطلق القربة فتوضأ، ثم أوكأها وقام إلى الصلاة فقمت فتوضأت ثم جئت فقمت عن يساره فأخذني بيمينه وأدارني وراءه فأقامني عن يمينه فصليـــت معـــه. فظاهر هذا الحديث دال على صحة الوضوء والطهارة؛ لأن الطهارة لو لم تكن صحيحة لم تصح الصلاة منه.

والمختار في ذلك: تفصيل محصل نشير إلى أسراره، وهو أن الخلاف في صحة الطهارة، مرتب على الخلاف في صحة الصلاة منه، فمن قال بأن صلاة الصبي صحيحة قـــال بـــأن طهارته صحيحة أيضاً، كما هو محكي عن الشافعي، ومن قال بأن صلاته غير صحيحة كما هو الظاهر من مذاهب أئمة العترة، وهو قول أبي حنيفة، افترقوا حزبين في الطهارة:

فمنهم من قال: بأن طهارته غير منعقدة، كمـــا هـــو رأي الســـيد أبـــي طـــالب، والمؤيد بالله أخيراً.

ومنهم من قال: بصحة طهارته مع القول ببطلان صلاته، كما هو رأي المؤيـــد بـــالله قديماً، وهو رأي الشافعي.

فنقول: المسألة لها طرفان واضحان في النفي والإثبات، وهو أن كل من كان في الحولين فإنها لا تصح طهارته بلا خلاف، وأن كل من بلغ سن البلوغ فإن طهارتـــه صحيحـــة

باتفاق، وإن وقع النزاع في الأمارة التي يعرف بها البلوغ فلا يختلفون في أن من بلغ سن البلوغ فإنه يحكم بطهارته لا محالة، والتردد بين الأئمة والفقهاء إنما وقع في الوسائط الواقعة بين هذين الطرفين، وهو الصبي الذي ترقى عن مرتبة الصغر ولم يبلغ سن البلوغ هل تصح طهارته أم لا كما مهدنا من الخلاف فيه، فمن هذه حاله، الحق أن طهارته وصلاته صحيحتان، والمعتمد في الدلالة على ذلك ما رويناه من حديث ابن عباس رضي الله عنه من وضوئه وصلاته خلف الرسول ﷺ، وفعله معه دال على صحة طهارته وصلاته، وهذا الحديث قد اشتمل على فوائد عشرين:

الفائدة الأولى: أن الرجل الواحد إذا كان مع الإمام فإنه يقف عن يمينه، ولهذا فإنه أداره من اليسار إلى اليمين.

الفائدة الثانية: أنه لو وقف على يساره، لأجزت الصلاة؛ لأن ابن عباس افتتح الصلاة وهو على اليسار ولم يأمره باستئنافها فدل على صحة كونه موقفاً.

الفائدة الثالثة: أن صلاة المأموم خلف الصف جائزة إذا كانت عن ضرورة وعذر؛ لأنه ﷺ، أداره من خلفه فلو كان مفسداً للصلاة لأمره بالإعادة للصلاة.

الفائدة الرابعة: أن اليسير من الأفعال [في الصلاة] لا يفسدها، ولهذا فإنه فعلها ولم يأمره باستئناف الصلاة.

الفائدة الخامسة: أن فعل مثل هذا على طريق التعليم جائز، ولا يكون مانعاً من صحة الصلاة، ولهذا فعله النبي ﷺ.

الفائدة السادسة: أن فعل مثل هذا لا يكره إذا تعلق به إصلاح الصلاة والإرشاد إلى أحكامها، وإن كان فعلاً كثيراً؛ لأن النبي ﷺ فعله ولم يبين أنه مكروه لـمَّا فعله بياناً وتعليماً.

الفائدة السابعة: أن الصغير كالكبير في حكم المقام في الصف؛ لأن ابن عباس كان

صغيراً في ذلك الوقت، و لم يفصل مقامه عن مقام الكبير.

الفائدة الثامنة: أنه لا يجب على الإمام نية الإمامة، لأن ابن عباس وقف على يسار النبي ﷺ بعد افتتاحه للصلاة.

الفائدة التاسعة: أن صلاة ابن عباس صحيحة، فلو كانت فاسدة لم يحتفل بها ولا كانت لها هذه العناية من جهة الرسول ﷺ، لأن ما كان فاسداً فإنه لا عبرة به.

الفائدة العاشرة: أن طهارته صحيحة؛ لأنها لو لم تكن صحيحة لم يأمره بإصلاح الصلاة؛ لأن الطهارة شرط فيها، فلو كانت طهارته فاسدة لكان ذلك كافياً في فساد الصلاة وإبطالها.

الفائدة الحادية عشرة: أن المستحب لمن رأى من غيره إخلالاً بشيء من فروضها وسننها، أن يأمره بمثل ما فعل الرسول ﷺ مع ابن عباس رضي الله عنه.

الفائدة الثانية عشرة: أن المستحب في الصبيان إذا وقفوا في مواضع الفضيلة، أن لا يؤخروا عن ذلك؛ لأن الرسول ﷺ نقله من المواقف المكروهة إلى الأماكن الفضيلة، وفي هذا دلالة على [صحة] ما قلناه من ذلك.

الفائدة الثالثة عشرة: أن الصلاة مع الصبيان تنعقد بهم الجماعة، ويكون الفضل حاصلاً بهم كما يحصل بالبالغين؛ لأنه لولا ذلك لم يعن [الرسول] بإدارة ابن عباس إلى جهة يمينه.

الفائدة الرابعة عشرة: أن الصبي يصل الصف من جهة أن الرسول ﷺ عامله معاملة البالغين في الكون عن يمين الإمام كالكبير، فهكذا يكون حاله في صلة الصف [يعامل] معاملة الكبير من غير تفرقة بينهما.

الفائدة الخامسة عشرة: أن المستحب للأئمة ولأفاضل العلماء، أن يعلموا الناس حدود الصلاة وأحكامها، ولا يستحقرون ذلك لأعلى الناس وأدناهم، كما فعله الرسول ﷺ مع ابن عباس، واحتفل بتعليمه مع صغر سنه وعظم خطر الرسول ﷺ، وعلو مرتبته عند الله تعالى.

الفائدة السادسة عشرة: يستحب القيام للصلاة في الليل كله ولا يكره شيء منه، ولو لم يكن في وقت صلاة مفروضة كما فعله الرسول ﷺ في حديث ابن عباس رضي الله عنه فإنه قام في الليل في غير صلاة مكتوبة فأطلق القربة وتوضأ منها وأوكأها.

الفائدة السابعة عشرة: يستحب إذا قام من الليل أن يهيئ وضوءه بيده ولا يقيم أحداً من أهله من أجل ذلك، كما فعله الرسول ﷺ فإنه تولى إطلاق القربة وأوكأها بيده من غير استعانة على ذلك بأحد.

الفائدة الثامنة عشرة: يستحب إذا فرغ من وضوئه أن يشد على فم القربة ويغطي الآنية، كما فعله الرسول ﷺ في حديث ابن عباس رضي الله عنه، فإنه لما فرغ من إطلاقها أوكأها وشد فاها بعقاصها فدل ذلك على أنه سنة.

الفائدة التاسعة عشرة: تستحب الصلاة في البيت كما فعل رسول الله في حديث ابن عباس، فإنه صلى في بيت ميمونة، وفي هذا دلالة على جوازه واستحبابه.

الفائدة العشرون: يستحب لمن علّم شيئاً من معالم الدين أن يكون ذلك على جهة الرفق والسهولة من غير غلظة ولا خشونة كما فعله رسول الله بابن عباس، فإنه أخذه بيمينه و لم يأخذه بيساره تيمناً وتبركاً باليمين، وسله من ورائه بالإرواد والتأني من غير تعنيف، وهذا هو اللائق بأئمة الدين والدعاة إلى الله تعالى. ولنقتصر على هذا القدر من ذكر الأسرار التي يحتملها هذا الحديث، وليتحقق الناظر أن كلامه عليه السلام جَمُّ الأسرار غزير الفوائد لا تدرك له غاية ولا يوقف له على حد ونهاية، ومصداق هذه المقالة قوله عليه السلام: ((أوتيت جوامع الكلم))[1] وقد فسرنا المقصود من هذه الكلمة في كتابنا الملقب بكتاب (الطراز في علوم حقائق الإعجاز)[2]، فليطالع من هناك والحمد لله.

الانتصار على من خالف هذه القاعدة: قالوا: رفع القلم عن ثلاثة.. الخبر.

---

(١) رواه مسلم (٧، ٨)، وأحمد في المسند ج٢/٢٥٠.

قلنا: عن هذا أجوبة ثلاثة:

أما أولاً: فلأن ظاهر الحديث غير معول عليه لأن ظاهره دال على رفع القلم عن الصبي على جهة العموم، وقد خرج عنه جميع الغرامات المالية كالقتل وسائر الإتلافات، وأيضاً فإن ظاهره دال على أنه يوضع عليه القلم من عند بلوغه، وهذا يخرج عنه من استمر عليه الجنون من وقت صغره إلى بعد بلوغه، فهذان الأمران يبطلان جملة على ظاهره، فيصير معرضاً للتأويل.

وأما ثانياً: فلأنه لا يمتنع أن يكون المراد بهذا الخبر، الصبي الذي لم يكن مراهقاً ويكون المراد بما رويناه عن ابن عباس المراهقة، توفقة بين الأخبار عن التعارض، فمن لا يكون مراهقاً من الصبيان ويميل إلى حالة الطفولة، فالقلم مرفوع عنه لا محالة؛ إذ لا يُعقل في حقه تكليف ولا يُتصور في حقه كمال العقل. ومن يكن مراهقاً يوضع عليه القلم ويكن بصدد التكليف.

وأما ثالثاً: فلأن المراهق لا يمتنع فيه كمال العقل فيكون مكلفاً عند الله ويؤخذ بالعلم بتوحيد الله وتصديق رسله ويصير مكلفاً بجميع المعارف الدينية، فإن مات وهو مخل [بها] مات كافراً، وإن مات وقد أتى بها مات وهو مؤمن محكوم عليه بالدين والإسلام أو بخلافهما فيما بينه وبين الله تعالى دون ظاهر الشرع وفيما يظهر لنا؛ لأن أمارات البلوغ إنما نصبها الله تعالى علامة في حقنا دون علمه، فلا يمتنع في علمه أن يكون كامل العقل مكلفاً فيكون مؤاخذاً بجميع التكاليف العقلية دون الشرعية، فإن مستندها ظهور إحدى العلامات في بلوغه. ويؤيد ما ذكرناه ويوضحه، أنك ترى بعض المراهقين أكيس في العقل وأدهى في التصرف من بعض الشيوخ الأجلاف، وإذا كان الأمر فيه كما قلناه، جاز في بعض المراهقين كمال العقل فيؤخذ بالتكاليف العقلية دون التكاليف الشرعية في حقنا، وعند هذا لا يمتنع القول بصحة صلاته وطهارته لما ذكرناه؛ لأن انفصال المني عنه، وإنبات الشعر، وبلوغ خمس عشرة سنة، لا توجب كمال عقله، بل يجوز أن يكون كامل العقل قبلاً، خلا أن الله

(٢) مطبوع في ٣ مجلدات.

تعالى جعل هذه الأمارات علامة للمؤاخذة الظاهرة لهذه التكاليف؛ ولهذا فإنـــا لا نحكـــم بفسقه لو زنى أو شرب مسكراً لعدم العلامة في بلوغه، ويجوز أن يكون فاسقاً عند الله تعالى بجواز أن يكون قد كمل عقله في علم الله تعالى.

قالوا: الصبي غير عاقل فلا تصح منه الطهارة والصلاة كالمجنون.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلا نسلم أنه غير عاقل بل يجوز أن يكون عاقلاً عند الله تعالى ولا يُعلم عقلـــه لفقد الأمارة التي نصبها الله تعالى لنا على كمال عقله ومؤاخذته بما ذكرنا مـــن التكـــاليف العقلية والشرعية.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا أنه غير عاقل، فإنه منقطع عن المجنون فلا يقاس عليـــه؛ لأن المجنون فاسد العقل متغير الحال، ومن أجل ذلك فإنه لا يتصرف تصرف العقلاء، بخـــلاف الصبيان المراهقين فإن تصرفهم تصرف العقلاء، فبطلان التكاليف عن المجانين إنما كان لفساد عقولهم، وبطلانها في حق المراهقين إنما كـــان لنقصـــان عقولهـــم، وكمالهـــا مرجـــو في حقهم فافترقا.

قالوا: الطهارة عبادة بدنية فوجب أن لا تكون صحيحة من الصبيان كالصوم والحج.

قلنا: قد دل الشرع على صحة الطهارة والصلاة[1] في حقه بما رويناه من قصـــة ابـــن عباس، فأما هذه العبادات من الصلاة والحج وغيرهما فإن قدرنا صحة إســـلامه وكمـــال عقله، جاز أن يكون مخاطباً بها في علم الله تعالى، ويكون مأخوذاً بتأديتها في علمه، وإن لم يكمل عقله ودلت عليها دلالة شرعية جاز أن يكون مأخوذاً بتأديتها كـــالصلاة، فيجـــب التوقف في حقه على الدلالة الشرعية فما قضت به عملنا عليه.

قالوا: النية شرط في صحة الطهارة والصلاة، وهي غير معقولة في حقه فلأجل هذا قضينا

(١) هكذا في الأصل، ولعل ورود كلمة (الصلاة) معطوفة على الطهارة، خطأ؛ لأن السياق يوضـــح أن الطهـــارة تصح من الصبي كونها لا تحتاج إلى نية، ويؤكد هذا ما جاء بعد هذه الجملة وهو قول المؤلف: (فأما هـــذه العبادات من الصلاة والحج... إلخ). والله أعلم.

بأن طهارته وصلاته غير صحيحتين.

قلنا: مع القضاء بجواز كمال عقله عند الله تعالى، فالنية غير ممتنعة في حقه؛ لأنه قد صار عالماً بالله تعالى، وما يجب له ويستحيل عليه، وعالماً بصدق الرسول ﷺ، ومعاملة رسول الله لابن عباس، دالة على صحة ذلك منه، فلما قضى رسول الله بصحة طهارته وصلاته، علمنا أن النية متباينة في حقه ولا مانع منها، وما عداهما من العبادات موقوف على الدلالات الشرعية فإن دلت قضينا وإن سكتت منعنا. فأما الطهارة والصلاة فقد قضى بصحتها الرسول ﷺ لما تقدم من أمر ابن عباس.

التفريع على هذه القاعدة:

الفرع الأول منها: أنه يستحب فيهم أن يؤمروا بالصلاة وهم أبناء سبع، وإنما كان الأمر على جهة الاستحباب لما فيه من التعويد والتمرين ليخف عليهم فعلها بعد البلوغ، لأن ما اعتاده الإنسان سهل عليه فعله، ويستحب ضربهم عليها إذا كانوا أبناء عشر، لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «واضربوهم وهم أبناء عشر». وإنما يستحب ضربهم عليها [لأنه] لا يؤمن في هذه الحالة أن تكون واجبة عليهم بأن تكمل عقولهم، لأن ذلك جائز كما مر تقريره، فيجوز في علم الله أن تكون عقولهم قد كملت فتكون واجبة عليهم بخلاف علمنا فإنه لا أمارة لنا في بلوغهم إلا حصول أحد هذه العلامات، فلهذا كان ضربهم مستحباً على تأديتها وفعلها، ويستحب التفريق بينهم في المضاجع لما روي عن النبي ﷺ، قال: «وفرقوا بين أولادكم في المضاجع». وإنما استحب ذلك لما فيه من التنزيه والبعد عن التهمة وتحريك الشهوة الحاصلة عند المباشرة، ويجب أن يؤمروا بالصلاة عند بلوغ خمس عشرة سنة؛ لأنه سن البلوغ كما سنقرره، وإذا بلغوا هذا السن وجب فعلها عليهم ويجب أمرهم بها وتعزيرهم بالضرب على تركها، لأنه إذا استحب الضرب لهم وهم أبناء عشر، وجب التعزير لهم وهم أبناء خمس عشرة سنة. فإذا تركها بعد البلوغ فسنوضح حكمه من بعد هذا بمعونة الله تعالى.

الفرع الثاني: يستحب أن يؤمروا بالطهارة؛ لأنهم إذا كانوا مأمورين بالصلاة فهم مأمورون بالطهارة كما في حق البالغين، وحدّها في الأمر حد الصلاة فحيث أُمروا بالصلاة

من غير تعزير فهم مأمورون بالطهارة من غير تعزير، وحيث أمروا بالصلاة مع التعزير فهم مأمورن بالطهارة مع التعزير، وحيث كانت الصلاة واجبة عليهم فالطهارة واجبة؛ لأنهـــا شرط من شروط الصلاة وتابعة لها، فلهذا كان حكمها على حد حكمها من غير مخالفة.

وهل يجوز أن يؤمروا بصوم رمضان على جهة التعويد والتمرين أم لا؟ فيه وجهان: بس بس

أحدهما: أن ذلك جائز؛ لأنها عبادة فرضية عينية فجاز أن يؤمروا بها كالصلاة.

وثانيهما: أنه لا وجه لذلك؛ لأن حال الصلاة مخالف لحال الصوم، لأنه يلحق من المشقة بالصوم ما لا يلحق [منها] بالصلاة فلهذا افترقا في ذلك، وهذا هو المختـــار، لأن الصـــلاة مشتملة على الطهارة والذكر ومختصة بالأماكن الفاضلة والأزمنة الشريفة، والقلوب ترتـــاح إلى مثل ذلك، بخلاف الصوم فإنه لا يختص بمثل ذلك لما فيه من مرارة التعبد، فلأجل ذلـــك لم يكن فيه تمرين كما في الصلاة فافترقا. وسيأتي لهذا مزيد تفصيل في كتـــاب الصـــلاة إن شاء الله تعالى.

الفرع الثالث: هو أن المراهقين من الصبيان يُمنعون من الظلم والقتل ويؤخذون بالتروك العقلية، فإن تحزبوا واجتمعوا وأبوا إلا فعلها ولا يمكن منعهم عنها إلا بالقتل قُتلوا بخـــلاف التروك الشرعية نحو شرب المسكر والربا في الأموال، فإنهم يمنعون عنها فإن لم يمكن منعهم عنها إلا بالقتل فإنهم لا يقتلون، والتفرقة بينهما ظاهرة، فإن التروك العقلية إنما مُنعوا منها لما فيها من الإضرار بالخلق في النفوس والأموال فلهذا قتلوا إذا لم ينكفوا عنها بخلاف الـــتروك الشرعية فإنه ليس فيها إضرار بأحد، فلهذا لم يقتلوا على الامتناع عنها.

ومن وجه آخر: وهو أن التروك العقلية قبحها معلوم من جهة العقل والشرع بخـــلاف التروك الشرعية، فإن قبحها إنما علم من جهة الشرع لا غير فلما تأكد من التروك العقليـــة، جاز قتلهم عليها و لم يجز ذلك في الأمور الشرعية فافترقا.

مسألة: ومن كان على بدنه نجاسة فتوضأ قبل أن يغسلها، جاز ذلك عند أئمة العـــترة والفقهاء ولا يعرف فيه خلاف.

والحجة على ذلك: هو أن المقصود إنما هو إزالتها والدخول في الصلاة وبدنه طاهر عنها، فسواء أزالها قبل وضوئه أو بعده إذ لا ترتيب بينهما، ولأن الوضوء وإزالة النجاسة شرطان في صحة الصلاة فلابد من حصولهما فلم تدل دلالة شرعية على تقديم أحدهما على الآخر. قال السيد أبو طالب: فإن توضأ قبل أن يستنجي فهل يصح وضوؤه أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه لا يصح وضوؤه، وهذا هو الذي ارتضاه أبو طالب للمذهب، وخرجه من نص الهادي حيث قال: إن الوضوء لا يقع إلا على ظاهر البدن، وهذه إشارة إلى من كان طاهراً عن الأحداث دون غيرها من سائر النجاسات فإنها غير مانعة كما مر تقريره.

والحجة على ذلك: هو أنا قد أوضحنا فيما سلف وجوب الاستنجاء من البول والغائط، إما على أنهما من أعضاء الوضوء كما هو رأي الهادي وإما على أنهما شرطان في الصلاة كما هو رأي المؤيد بالله، فإذا تقرر ذلك فإنه إذا توضأ و لم يقدم غسلهما ثم غسلهما بعد ذلك فإنه لا يأمن أن يخرج عند الغسل أجزاء النجاسة من باطن الفرج؛ لأن الماء يجذبها ويخرجها لاتصاله بها، فيكون ذلك مؤدياً إلى نقض الطهارة، فمن أجل ذلك قلنا بأن تقديم التوضي على الاستنجاء لا يجوز.

المذهب الثاني: أن ذلك جائز، وهذا هو رأي الناصر، والمنصور بالله، وخَرَّجَهُ أبو مضر للهادي، والمؤيد بالله، وهو المحكي عن الشافعي.

والحجة على ذلك: هو أن الاستنجاء عنده ليس عضواً من أعضاء الوضوء ولا شرطاً في الصلاة وإنما هو مستحب كما أسلفنا تقريره، ثم إذا توضأ ثم غسل فرجيه بعد ذلك كان جائزاً.

والمختار: ما عول عليه الإمام أبو طالب وارتضاه من المنع من ذلك، ويدل على ذلك ما حكيناه عنه، ونزيد هاهنا حجتين:

الحجة الأولى: هو أن الفرجين موضع الحدث، فمهما لم يغسلهما فالحدث باقٍ فلا يجوز

تقديم الطهارة والحدث باق فلا يقوم الظل والعود أعوج[1]، ولأنه يؤدي إلى أن يكــــون في تصحيح الطهارة إبطالها، فغسل الأعضاء وانعقادها للوضوء تصحيح لها، وفي تقديم غسلها قبل الاستنجاء إبطال لها، وما كان في صحته إبطاله فهو باطل، فلهذا كان تقديم الوضــــوء قبل غسل الفرجين باطلاً.

الحجة الثانية: ظاهر الآية، وهو أن قوله تعالى: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَــــى الْصَّـــلاَةِ فَاغْسِــلُوْا وُجُوْهَكُمْ**﴾[المائدة:٦]. يقضي بجواز الصلاة عقيبها، وإذا كان الأمر فيه كما قلنـــاه وجــب تقديم الاستنجاء ليصح هذا الظاهر، فلو جوزنا تأخير الاستنجاء لكان إبطالاً لما دل عليـــه ظاهر الآية.

الانتصار على الشافعي وأصحابه: قالوا: الاستنجاء ليس عضواً من أعضـــاء الطهــارة ولا شرطاً فيها، فلهذا جاز تقديم الوضوء عليه.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنا قد قررنا الدلالة على ذلك فلا حاجة إلى تكريره.

وأما ثانياً: فلأن تقديم الوضوء على الاستنجاء يؤدي إلى الشك في الطهارة؛ لأنـــه إذا استنجى بالماء بعد الوضوء فإنه غير آمن لما يخرج من النجاسة مـــع كـــون المـــاء يجذبهـــا ويخرجها، فلو صلى والحال هذه لكان شاكاً في الطهارة فلا تجوز الصلاة.

فأما التيمم قبل الاستنجاء فله فيه قولان، فيقول على أحد القولين: طهارة يقصد بهـــا تأدية الصلاة فلم تجز قبل الاستنجاء كالتيمم.

قالوا: إنما قضينا بالترتيب بين أعضاء الوضوء، إما أخذاً من ظاهر الآية، وإما من فعـــل الرسول ﷺ، والاستنجاء ليس في ظاهر الآية ذكره ولم تدل دلالة فعل الرسول على فعل الاستنجاء، وإنما أخذ استحبابه من دلالة أخرى فلـــم يجـــب تقديـــم غســـل الفرجـــين على الوضوء.

---

(١) شطر بيت من الشعر هو: وكيف يقوم الظل والعود أعوج.

قلنا: قد دللنا على وجوب الاستنجاء فلا مطمع في إعادته، وأوجبنا تقديمه لما ذكرناه من الحجج، وأنه مع التأخير لا يؤمن نقض الطهارة، والباب هو باب العبادة فالاحتياط فيه أحق، فوجوب تقديمه ليس أخذاً من ظاهر الآية وإنما هو من دلالة أخرى كما أوضحناه، فبعض هذه المسائل الأخلق بها إيرادها في باب التيمم. وبعضها الأخص بها إيرادها في نواقض الوضوء، ولكن السيد أبا طالب أوردها هاهنا في شرحه فتيمنَّا بإيراده وتبركنا بالحذو على مثاله.

مسألة: الختان مشروع في حق الرجال والنساء، لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: ((عشر من الفطرة: المضمضة والاستنشاق، والسواك، وقص الشارب، وتقليم الأظفار، وغسل البراجم، ونتف الإبط، والانتضاح بالماء، والختان والاستحداد))[1] وهو حلق العانة، والإنتضاح: هو الاستنجاء عندنا، وقد روي الإنتقاص بالماء؛ لأنه ينقص البول أي يقطعه، وحكي عن بعض الفقهاء: أنه ينضح فرجه بالماء بعد فراغه من الطهارة، وهذا لا وجه له فإنما المقصود به الاستنجاء، وقد مر تفسيره من قبل هذا.

والختان من الرجل: هو أن تقطع الجلدة التي فوق الحشفة فتنكشف الكمرة بقطعها؛ لأنها حاجبة لها من أن تظهر، فإذا قطعت برزت، وهي عبارة عن طرف الذكر.

والختان في النساء: هو قطع الجلدة التي تشبه عرف الديك فوق مدخل الذكر، وهل يكون واجباً أو سنة؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه واجب، وهذا هو قول أئمة العترة، ومحكي عن الشافعي.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا**﴾[النحل:١٢٣]. فأمره الله تعالى باتباع ملة إبراهيم، وقد روي: أن إبراهيم عليه السلام اختتن بالقدوم مخففاً، فقيل: إنه منزل له، وقيل: قرية بالشام، وقيل: هو الفأس.

المذهب الثاني: أنه سنة، وهذا هو المحكي عن أبي حنيفة.

---

(١) الاستحداد: بحاء مهملة ودال مهملة مكررة: الاحتلاق بالحديد. انتهى لسان. والحديث تقدم.

والحجة على ذلك: قوله ﷺ: «عشر من سنن المرسلين». والسنة إذا أطلقت أريد بها النفل، وخلافه مجاز، والمجاز لا يعدل إليه إلا لدلالة، وإلا هو العمل على الحقائق لا محالة.

والمختار: ما عول عليه أئمة العترة ومن تابعهم من فقهاء الأمة، ويدل على ذلك ما حكيناه عنهم، ونزيد هاهنا وهو قوله ﷺ، لِخَتّانة كانت بمكة يقال لها: أم عطية[1]: «أشمي أم عطية ولا تنتهكي» ويروى: «اخفضي ولا تنهكي»[2]. فعرفها كيف تختن النساء.

فقوله: **أَشِمي**. أي: خذي قليلاً.

وقوله: **ولا تنتهكي**. يعني: ولا تستقصي في القطع.

واخفضي. يعني: فلا ترفعي القطع إلى أعلى الفرج.

«**فإنه أسنى لوجهها**»: يعني: أصبح للوجه.

و«**أحظى لها عند زوجها**»: يريد: أمكن في المحبة وأكثر موقعاً في النفس.

ووجه الدلالة من الخبر: هو أنه أمرها بالإشمام، وظاهر الأمر الوجوب إلا لدلالة خارجة.

الانتصار: يكون بإبطال ما اعتمدوه.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «عشر من سنن المرسلين»، وجعل الختان من جملتها، فلو كان واجباً لما جعله من جملة السنن.

قلنا: إنه يجوز إطلاق اسم السنة على الواجب، فلهذا فإنه أطلقها على المضمضة والاستنشاق وهما واجبان، وأيضاً فإن السنة في اللغة ما حصلت المداومة على فعلها، وهذا

---

(١) نسيبة بنت كعب، ويقال: بنت الحارث، أم عطية الأنصارية، روت عن النبي ﷺ، وعن عمر، وعنها: أنس بن مالك، ومحمد، وحفصة ابنا سيرين، وغيرهم. وقال ابن عبد البر: كانت تغزو مع رسول الله ﷺ تمرض المرضى، وتداوي الجرحى، شهدت غسل ابنة النبي ﷺ، وكان جماعة من الصحابة، وعلماء التابعين بالبصرة، يأخذون عنها غسل الميت. ا.هـ. (تهذيب ج١٢/٤٨٢).

(٢) رواه الحاكم في المستدرك ج٣/٥٢٥، والطبراني في الكبير، وهو في التلخيص، وكنز العمال، وأخرجه ثعلب في أماليه، والطبراني في (الأوسط)، وابن عدي في (الكامل)، والبيهقي والخطيب عن أنس.

حاصل في الواجب فلهذا جاز إطلاق اسم السنة عليه، ولأنه عبادة يحصل بها التطهير في حق الرجال والنساء فيجب كونه واجباً كالاستنجاء، ولهذا أشار إليه صاحب الشريعة بقوله: ((الختان مطهرة للرجال)). يشير به إلى تحصيل سببه من النظافة. ((ومكرمة للنساء))[1] يشير به إلى ما يحصل لهن من الجمال والحظوة عند الرجال.

التفريع على هذه القاعدة:

الفرع الأول: المستحب أن يُفعل الختان في الرجال والنساء في اليوم السابع، لما روي أن الرسول ﷺ، ختن الحسن والحسين في اليوم السابع من مولدهما[2]، ولأنه أسهل وأستر وأبعد عن الاطلاع على العورة في حال الكبر وأسلم عن الخطر؛ لأنه إذا خُتِن في حال الكبر لم يأمن الهلاك، فإن ترك إلى السنة أو السنتين وما وراء ذلك إلى سن البلوغ، جاز ذلك لأن المقصود حاصل، ويكره الاختتان في اليوم الثالث؛ لأنه فعل اليهود، ولهذا خالفهم الرسول ﷺ باستحبابه في اليوم السابع.

الفرع الثاني: في بيان وقت وجوبه، ولا يجب على الصبي حتى يبلغ، لأنها عبادة بدنية فلم تجب كالحج والصوم، فإذا بلغ الصبي أُمِرَ بالختان فإذا امتنع أجبره الإمام على ذلك؛ لأنه من جملة الواجبات على الكفاية، فالإمام أحق بالأمر له لكونه من جملة الأمر بالمعروف العام والنهي عن المنكرات العامة، فإن تأخر بعد البلوغ عن الختان لغير عذر عزر؛ لأنه أخل بواجب عليه قد أخفر فعله، وإن أخره لعذر سقط عنه الأدب[3] والتعزير. وهل يجب على الولي أن يفعله بالصبي أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه يجب عليه فعل ذلك، فإن لم يفعله الوصي حتى بلغ الصبي فإنه يعصي بذلك، وإلى هذا ذهب المروزي من أصحاب الشافعي.

---

(١) رواه في فتح الغفار عن شداد بن أوس بلفظ: ((الختان سنة في حق الرجال مكرمة في حق النساء)). أخرجه أحمد والبيهقي. قال: وفي إسناده حجاج بن أرطاة وهو ضعيف لا يحتج به. وأخرجه الطبراني عن شداد عن ابن عباس، ورواه في الاعتصام، عن علي عليه السلام ج٤/٣٥٦.

(٢) أورده في فتح الغفار عن عائشة: رواه البيهقي والحاكم، وقال: صحيح الإسناد. ا.هـ. ج١/٤٠.

وثانيهما: أنه لا يجب عليه ذلك؛ لأن فيه تعريضاً لخطر الهلاك، وعليه الأكثر من أصحاب الشافعي.

والمختار: هو الأول، ويدل على ذلك أن أبا طلحة استأذن الرسول ﷺ، في إهراق خمر الأيتام حين نزل تحريمها فأذن له في ذلك، فإذا جاز له الإذن في الإتلاف فليكن مأذوناً في الإصلاح أحق وأولى، وأجرة الختان في مال الصبي؛ لأن المصلحة راجعة إليه فلهذا كان الغرم عليه.

الفرع الثالث: والخنثى المشكل: هو الذي له آلة كآلة الرجال وآلة كآلة النساء، فإذا كان بهذه الصفة وجب عليه ختان الفرجين جميعاً؛ لأن أحدهما أصلي يجب ختانه، والآخر زائد لا يجب ختانه، فلهذا أوجبنا ختانهما معاً ليسقط الفرض بيقين، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فإنه يجب لا محالة، ولهذا فإنا أوجبنا غسل جزء من الرأس لما كان لا يمكن تعميم غسل الوجه إلا به. وهكذا فإنا جوزنا إذهاب البكارة للزوج لما لم يتمكن من حقه من الوطء إلا بإذهابها فجاز له ذلك من غير ضمان لها، فإذا تقرر ذلك وأريد ختانه فإنه ينظر فيه، فإن كان صغيراً جاز للرجال والنساء ختانه؛ لأن الاطلاع على عورته جائز لمن ذكرناه لضرورة التربية، وإن كان كبيراً وجب عليه الختان. ومن الذي يتولى ذلك منه؟ ينظر فيه، فإن كان يحسن ذلك بنفسه تولاهُ لأنه أنصح لنفسه، ولهذا قيل: لن يحك جلدي مثل ظفري، وإن لم يمكنه ذلك، إما لجبنه ورقته، وإما لعدم إحسانه، جاز أن يتولاهُ الرجال والنساء؛ لأن هذا موضع ضرورة فجاز للرجال والنساء توليه كالطبيب.

الفرع الرابع: وإن كان لرجل ذكران، فإن عرف الأصلي منهما وجب ختانه دون الأخر؛ لأنه هو الواجب شرعاً من غير زيادة.

وبأي شيء يعرف الأصلي منهما؟ فحكي عن بعض أصحاب الشافعي: أنه يعرف بالبول، وحكي عن بعضهم: أنه يعرف بالإعمال في الجماع، فإن كانا عاملين جميعاً أو كان

---

(٣) يقصد: التأديب بالعقوبة.

البول يخرج منهما جميعاً نظرت، فإن كان أحدهما على منبت الذكر والآخر مخالف له وجب الختان لِماَ كان على منبت الذكر لأن الآخر عضو زائد، وإن كانا جميعاً على منبت الذكر وجب ختانهما جميعاً؛ لأنهما مستويان وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كوجوبه، فلهذا وجب ختانهما جميعاً ليسقط الواجب بيقين.

الفرع الخامس: ويستحب لمن كان له شعر أن يكرمه بالدهن والتسريح، لما روي عن الرسول ﷺ، أنه قال: ((أكرموا شعوركم بالدهن والتسريح))[1]. وإن كانت له جمة[2] فليتعهدها بالمشط والدهن والتسريح لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((من كانت له جمة فليكرمها وإلا فليحلقها))[3]. وإن كانت له لحية فينبغي أن يفعل بها ما ذكرناه في الجمة ولا يتركها مشعانّة (يقال: اشعان شعره، بالشين بثلاث من أعلاها إذا تفرق وكان ثائراً) وإن ابيض شعره جاز له تغييره، لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((إن هذا الشيب نور فمن أراد أن يطفئه فليطفئه))[4]. وتركه أفضل لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((من شاب شيبة في دين الإسلام كانت له نوراً يوم القيامة))[5]. ويستحب تقليم الأظفار، وقص الشارب، وغسل البراجم، وهي أصول الأصابع في اليدين، ونتف الآباط، وحلق العانة، لما روي عن

---

(١) وفي فتح الغفار بسنده عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: ((من كان له شعر فليكرمه)). رواه أبو داود وسكت عنه. وقال في الفتح: إسناده حسن. وفي شرح المنتقى: رجال إسناده أئمة ثقات. وهو وهم، فإن في إسناده عبدالرحمن بن أبي الزياد. قال أبو حاتم: لا يحتج به...إلخ. ا.هـ. (فتح الغفار ج١/٤٤).

(٢) الجمة: بضم الجيم، هي: مجتمع شعر الرأس، وهي أكثر من الوفرة. ا.هـ. لسان.

(٣) وفيه عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: ((من كان له شعر فليكرمه)). رواه أبو داود وسكت عنه. أورده في (فتح الغفار)، وأورد عن أبي قتادة، أنه كانت له جمة ضخمة فسأل النبي ﷺ فأمره أن يحسن إليها وأن يترجل كل يوم. رواه النسائي، قال شارح المنتقى: رجال إسناده رجال الصحيح. ا.هـ. ج١/٤٤.

(٤) جاء في فتح الغفار: عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أن النبي ﷺ قال: ((لاتنتفوا الشيب فإنه نور المسلم، ما من مسلم يشيب شيبة في الإسلام إلا كتب الله له بها حسنة ورفع له بها درجة وحط عنه بها خطيئة)). رواه أحمد وأبو داود والنسائي والترمذي وحسنه، وابن حبان في صحيحه ونحوه للترمذي عن عمرو بن عبسة وكعب بن مرة.

(٥) وروى البزار والطبراني في الكبير والأوسط من رواية ابن لهيعة، وعن فضالة بن عبيد أن رسول اللّه ﷺ: فذكر الحديث بلفظ: ((من شاب شيبة في الإسلام كانت له نور يوم القيامة)). فقيل له: إن رجالاً ينتفون الشيب، فقال ﷺ: ((من شاء فلينتف نوره)). ا.هـ ملخصاً من فتح الغفار ج١/٤٢. وروي مثله في (أمالي المرشد بالله ج٢/٢٤٢) عن فضالة بن عبيد.

النبي ﷺ أنه قال: ((من سنن المرسلين المضمضة، والاستنشاق، والسواك، وقص الشارب، وحلق العانة، وتقليم الأظافر، وغسل البراجم، ونتف الإبط، والانتضاح بالمـــاء، والختـــان، والاستحداد)). وهو حلق العانة.

الفرع السادس: ويستحب إعفاء اللحية عن النتف، والأخذ بالجلم، وإحفاء الشارب[1]، لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((احفوا الشارب واعفوا اللّحى)).

واعلم أن اللحية هي زينة الرجال ومن تمام الخلقة، وبها يتميز الرجـــال مـــن النســـاء وقد أكرم الله بها بني آدم. وفي الحديث: ((إن لله ملائكة يقسمون إذا حلفوا والذي زيـــن بني آدم باللّحى)). وعن بعض المفسرين في قوله تعالى:﴿**يَزِيْدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ**﴾[فاطر:١]. أنها اللّحى، وعن القاضي شريح، وكان أصرم لا شعر على لحيته، أنه قـــال: وددت أن لي لحية بعشرة آلاف درهم، وعن أصحاب الأحنف بن قيس[2] أنهم قالوا: وددنا أن نشـــتري للأحنف لحية بعشرين ألفاً. ومن أجلها كان تعظيم الرجال والنظر إليهم بعين المهابة والوقار والرفعة في المجالس وإقبال الوجوه، إلى غير ذلك من الأمور المحمودة فيها، ولعظم موقعهـــا تعلق بها أفعال محمودة وأفعال مذمومة، فهذان ضربان:

الضرب الأول: في بيان الخصال المحمودة فيها وجملتها خصال عشر:

الخصلة الأولى: المشط والتسريح لما روي عن النبي ﷺ، أنه كان لا يفارقه المشط في سفر ولا حضر، وكان عليه السلام يسرح لحيته في اليوم مرتين، وكان ﷺ كث اللحيـــة قد ملأت ما بين منكبيه، وكان أمير المؤمنين (كرم الله وجه) عريض اللحية قد ملأت أيضاً ما بين منكبيه، وكان أبو بكر أيضاً كث اللحية، وكان عثمان طويل اللحية دقيقها.

---

(١) بمعنى: ويستحب تشذيب اللحية بالجلم، وإحفاء الشارب وليسا (التشذيب والإحفاء) معطوفين على النتـــف كما قد يتوهم.

(٢) أبو بحر الأحنف بن قيس السعدي التميمي، اسمه الضحاك. وقيل: صخر، ليست له صحبـــة، وكـــان أحـــد الأجلاّء الحكماء العقلاء، يعد في كبار التابعين في البصرة، وهو ثقة، مأمون، روى عـــن: علـــي، وعمـــر، وأبي ذر، وغيرهم، وكان عمر يستشيره، شارك في الفتوحات، وكان من قادة علي يوم صفين. مات بالكوفة عندما وفد لزيارة أميرها صديقه مصعب بن الزبير. (درة السحابة ٧١٨).

الخصلة الثانية: يستحب تسويتها عند الخروج إلى المساجد وفي مجامع النـــاس، للأئمـــة والعلماء والأكابر من الناس، والاطلاع على ذلك في مرآة أو سيف، لمـــا روتـــه عائشـــة (رضي الله عنها) أنه اجتمع بباب رسول الله أقوام ينتظرون خروجه، فرأيته يطلع في الجب يسوي من لحيته ورأسه، وربما ظن الجاهل أن ما هذا حاله [هو] من الخيـــلاء والعجـــب، قياساً على أخلاق غيره، وهيهات ثم هيهات، كيف تقاس الملائكة بالحدادين، فلقد كـــان رسول الله مأموراً بالدعوة إلى الله إلى كافة الخلق، وكان من تمام ذلك أن يجهد في تعظيـــم أمر نفسه في قلوبهم لئلا تزدريه أنفسهم، ويُحسن صورته في أبصارهم كيـــلا تســـتصغره عيونهم، ومثل هذا واجب على كل عالم يتصدى للدعاء إلى الله تعالى، وهو أن يراعي مـــن ظاهره ما لا يوجب نفرة الخلق عنه، والاعتماد في هذا على النيات وهذه أحوال باطنة بين العبد وبين الله لا يطلع عليها سواه، وكم من جاهل يتعاطى هذه الأمـــور عجبـــاً بنفســـه وإظهار الخيلاء، وزعم أن قصده بذلك الخير، وهو ملبس على نفسه، وهذا أمر ينكشـــف يوم تبلى السرائر، فنعوذ بالله من الخزي يوم العرض الأكبر.

الخصلة الثالثة: يستحب إعفاؤها عن إزالة شعرها لما روي عن النبي ﷺ أنـــه قـــال: ((أحفوا الشارب واعفوا اللِّحى)). وفي حديث آخر: ((حفوا الشارب)). والغرض بالإحفاء هو الاستئصال للشارب أخذاً من قوله تعالى: ﴿**وَلَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُـــمْ إِنْ يَسْـــأَلْكُمُوهَا فَيُحْفِكُمْ تَبْخَلُوا**﴾[محمد:٣٦،٣٧]. أي يستقصي عليكم بأخذهـــا، والغـــرض بـــالحف، أي اجعلوها على حفاف الشفة وقدرها، أخذاً من قوله تعالى:﴿**وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ**﴾[الزمر:٧٥]. أي على حفافه، ويحتمل غيره. والإحفاء دال على الاستئصال، والحـــف دال على ما دونه، فلهذا ورد الأمران جميعاً، فأما الحلق للشارب فلم ترد به سنة.

والإحفاء الذي هو قريب من الحلق بالموسى، فقد نقل عن الصحابة رضي الله عنهـــم، حكي عن بعض التابعين أنه نظر رجلاً قد أحفى شاربه واستأصله فقال له: ذكرتني أصحاب رسول الله ، وعن المغيرة بن شعبة قال: نظر إليَّ رسول الله وقد طال شـــاربي، فقـــال لي: ((تعال فقصه على سواك)). فأما اللِّحى فالمستحب إعفاؤها كما ذكرناه.

الخصلة الرابعة: واللّحية عبارة عن الشعر النابت على العذارين، وهو ما تحت الأذن، وعن الشعر الحاصل في العارضين، وهما تحت العذارين، وعن الشعر النابت على الذقن، لقوله عليه السلام: ((اعفوا اللّحية)). وأراد بإعفائها تكثيرها، وأن المستحب في هذه الشعور التي ذكرناها: تركها وإهمالها، وفي الحديث: ((إن اليهود يعفون شواربهم ويقصون لحاهم فخالفوهم)). والأحسن أن يكون قص الشارب على حد لحم الشفة لما فيه من تحسين الوجه وجمال الصورة، وإن رفع قليلاً فلا بأس، وفي استئصاله وقطعه بالكلية بشاعة وتشويه بالوجه، وهو المراد بالحف والإحفاء.

الخصلة الخامسة: السبالان. وهما عبارة عن طرفي الشارب، والمستحب هو تركهما عن القطع كما نقل ذلك عن عمر رضي الله عنه وغيره؛ لأن ذلك لا يستر الفم عن الأكل، ولا ينالهما الطعام، ولا يصل إليهما، فتركهما يكون أفضل من إزالتهما لما ذكرناه، ولأن في إزالتهما تشويهاً بالوجه.

الخصلة السادسة: الفنيكان وهما عبارة عن الشعر النابت في جانبي الفم، والمستحب إزالته؛ لأنه من جملة قص الشارب، وليس من جملة اللحية، ولأن في تركه منعاً عن الأكل، ويتعلق الطعام بهما، فلهذا كان المستحب إزالته، وليس من شعر اللحية بحال.

الخصلة السابعة: المستحب في طول اللحية أن يكون متوسطاً من غير إفراط فيه، وقد قدره العلماء بأن يقبض الرجل على لحيته بكفه، فإذا أخذ ما تحت القبضة فلا بأس بذلك، وقد فعله ابن عمر وجماعة من التابعين، وقال باستحبابه الشعبي وابن سيرين، وكره ذلك الحسن البصري وقتادة وجماعة، وقالوا: تركها على حالها أفضل لقوله ﷺ: ((اعفوا اللّحى)).

واعلم أن الأمر في ذلك قريب، فإن كانت واقفة على الحد من غير استرسال فلا حاجة إلى التعرض لها، وإن بلغت الصدر وكانت مقدار القبضة فكذلك، وإن نزلت قليلاً في الطول حتى انتهت إلى الثدي فلا بأس، وإن تفاحشت في الطول حتى بلغت السرة والعانة،

فالمستحب قصرها على الحد المتعارف في لِحَى أكثر الناس، من جهة أن الطول الفاحش يشوه بالخلقة ويطلق أَلْسِنَةَ المغتابين، ويطرق إلى نفسه التَّعَرُّضَ للمقت والسخرية، فيجب الاحتراز من ذلك. قال إبراهيم النخعي: عجبت لرجل عاقل طويل اللحية كيف لا يأخذ من لحيته فيجعلها بين اللحيتين لا طويلة ولا قصيرة، فإن خير الأمور أوساطها، ولهذا قيل: كلما طالت اللحية يشمر العقل، فإفراط الطول فيه سخف لا يليق بعاقل.

الخصلة الثامنة: والخضاب في اللحية جائز مباح، وقد فعله جماعة من الصحابة والتابعين، ويستحب إذا كان في الغزو والجهاد تهيباً على الكفار، لقوله ﷺ: ((غيروا الشيب وخالفوا اليهود))[1]. ويستحب تغييره بالحمرة والصفرة، لما روي عن النبي ﷺ، أنه قال: ((الصفرة خضاب المسلمين، والحمرة خضاب المؤمنين))[2]. وكانوا يخضبون بالحناء للحمرة، وبالخلوف والكتم للصفرة، وأما الخضاب بالسواد فسنقرره إن شاء الله تعالى في الخصال المذمومة.

الخصلة التاسعة: الشعر الذي يكون في الحلق ليس من اللحية وإنما اللحية ما ذكرناه من قبل، فإن أزاله مزيل جاز ذلك، ولا يكون مكروهاً، وأكثر نبات اللِّحى على العذارين والعارضين، وقد يكون نباتها مع ذلك على الحلق، وليس منها لما ذكرناه.

الخصلة العاشرة: ويستحب للرجل إذا احتمل طيباً من الذريرة وما شاكلها، أن يجعل في اللحية قسطاً منه لأجل ما شرفها الله تعالى وشرف بها الرجال على غيرهم كما تقدم ذكر فضلها، فلهذا كانت أحق بالطيب، فهذا ما أردنا ذكره في الخصال المحمودة[3].

---

(١) وفي فتح الغفار: عن أبي هريرة عنه ﷺ: ((إن اليهود والنصارى لا يصبغون فخالفوهم)). رواه الجماعة. ا.هـ ج١/٤٢.

(٢) وعن نافع، عن ابن عمر أن الرسول ﷺ كان يلبس النعال السبتية ويُصَفِّرُ لحيته بالورس والزعفران، وكان ابن عمر يفعل ذلك. رواه أبو داود والنسائي، وفي إسناده عبدالعزيز بن أبي روّاد، وفيه مقال، وفي البخاري في الوضوء من حديثه بلفظ: وأما الصفرة فإني رأيت رسول الله يصبغ بها، وأنا أحب أن أصبغ بها. وأخرجه مسلم. ا.هـ. (فتح الغفار ج١/٤٣).

(٣) أراد بقوله: (الخصال المحمودة) في اللحية: الخصال المستحبة لرعاية اللحية وتهذيبها. وكذا الخصال المذمومة فيها.. يعني الخصال المذموم فعلها في اللحية.

الضرب الثاني: في بيان الخصال المذمومة فيها وجملتها عشر:

الخصلة الأولى: حلقها أو حلق بعضها من أنكر المنكرات، وأسخف الأعمال، وأنزلها للقدر، وأركها للهمم، ولا يتعاطاه إلا من لا مروءة له ممن يلبس المرقعات، ويزعم أنه من جملة أهل التصوف، وليس له من التصوف إلا اسمه، وقد مُحِيَ عنه حكمه ورسمه، هم قوم لا خلاق لهم، وهكذا حال من ينتفها بيده، أو ينتف بعضها في كل الأوقات، أو من ينتفها في أول حال الشباب تشبهاً بالمرد، فكله محظور على فاعله لما فيه من مخالفة السنة، والوقوع في البدعة، ولما فيه من التشويه للخلقة، ولما روي أن عمر رد شهادة من كان ينتف لحيته.

الخصلة الثانية: يكره عقدها، لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((من عقد لحيته أو تقلد وتراً فمحمد منه بريء))[1]. ولا يكاد يفعله إلا عوام الخلق وجهالهم.

الخصلة الثالثة: الزيادة فيها، وهو أن يزيد في شعر العارضين من شعر الصدغ، وليس من شعر اللحية وإنما هو جزء من شعر الرأس، فيطول حتى يجاوز عظم اللحية وينتهي إلى نصف الخد، فما هذا حاله مكروه يفعله الأعاجم، وذلك يُبَايِنُ طريقة أهل الصلاح والتقوى.

الخصلة الرابعة: تصفيفها طاقة فوق طاقة للتزين للنساء والتصنع عندهن، وما هذا حاله يناقض ذات المروءة، وعن كعب: ((يكون في آخر الزمان أقوام يصففون لحاهم كذنب الحمامة أولئك لا خلاق لهم))[2].

الخصلة الخامسة: يكره خضابها بالسواد، وفي الحديث عن الرسول ﷺ قال: ((الخضاب بالسواد خضاب الكفار))[3]. وفي حديث آخر: ((الخضاب بالسواد خضاب أهل

---

(١) رواه أبو داود وأحمد في المسند ج٤/١٠٨، والبيهقي في السنن الكبرى ١/١١٠ بلفظ: ((من عقد لحيته أو تقلد وتراً أو استنجى برجيع دابة أو عظم...))إلخ.
(٢) أورده في فتح الغفار عن ابن عباس بلفظ: ((يكون قوم...))إلخ.
(٣) أورده في إتحاف المتقين للزبيدي ج٢/٤٢٠.

النار))[1]. وتزوج رجل على عهد عمر رضي الله عنه وكان قد خضب بالسواد فزال خضابه وظهرت شيبته، فرفعه أهل المرأة إلى عمر فرد نكاحه وأوجعه ضرباً، وقال: غررت القوم بالشباب ولَبَّسْتَ عليهم شيبتك. ويقال: إن أول من خضب بالسواد فرعون، وعن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي ﷺ، أنه قال: ((يكون في آخر الزمان قوم يخضبون بالسواد كحواصل الحمام لا يريحون رائحة الجنة))[2]. فأما الخضاب بالحمرة والصفرة فقد قدمناه في الخصال المحمودة.

الخصلة السادسة: يكره تبييضها بالكبريت استعجالاً لإظهار السن، وتوصلاً إلى التوقير، وقبول الشهادة، والتصديق في الرواية، واندراجاً في زمرة الشيوخ، وترفعاً عن الشباب إظهاراً لكثرة العلم بالتقدم في السن، ظناً بأن كثرة الأيام تعطيه فضلاً ليس فيه، وهيهات عن ذلك ثم هيهات فلا يزيد كبر السن للجاهل إلا جهلاً، فالعلم ثمرة العقل، وهي غريزة من الله وعطية من عنده لا يؤثر الشيب فيها، ومن كانت غريزته الجهل والحمق فطول المدة عليه تؤكد حماقته وجهله، ولقد كان الشيوخ يقدمون الشباب لأجل العلم كما روي عن عمر رضي الله عنه أنه كان يقدم ابن عباس رضي الله عنه وهو حدث السن على أكابر الصحابة ويسأله عن الحوادث دونهم. قال ابن عباس رضي الله عنه: ما آتى الله عبداً علماً إلا شاباً، والخير كله في الشباب، ثم تلا قوله تعالى: ﴿**قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ**﴾[الأنبياء:٦٠]. وقوله تعالى:﴿**إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ**﴾[الكهف:١٣]. وقوله تعالى:﴿**وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا**﴾[مريم:١٢]. وكان أنس بن مالك يقول: قبض رسول الله ، وليس في لحيته ورأسه عشرون شعرة بيضاء، فقيل: يا أبا حمزة، وقد أسن؟ قال: لم يشنه الله بالشيب، فقيل له: أو شين هو؟ فقال: كلكم يكرهه، وعن مالك بن أنس قال: قرأت في بعض الكتب: لا تغرنكم اللِّحى فإن التيس له لحية، وقال أبو

(١) المغني عن حمل الأسفار للعراقي ج١/١٤٢.
(٢) أورده في فتح الغفار عن ابن عباس وقال: رواه أبو داود والنسائي وابن حبان في صحيحه والحاكم وقال: صحيح الإسناد.

عمرو بن العلاء: إذا رأيت طويل القامة صغير الهامة عريض اللّحية، فاحكم عليه بالحمق ولو كان أمية بن عبد شمس(1). وقال علي بن الحسين (صلوات الله عليه)(2): من سبق إليه العلم بذلك فهو إمامك وإن [كان] أصغر سناً منك.

الخصلة السابعة: نتف الشيب عنها استنكافاً عنه، وقد نهى ﷺ، عن نتف الشيب، فقال ﷺ: «نتف الشيب من البدعة»(3). وفي حديث آخر: «الشيب نور الله فالرغبة عنه رغبة عن النور»(4).

الخصلة الثامنة: يكره تسريحها لأجل الناس، ويكره تركها متفتلة لأجل إظهار الزهد؛ لأن ما هذا حاله يكون من باب الرياء، وقد قال ﷺ: «أدنى الرياء شرك»(5).

الخصلة التاسعة: النظر إلى سوادها إعجاباً به والنظر إلى بياضها إعجاباً به، وذلك مذموم في جميع أوصال البدن في كل الأعمال.

---

(1) أمية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي، قرشي، وإليه ينتسب الأمويون في الشام والأندلس، جاهلي من قادة قريش في مكة، عاش إلى ما بعد مولد النبي ﷺ. ا.هـ ملخصاً من الأعلام ج١/٢٣.

(2) الإمام العبادة الشهير زين العابدين أبو الحسين علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، اشتهر بالعلم، والجود، والبر، والصدقات، والعبادة، حتى عرف بزين العابدين، وبكل الفضائل والصفات الحميدة التي اتصف بها أسلافه وذريتهم من أهل بيت النبوة، ولد سنة ٣٨هـ. وأمه أم ولد هي سلافة بنت ملك الفرس يزدجرد، وقال أبو طالب في (الإفادة): ولد لسنتين بقيتا من خلافة عثمان، أي سنة ٣٣هـ في زمن جده أمير المؤمنين علي عليه السلام، وقيل: هذا هو الأصح، روى الحديث عن أبيه الحسين السبط، وحدث عن جده مرسلاً، وعن صفية أم المؤمنين، وذلك في الصحيحين، وعن أبي هريرة، وعائشة، وعن أبي رافع، وعمه الحسن السبط، وابن عباس، وغيرهم من الصحابة وبعض التابعين. وعنه: أولاده محمد، وزيد، وعمر، وعبدالله، وكذا الزهري، وعمرو بن دينار، والحكم، ويحيى بن سعيد، وآخرون. ترجم له كثيرون في كثير من كتب التراجم وغيرها من كتب أهل بيته وغيرهم. توفي سنة ٩٤هـ، عن ٥٨ سنة مع اختلاف فيه، وعنه روى الإمام زيد مجموعة الأحاديث والآراء التي تضمنها المجموعان الحديثي والفقهي. (راجع ترجمته في مقدمة الروض النضير ج١/١٣٨.

(3) وقد وردت أحاديث عدة في النهي عن نتف الشيب منها ما روي عن عمرو بن شيعب، عن أبيه، عن جده، أن النبي ﷺ قال: ((لاتنتفوا الشيب فإنه نور المسلم..)). الحديث. رواه أحمد وأبو داود والنسائي والترمذي وحسنه، وابن حبان في صحيحه. ا.هـ. فتح الغفار ج١/٤٢.

(4) وفي المصدر السالف عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: ((لا تنتفوا الشيب فإنه نور يوم القيامة، من شاب شيبة كتب الله له بها حسنة وحط بها عنه خطيئة ورفع له بها درجة)). رواه ابن حبان في صحيحه. وجاء بلفظ: ((الشيب نور من خلع الشيب فقد خلع نور الإسلام)). كما في (إتحاف السادة المتقين ج٢/٤٢٥، والعقيلي ج٤/٣٢٢).

(5) رواه الناصر في (البساط).

الخصلة العاشرة: يكره شقها نصفين وجعل كل نصف على شكل الفتيلة، لأن ما هذا حاله يخالف عمل أهل الصلاح و لم ترد به سنة، فلهذا كان مكروهاً، فهذا ما أردنا ذكره في الخصال المحمودة والمذمومة.

الفرع السابع: في بيان ما يحل في أجزاء البدن للنظافة، وجملة ما نذكره من ذلك أمور تسعة:

أولها: حلق الرأس وإزالة شعره، ولا بأس بحلقه لمن أراد التنظيف والخفة، ويجوز تركه لمن يدهنه ويرجله، ويكره تركه شعثاً أغبر فإن ما هذا حاله هو دأب الشيطان وأهل الجفاء، فإذا كان إرسال الذوائب شعاراً لأولاد الحسن والحسين حتى صاروا يعرفون به، فلا يجوز لأحد فعله ممن ليس منهم لما في ذلك من التلبيس، وقد قال عليه السلام: ((لعن الله من انتسب إلى غير أبيه أو تولى غير مواليه)).

وثانيها: إزالة شعر الشوارب. وقد قال عليه السلام: ((قصوا الشارب)). وفي حديث آخر: ((جزوا الشوارب)). وفي حديث آخر: ((قص الشارب من الفطرة)). وقد قدمنا ما يقص منه وما لا يقص في سنن اللحية فأغنى عن الإعادة.

وثالثها: إزالة شعر الإبط، ويستحب نتفه؛ لأن السنة واردة بذلك، ويستحب نتفه في كل أربعين يوماً وذلك سهل على من تعود في الابتداء نتفه، فأما من تعود حلقه فيكفيه الحلق؛ لأن المقصود هو إزالته، وذلك يحصل بأيهما كان، وإنما استحبت إزالته لما يعلق به من الدرن والروائح الخبيثة، ويحصل التنظيف عن ذلك بإزالته.

ورابعها: إزالة شعر العانة، ويستحب حلقها بالموسى أو بالنورة، ولا ينبغي تأخيره عن أربعين يوماً كما ذكرناه في شعر الإبط.

وخامسها: تقليم الأظفار وإزالة ما طال منها، وذلك مستحب لما يحصل في طولها من الشناعة؛ ولأنه يحصل مع طولها اجتماع الدرن والكثف[1] وفي الحديث، قال رسول الله :

---

(١) هكذا في الأصل (الكثف) بالكاف فثاء مثلثة ففاء، والمقصود بها هنا كما يظهر من السياق، استخدامها لما تكاثف من الأوساخ. و لم نجد لها في المعجمات أصلاً خاصاً بهذا المعنى.

«يا أبا هر قلم أظفارك فإن الشيطان يقعد على ما طال منها». ولو طال الظفر وتحته درن فإنه لا يمنع الوضوء لأمرين:

أما أولاً: فلأنه لا يمنع من وصول الماء إلى ما تحته.

وأما ثانياً: فلأن الرسول ﷺ، كان يأمرهم بالتقليم وينكر ما يرى تحت أظفارهم من الأوساخ، و لم يأمرهم بإعادة الصلاة، فدل ذلك على أنه غير مانع منها؛ ولأن مثل ذلك يحصل لا سيما لأهل الجفاء من البدو لغلظ أظفارهم باستعمال التراب والأحجار، فأما كيفية تقليم الأظفار فلم أره في شيء من كتب الأحاديث التي سمعتها، وقد روى بعض العلماء فيه فعلاً من جهة الرسول ﷺ، وهو أنه عليه السلام بدأ بمسبحة اليد اليمنى وختم بإبهامها، وبدأ بخنصر اليد اليسرى وختم بإبهامها، فأما الرجلان فلم يؤثر في قص أظفارهما فعل من جهة الرسول ﷺ، وذكر بعض العلماء أنه يستحب أن يبدأ بخنصر الرجل اليمنى، ثم يختم بخنصر الرجل اليسرى قياساً على التخليل عند الوضوء[١] لأنه يفعل فيه كذلك.

وسادسها: إزالة السرار وقطعه عند الولادة، وهو عرق متصل بالمشيمة يقطع عند خروج المولود.

وسابعها: الغلفة التي فوق الكمرة، فإنها تقطع عند الختان في اليوم السابع كما مر بيانه، فأما ما يقطع من شعر اللحية إذا طالت فقد قدمناه فلا حاجة بنا إلى تكريره، فهذا ما أردنا ذكره من الأمور المزالة من الجسم من أجل النظافة والتطهير مما يكون جزءاً منه[٢].

الفرع الثامن: في بيان ما يزال من البدن من الرطوبات المترشحة منه والأوساخ، وجملة ما نذكره من ذلك أمور ثمانية:

أولها: ما يجتمع في الرأس ويتعلق بشعره من الكثف والدرن وسائر العفونات فيه، والتنظيف له مستحب بالغسل والترجيل والدهن، إزالة للنقب وتحصيلاً للتنقية، وكان

---

(١) لعل الصواب: قياساً على قص أظافر يديه.

(٢) في بداية الفرع السابع هذا، ذكر المؤلف أن جملة ما يذكره في نظافة البدن أمور تسعة، ثم لم يذكر إلا سبعة. ولعله خطأ من الناسخ حول كلمة سبعة إلى تسعة.

الرسول ﷺ يدهن شعره ويرجله غباً ويأمر به ويقول: ((ادهنوا غباً)). وأراد بالغب أن ذلك لا يكون على جهة الاستمرار، ودخل رجل على رسول الله ثائر الرأس أشعث، فقال ﷺ: ((يدخل أحدكم كأنه شيطان))[1].

وثانيها: ما يجتمع في معاطف الآذان من الدرن والوسخ، والمسح في الوضوء يزيل ما كان ظاهراً منه، فأما ما يجتمع في قعر الصماخ فينبغي أن ينظف ويخرج برفق فإن كثرة ذلك ربما أضر بالسمع واستولى عليه.

وثالثها: ما يجتمع في داخل الأنف، من الرطوبات المنعقدة، والرطوبات المتركدة، والعفونات الملتصقة بجوانبه، وينبغي إزالة ذلك، والاستقصاء في العادة في المضمضة، والاستنشاق، والاستنثار فإنه يزيله.

ورابعها: ما يجتمع على الأسنان وطرف اللسان من القلح، وإزالة ذلك يكون بالمضمضة والسواك، وقد ذكرناهما فلا وجه للإعادة.

وخامسها: ما يجتمع في اللحية من الكثف والدرن، وإزالة سائر الحيوانات[2] عنها، ويستحب إزالة ذلك بالدهن، والمشط، والترجيل، كما شرحناه في خصالها.

وسادسها: ما يتعلق بالبراجم، وهي معاطف ظهور الأنامل، كانت العرب لا تكثر غسلها لتركهم غسل اليد عقيب الطعام فربما اجتمع في تلك الغضون والمعاطف كثف وعفونة، فأمرهم رسول الله بغسل البراجم.

وسابعها: ما يتعلق بالرواجب، وهي رؤوس الأنامل وما تحت الأظفار، من الوسخ والعفونة، لأن العرب كانت لا تحضرها المقاريض في كل وقت لكونهم أعراباً، فتجتمع فيها الأدران، فوقّت رسول الله في تقليم الأظفار ونتف الآباط وحلق العانة أربعين يوماً، ويستحب تنظيفها لما ورد في الأثر أنه ﷺ استبطأ الوحي فلما هبط عليه جبريل قال:

---

(١) عن عطاء بن يسار قال: كان رسول اللّه ﷺ في المسجد فدخل رجل ثائر الرأس واللحية، فأشار إليه رسول اللّه ﷺ بيده كأنه يأمره بإصلاح شعره ولحيته ففعل ثم رجع، فقال رسول اللّه ﷺ: ((أليس هذا خيرا من أن يأتي أحدكم ثائر الرأس كأنه شيطان)). أخرجه في الموطأ. ا.هـ جواهر ص٨٤، البحر ج١.

(٢) يقصد: القمل وما شابهها.

((كيف ننزل عليكم وأنتم لا تغسلون براجمكم، ولا تنظفون روائحكم، وأنتـــم قلـــح لا تستاكون، مُرْ أُمَّتَكَ بذلك))[1] وقد قيل: الأُفُّ: وسخ الظفر. والتُّفُّ: وسخ الأذن. وتُأُوِّلَ قوله تعالى: ﴿فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[الإسراء:٢٣]. أي لا تُعبِهما بما تحت أظفارهما.

وثامنها: الدرن الذي يجتمع على جميع البدن من وسخ العرق وغبار الطرقات، ويستحب إزالة ذلك بالغسل ودخول الحمام، وقد دخل أصحاب رسول الله ، حمامات الشام. وقد قال بعضهم: نعم البيت الحمام يذهب بالدرن ويذكر بالنار، وروي ذلك عن أبي الـــدرداء[2]، وأبي أيوب الأنصاري، وقد قال بعضهم: بئس البيت الحمام يبدي العورة ويذهب الحيـــاء، فهذا بيان لآفته والأول بيان لفائدته، ولا بأس بطلب فائدته مع التحرز من آفته، وعلى كل من أراد دخوله واجبات أربعة:

أولها: صيانة عورته عن الانكشاف فلا يدخله إلا بمئزر، وحفظ العورة واجب عليه.

وثانيها: أن لا يمسَّ عورته غيره، ويتولى غسلها بيده، فلا يُمَكِّن الدلاَّك من مس ما بين السرة إلى الركبة.

وثالثها: ألا ينظر إلى عورة غيره؛ لأن ذلك حرام عليه.

ورابعها: أن ينهى عن ذلك؛ لأن النهي عن المنكر واجب، فإذا أحرز هذه الأمور الأربعة فلا بأس بدخول الحمام واستعماله في التنظيف والتطهير، فأما سننه وآدابه فسنذكرها عنـــد الكلام في الستر والاستئذان بمعونة الله تعالى.

فهذه الأمور كلها مشروعة من أجل التنظيف والتطهير، وهي من جملة محاسن الشـــريعة

---

(١) أورده في البحر نقلاً عن الانتصار وقال في نهايته: والذي في الشفاء ما لفظه: وفي الحديث: ((كيف لا يُحبس وأنتم لا تقلمون أظفاركم، ولا تقصون شواربكم، ولا تنقون براجمكم)). ا.هـ. جواهر ج٢/٨٥، بحر. قوله: كيف لا يُحبس؟ يقصد الوحي.

(٢) عويمر بن زيد، وقيل: ابن عامر. الأنصاري، صاحب رسول الله ، كان عابداً، عالماً، محدثاً، روى كثيراً مـــن الأحاديث عن الرسول ﷺ، توفي في خلافة عثمان سنة ٣٢هـ، وقبره بالباب الصغير بدمشق مشهور. ا.هـ. (راجع طبقات ابن سعد ج٧/٢٩١، الجرح والتعديل ج٧/٢٦، الإصابـــة ج٣/٤٦، تراجـــم در الســـحابة د/حسين العمري).

ودقيق أسرارها، وقد أشار إلى ما قلناه صاحب الشريعة (صلوات الله عليه) حيث قال: ((بني الدين على النظافة))[1]. وفي حديث آخر عنه عليه السلام: ((إن الله نظيف يحب النظافة)). ومصداق ذلك قوله تعالى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ﴾[التوبة:١٠٨].

وقد نجز غرضنا من بيان الفصول الثلاثة التي اشتمل عليها باب الوضوء، من بيان فروضها وسننها وحكم الشك عند عروضه فيها، ونندفع الآن في شرح النواقض للوضوء، مستعينين بالله وهو خير معين.

الفصل الرابع: في بيان الأحداث الناقضة للطهارة

قال الهادي في الأحكام: ينقض الوضوء ما خرج من السبيلين معتاداً كان أو غير معتاد من بول، وغائط، ودُودٍ، ومذي، وودي[2].

واعلم أنا نريد بالمعتاد ما كان جارياً في مطرد العادة لا يختلف فيه الأشخاص على تكرر الأزمنة والأحوال، وهذا نحو الغائط، والبول، والريح، والصوت الخارج من الدبر. ونريد بما ليس بمعتاد ما كان خروجه على جهة الندرة والقلة من بعض الأشخاص وفي بعض الحالات.

التفريع على هذه القاعدة:

الفرع الأول منها: ما كان معتاداً من الأمور التي ذكرناها فلا خلاف في كونه ناقضاً للطهارة بين علماء الأمة من أئمة العترة والفقهاء.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾[النساء:٤٣] وأصل الغائط: المكان المطمئن من الأرض، وإنما سمي ما يخرج من الإنسان غائطاً لأن العادة جارية على جهة الاطراد في كل من أراد إخراج ذلك منه أن يتحرى الموضع المطمئن من الأرض

(١) أورده في إتحاف السادة المتقين ٣٠٣/٢، وفي المغني للعراقي ج١٢٤/١.
(٢) هذا ملخص ما قاله الهادي في الأحكام وليس بلفظه. ج١ ص٥٢.

فلأجل ذلك استعير له اسم الغائط لما قررناه من التعلق بينهما وهو مجاز، والوجه في التجوز فيه ما أشرنا إليه كما سمي الجمل راوية لما كانت تحمل عليه الراوية، وهكذا فإنه يسمى ما يخرج من ابن آدم عذرة؛ لأن العذرة في اللغة هي فناء الدار فلما كان يوضع فيها خبث كانت خالية سمي بذلك لما ذكرناه.

والحجة الثانية: من جهة السنة، وهي ما روى صفوان بن عسال [1] قال: كان رسول الله يأمرنا إذا كنا مسافرين أن لا ننزع خفافنا إلا من جنابة لكن من بول أو غائط أو نوم، ثم نحدث بعد ذلك وضوءاً[2].

والحجة على أن الريح تنقض الوضوء: ما روى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: ((لا وضوء إلا من صوت أو ريح))[3].

والحجة على أن الوضوء من المذي: ما رُوي [عن] أمير المؤمنين كرم الله وجهه أنه قال: كنت رجلاً مذاء فجعلت أغتسل في الشتاء حتى تشقق ظهري فسألت الرسول ﷺ فقال: ((إنما يكفيك أن تنضح الماء على فرجك وتوضأ للصلاة))[4].

الحجة الثالثة: أن ما هذا حاله من المعتاد معلوم كونه ناقضاً من دين صاحب الشريعة

---

(١) هو صفوان بن عسّال بتشديد السين المهملة المرادي الجملي. غزا مع النبي ﷺ اثنتي عشرة غزوة، وروى عنه. سكن الكوفة. الجملي: نسبة إلى بطن من مذحج.

(٢) معنى الحديث: النفي بعد كلمة: لكن، أي: لا ننزع خفافنا من بول أو غائط أو نوم، يؤيد هذا ما جاء في رواية أخرى عن صفوان بن عسال قال: ((أمرنا -يعني النبي ﷺ- أن نمسح على الخفين -إذا نحن أدخلناهما على طهر-، ثلاثاً إذا سافرنا، ويوماً وليلة إذا أقمنا، ولا نخلعهما من غائط ولا بول ولا نوم، ولا نخلعهما إلا من جنابة)). رواه أحمد والنسائي والترمذي، ولفظه: قال (صفوان): ((كان رسول الله ﷺ يأمرنا إذا كنا سفراً أن لا ننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن، إلا من جنابة، لكن من بول وغائط ونوم)). وقال الترمذي: حديث حسن صحيح، وصححه ابن خزيمة والخطابي. قال البخاري: إنه أصح حديث في التوقيت. ا. هـ. من فتح الغفار ج١ص٦٧.

(٣) أخرجه أحمد والترمذي وصححه ابن ماجة والبيهقي، وقال: حديث ثابت. وفي رواية للترمذي: ((إذا كان أحدكم في المسجد فوجد ريحاً بين إليتيه فلا يخرج حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً)) وقال: حسن صحيح. ومسلم نحوه. ا.هـ. فتح الغفار ج١ص٦٧.

(٤) الاعتصام ج١ص٢٣٦. وهذا الحديث في أصول الأحكام، والشفاء، ومجموع زيد بن علي. وأخرجه أصحاب السنن.

صلوات الله عليه وأنه كان يتعبد بذلك، فأما الودي والمذي فقد قدمنا تفسيرهما وبيان ألفاظهما فأغنى عن الإعادة، والحمد لله.

الفرع الثاني: ما كان غير معتادٍ كالدود، والحصاة، وسلس البول، ودم الاستحاضة، والريح الخارجة من ذكر الرجل وقبل المرأة، وهل تكون هذه ناقضة للوضوء عند خروجها أم لا؟ فيها مذاهب خمسة:

المذهب الأول منها: أن هذه الأمور كلها ناقضة للطهارة، وهذا هو رأي أئمة العترة لا يختلفون فيه وهو رأي أبي حنيفة و محكي عن الشافعي، إلا في الريح الخارجة من قبل المرأة وذكر الرجل، وممن قال بأن غير المعتاد من هذه الأمور ناقض للوضوء أحمد بن حنبل، والثوري، وإسحاق بن راهويه.

والحجة على ذلك قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾ ولفظ (الجائي) يشتمل على جميع هذه الأمور؛ فلهذا كانت ناقضة كلها.

الحجة الثانية: أنها خارجة من مخرج الحدث فأشبهت البول والغائط، فوجب القضاء بكونها ناقضة. وحكى القاضي زيد من أصحابنا عن الشافعي أنه يقول: بأن الريح الخارجة من قبل المرأة وذكر الرجل غير ناقضة، وهذه الحكاية فيها نظر، فإني لم أعثر عليها في شيء من كتبهم، وإنما المشهور عنه ما ذكره في (الأم) أنهما ناقضان للوضوء، وصرح به في (البويطي) أيضاً، وحكاه ابن الصباغ في (الشامل) والعمراني صاحب (البيان) في بيانه ولم يحكوا خلاف ذلك ولا ذكر فيها قولين.

المذهب الثاني: أنه لا ينقض الوضوء بشيء من ذلك إلا بدم الاستحاضة، وهذا هو المحكي عن مالك.

والحجة على ذلك: هو أن هذه الأمور نادرة بالإضافة إلى ما يكون معتاداً، وما كان نادراً فإنه لا يعول عليه في شيء من الأحكام الشرعية، لأنه يكون قليلاً بالإضافة إلى غيره، وما كان قليلاً عروضه فهو في حكم المعدوم فلهذا لم يكن ناقضاً، فأما دم الاستحاضة فإنه

ناقض لما روي عن النبي ﷺ أنه أمر المستحاضة إذا مضت أيام أقرائها أن تغتسل وتوضأ لكل صلاة. فلولا أنه ناقض وإلا لكان لا وجه لأمرها بالوضوء لكل صلاة.

المذهب الثالث: أنه ينتقض الوضوء بجميع ما ذكرناه إلا بالدود والدم، وهذا هو المحكي عن داود وطبقته من أهل الظاهر.

والحجة على ذلك: هو أن الدود والدم أمور غير معتادة فلهذا لم تكن ناقضة، فأما غيرها من الأمور الخارجة من السبيلين فإنها تكون ناقضة لاعتيادها أكثر من غيرها؛ فلهذا أشبهت ما كان معتاداً من البول والغائط.

المذهب الرابع: أنه لا ينتقض الوضوء بشيء من هذه الأمور كلها، وهذا شيء يحكى عن ربيعة.

والحجة على ذلك: هو أن هذه الأمور كلها خارجة على جهة الندرة بالإضافة[1] إلى البول والغائط فلا حكم لها أجمع؛ لأنها نادرة.

المذهب الخامس: أن هذه الأمور كلها ناقضة للطهارة إلا الودي والمذي فإنهما غير ناقضين، وهذا هو المحكي عن أكثر الإمامية.

والحجة لهم على ذلك: أن البول والغائط إنما كانا ناقضين؛ لأنهما من فضلات الأطعمة والأشربة؛ فلا جرم كانا ناقضين لاشتمالهما على الاستحالة التي توجب التقذير والنجاسة، بخلاف الودي والمذي فإنهما ليسا من فضلات الطعام، وإنما هما من فضلات الأجسام فأشبها العرق[2] واللعاب، فهذا تقرير المذاهب بأدلتها بحسب الوسع.

والمختار من هذه المذاهب: ما قاله أئمة العترة ومن تابعهم من كونها ناقضة للطهارة أجمع.

---

(١) بالإضافة: بالمقارنة إلى البول والغائط. فكلمة بالإضافة في هذا المكان وما شابهه تعني: بالمقارنة.

(٢) في الأصل (العرف) بالفاء، ولعله خطأ من الناسخ؛ لأن العرق هو المناسب لتشبيه الودي والمذي به بجامع كونهما من فضلات الأجسام.

والحجة على ذلك: ما حكيناه عنهم ونزيد هاهنا وهو قوله عليه السلام «الوضوء مما خرج»[1] وهذا عام في جميع ما يخرج إلا ما خُصَّ بدلالة، وهذا نحو ما وقع فيه التردد بين الهادي والقاسم لخروج الحصاة هل يكون ناقضاً للطهارة أم لا. وظاهر كلام الهادي أنه ناقض للطهارة؛ لأن الغالب من حال الحصاة مصاحبة البِلة لها فمن أجل ذلك حكم بنقض الطهارة على جهة العموم، وظاهر كلام القاسم أنه غير ناقض إلا إذا كان فيها[2] بلة فإن كانت الحصاة لا بلة فيها فهي غير ناقضة، والحق أن الحصاة غير ناقضة لكونها خارجة وإنما النقض متعلق بما يلحقها من البلة فإن حصلت فهي ناقضة، وإلا فالمذهبان يمكن حملهما على الوجه الذي ذكرناه فلا يبقى هناك خلاف بين الإمامين.

الانتصار على من خالفنا في هذه القاعدة: يكون بإبطال ما اعتمدوه، فأما ما قاله مالك من أن الوضوء لا ينقض بجميع الأمور الخارجة على جهة الندرة إلا بدم الاستحاضة فهو فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأنا قد أوردنا تلك الظواهر الشرعية الدالة على نقض الوضوء بكل خارج من السبيلين و لم يفصل الشرع هناك بين أن تكون نادرة أو غير نادرة فأغنى عن التكرير.

وأما ثانياً: فلأنا نعارضه بما قد سلم فيه من أن دم الاستحاضة ناقض مع ندوره.

فنقول: أخبرنا عن دم الاستحاضة، لأي شيء كان ناقضاً للطهارة، هل كان لكونه خارجاً من السبيلين أو لكونه نادراً أو لأن الأدلة الشرعيه قد دلت على كونه ناقضاً؟ وكل واحد من هذه المعاذير حاصل في جميع ما أنكره، فوجب القضاء بكونها ناقضة كما في دم الاستحاضة من غير تفرقة بينها وبين ما سلم به.

وأما ما ذكره داود وطبقته من أهل الظاهر من انتقاض الوضوء بجميع ما ذكرناه إلا بالدم والدود فهو فاسد الأمرين:

أما أولاً: فلأنها مشتركة كلها في كونها خارجة من محل الحدث، فيجب القضاء عليها

(١) تمامه: من السبيلين. حكاه في أصول الأحكام ونسبه في التلخيص إلى الدارقطني والبيهقي من حديث ابن عباس. جواهر الأخبار ج٢ ص ٨٦.
(٢) في الأصل (فيه) والصواب (فيها) لعودة الضمير إلى الحصاة.

بكونها ناقضة من غير تخصيص فلا فائدة في تخصيص بعضها بالنقض دون بعض من غير دلالة.

وأما ثانياً: فلأن الدود والدم خارجان من محل الحدث فيجب أن يكونا ناقضين كالغائط والبول.

وأما ما يحكى عن ربيعة من أنها غير ناقضة كلها فهو فاسد، فلقد أصاب بخطابه حيث قال: بأنها غير ناقضة كلها من غير تفرقة بينها؛ لأن التفرقة بينها تحكم لا مستند له.

قوله: إنها غير معتادة.

قلنا: هذا فاسد فإن أدلة العموم التي ذكرناها لم تفصل في كونها ناقضة بين أن تكون معتادة أو غير معتادة، ولأنها خارجة من محل الحدث فيجب أن تكون ناقضة كالأمور المعتادة.

فأما ما يحكى عن أكثر الإمامية من كونها أجمع ناقضة إلا المذي والودي فهو فاسد، لما روي [عن] أمير المؤمنين أنه قال: كنت رجلاً مذاء فاغتسلت حتى تشقق ظهري فأمرت المقداد فسأل عن ذلك رسول الله لأني استحييت لما كانت ابنته تحتي. فقال: ((إن كل فحل يمذي وكل أنثى تقذي فإذا كان المني فمنه الغسل، وإذا كان المذي ففيه الوضوء))[1]. وفي حديث آخر: ((فإذا وجده أحدكم فلينضح فرجه بالماء وليتوض وضوءه للصلاة)). وعن سهل بن حنيف[2] قال: كنت ألقى من المذي شدة أكثر منه الاغتسال، فسألت رسول الله فقال: ((إنما يجزيك من ذلك الوضوء))[3] ولأنه خارج من الذكر لشهوة فوجب كونه ناقضاً

---

(١) هذا الحديث رواه في (الاعتصام) و (أصول الأحكام) و (شرح التجريد) عن محمد بن الحنفية. وهو مروي في الصحاح الست باختلاف في اللفظ.

(٢) هو سهل بن حنيف بن واهب بن العكيم ين ثعلبة الأوسي الأنصاري المدني. أبو ثابت، ويقال: أبو سعيد. روى عن النبي ﷺ وعن زيد بن ثابت. شهد بدراً والمشاهد كلها، ثم صحب علياً من حين بويع فاستخلفه على البصرة، ثم شهد معه صفين، وولاه فارس. مات سنة ٣٨هـ، وصلى عليه أمير المؤمنين عليه السلام. ا. هـ. ملخصاً من التهذيب ج٤ ص٢٢٠.

(٣) هذا الحديث وسابقه جاءا في حديث أخرجه أبو داود والترمذي عن سهل بن حنيف بلفظ: كنت ألقى من المذي شدة وعناء، وكنت أكثر منه الاغتسال، فسألت رسول الله عن ذلك. فقال: ((إنما يجزيك من ذلك الوضوء))قلت: يا رسول الله كيف بما يصيب الثوب منه؟ قال: ((يكفيك أن تأخذ كفاً من ماء فتنضح به حيث ترى أنه أصاب من ثوبك)) ا.هـ. من (الاعتصام) ج١ص ٢٣٧.

للوضوء كالمني، أو لأنه خارج من مخرج الحدث فكان ناقضاً كالبول والودي؛ ولأنه مائع رقيق خارج من الذكر فيجب كونه ناقضاً كالبول.

قالوا: المذي والودي غير مستحيلين من الطعام والشراب فلا ينقضان الوضوء كالعرق والبصاق.

قلنا: هذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأنا لا نسلم أن المذي والودي لا يستحيلان من الطعام والشراب كما زعموا بل لا يمتنع استحالتهما مما ذكرناه، ومن أجل ذلك خرجا من مخرج البول.

وأما ثانياً: فلأن المعنى في الأصل بأنهما ليسا بجاريين مجرى الحدث فلا جرم حكمنا بطهارتهما لما كانا غير جاريين مجرى الحدث فافترقا.

الفرع الثالث: البواسير جمع باسور وهو ورم يكون في باطن المقعدة ينفجر وربما يقتل إذا تعاظم. وهل يكون ناقضاً إذا انفجر؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه ناقض وهذا هو رأي أئمة العترة لا يختلفون فيه.

والحجة على ذلك: ما رويناه عن الرسول ﷺ أنه قال: ((الوضوء مما خرج)). ولم يفصل هناك بين خارج وخارج، ولأنه خارج من مخرج الحدث فأشبه المذي.

المذهب الثاني: أنه غير ناقض سواء كان من باسور باطن أو كان من الجوف، وهذا هو المحكي عن أبي حنيفة وعن الصيمري من أصحاب الشافعي أنه ينظر فيه، فإن كان من الجوف فإنه غير ناقض وإن كان من باسور باطن فهو ناقض للوضوء.

والحجة لهم على ذلك: أما على رأي الشافعي فلأنه إذا كان خارجاً من الجوف فليس ناقضاً للوضوء كالفصد والحجامة، وأما إذا كان من باطن المقعدة فهو باسور فهو في محل الحدث فيجب كونه ناقضاً، وأما أبو حنيفة فلا أعرف لمذهبه وجهاً إلا أن يقال: إن الباسور غير منفجر أو على أنه منفجر خلا أن انفجاره بالدم كان إلى الجوف وليس خارجاً، وعلى

ما ذكرناه من الوجهين فإنه غير ناقض؛ لأن من مذهبه أن كل ما كان خارجاً من السبيلين معتاداً كان أو غير معتاد فإنه ناقض أيضاً كالفصد والحجامة، ومع القول بما ذكرناه لا يمكن حمل مذهبه في كون الباسور ناقضاً إلا على ما وجهناه له و لم أقف لأصحابه ولا له على حجة لما ذهب إليه.

والمختار: هو الأول من جهة أن الباسور هو دم، والدم الخارج من الدبر يلحق بالغائط؛ لأنه خارج مثله، فلهذا وجب كونه ناقضاً.

الفرع الرابع: وهل تكون الريح الخارجة من القبل في حق المرأة والرجل ناقضة للوضوء أم لا؟ فيه مذهبان:

أحدهما: أنها ناقضة، وهذا هو قول أئمة العترة، وهو المحكي عن الشافعي.

والحجة على ذلك: ما روى أبو هريرة عن الرسول ﷺ أنه قال: «لا وضوء إلا من صوت أو ريح» و لم يفصل في مخرجها، فيجب حمل ذلك على الشمول من غير تفصيل.

وثانيهما: أنها غير ناقضة وهذا هو رأي أبي حنيفة. قال أبو الحسن الكرخي في مختصره: الريح الخارجة من الذكر والقبل لا وضوء منها، وحكي عن الكرخي أيضاً عن محمد بن الحسن الشيباني أنه لا وضوء من الريح الخارجة من قبل المرأة إلا أن تكون المرأة مفضاة أو تكون منتنة فمتى كانت كذلك ففيها الوضوء، ويستحب لها الوضوء[1].

والحجة على ذلك: هي أن العادة جارية على جهة الاطراد فيما يكون خارجاً من القبل والفم؛ لأنه لا ينقض إلا إذا كان مائعاً كالقيء والدم من الفم، وكالبول والدم من قبل المرأة، فأما ما كان خارجاً من الريح من القبل فإنه لا يكون ناقضاً كالنفس، وحكى الحاكم[2] في مختصره عن محمد بن الحسن أنه يجب فيها الوضوء؛ ولأن المفضاة

(١) قال في القاموس ما لفظه: أفضى المرأة: جعل مسلكها واحداً فهي مُفْضَاة. و (أفضى) إليها: جامعها أو خلا بها جامع أم لا. ا.هـ. قول المؤلف (أو تكون منتنة): يبدو أن الضمير في الفعل يعود إلى الريح لا إلى المرأة.وجملة (ويستحب لها الوضوء) يبدو أنها زائدة؛ لأن الوضوء في هذه الحال يصبح واجباً لا مستحباً.

(٢) لعله الكرخي كما سبق هذا بقليل.

عليها الوضوء.

والمختار: ما قاله أصحابنا و الشافعي من كونها ناقضة من جهة أنها خارجة من أحد السبيلين فوجب الحكم بكونها ناقضة كالريح الخارجة من السبيل الآخر.

الفرع الخامس: وإذا أدخل الرجل في دبره أو المرأة في دبرها أو قبلها ميلاً أو مسماراً أو مسلة[1] أو إبرة أو عوداً أو غير ذلك أو صب فيه ماء ثم خرج أو أخرجه، انتقض به الوضوء، لأنه خارج من مخرج الحدث، فأشبه البول والغائط عند أئمة العترة. قال الإمام القاسم بن إبراهيم فيما سأله عنه ولده محمد بن القاسم[2] فيمن أدخل الأدوية في الدبر بعد أن توضأ؟ رأينا له الوضوء إلا أن يتحقق يقيناً أنه لم يخرج معها شيء من الأذى، ولسنا نحب أن يفعل ذلك بعد الوضوء إلا من ضرورة فإن طرحه جدد وضوءه. وظاهر كلام القاسم أن الوضوء لا يجب إلا بعد تحقق الخارج ولا يعلقه بمطلق الخارج. وعلى هذا لو قدرنا حصول الأدوية وخروجها من الدبر من غير شيء يتعلق بها لم ينتقض وضوؤه بحال كما ذكرناه في خروج الدودة، وهذا هو رأي الفقهاء: أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي. قال أبو الحسن في مختصره: وما وصل إليه -يعني السبيل من خارجه- ثم عاود ففيه الوضوء، يشير به إلى ما لخصناه من الأمور الخارجة بعد إدخالها فيه.

فإن أطلعت دودة رأسها من أحد السبيلين ثم رجعت فهل ينقض الوضوء أم لا؟

والمختار: على رأي أئمة العترة أنها غير ناقضة للوضوء وهو أحد قولي الشافعي، وله قول آخر: أنه يوجب نقض الوضوء.

والحجة على ما قلناه: هي أن الوضوء إنما يتعلق بالخارج، وما هذا حاله غير خارج فلا

---

(١) المسَلّة: مَخْيط صخم. ا.هـ قاموس.

(٢) محمد بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن علي بن أبي طالب، جاء في ترجمته في مقدمة المصابيح: عالم فاضل، مفسر متكلم، بليغ مجاهد، عانى كما عانى آباؤه من ظلم ومطاردة بني العباس، وكان يختار البادية على الأمصار، وطاف كثيراً من البلدان، وأقام ببغداد والبصرة. ثم خرج مع ابن أخيه الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين (إلى اليمن) وكان من جملة أتباعه حتى توفاه الله سنة ٢٨٤هـ. (أي بعد خروجه بعام واحد). وله مؤلفات منها: (الأصول الثمانية)، وتفسير بعض السور والآيات القرآنية و(الشرح والتبيين) في أصول الدين وغيرها. (المصابيح ص١٤).

يكون ناقضاً.

والحقنة: ما يحتمله المريض من الأدوية في الدبر فإذا أدخلها في دبره بعد الوضوء ثم طرحها عنه ففيها الوضوء؛ لأنها لا تخلو عند خروجها من أجزاء النجاسة.

والمني إذا كان خارجاً من غير شهوة نقض الوضوء عند أئمة العترة وفقهاء الأمة ولا يعرف فيه خلاف لقوله ﷺ: ((الوضوء مما خرج)). ولأنه خارج من الإحليل فكان ناقضاً للطهارة كالبول، وهل يوجب الغسل أم لا؟ فيه تردد بين أصحابنا والفقهاء سنقرره في الأسباب الموجبة للغسل بمعونة الله تعالى.

الفرع السادس: فإن انسد المخرج المعتاد وانفتح مخرج آخر لجرحٍ أصابه فهل ينتقض وضوؤه بالخارج منه أم لا؟ [إذا حدث ذلك] نظرت فيه فإن كان الفتح من أسفل المعدة انتقض الوضوء بالخارج منه؛ لأن الله تعالى قد أجرى العادة بأنه لا بد للإنسان من متنفس في بدنه يخرج منه البول والغائط فإذا انسد المعتاد انفتح له موضع آخر فإنه يكون في معنى المعتاد في نقض الوضوء، وإن كان الفتح فوق المعدة ففيه لأصحاب الشافعي وجهان:

أحدهما: أنه يكون ناقضاً.

والآخر: أنه لا يكون ناقضاً، والأقرب على المذهب تفصيل فيه، وهو أن يقال: إن كان من فوق المعدة كان حكمه حكم القيء؛ لأن ما كان فوق المعدة فليس حكمه حكم الغائط؛ لأن الغائط ما أحالته المعدة ونزل عنها فلا جرم كان حكمه ما ذكرناه.

وإن لم ينسد المخرج المعتاد وانفتح معه موضع آخر فهل ينتقض الوضوء بالخارج منه أم لا؟ فيه لأصحاب الشافعي قولان:

أحدهما: أنه ينتقض الوضوء به.

والآخر: لا ينتقض الوضوء به.

والأقرب أنه إن كان من أسفل المعدة فما يخرج منه فهو ناقض؛ لأنه يكون في معناها وكأنهما مخرجان، وإن كان الفتح فوق المعدة فلهم فيه قولان أيضاً.

والأقرب أنه يكون جرحاً كالجائفة فيعتبر فيه حكم الخارج من البدن في كونه ناقضاً أو غير ناقض؛ لأن ما كان فوق المعدة فليس في معناها، وإنما يكون جرحاً في البدن كما قررناه.

والخنثى المشكل ينظر في حاله فإن بال من كلا فرجيه انتقض وضوؤه؛ لأنهما معتادان كلاهما، وإن بال من أحدهما دون الآخر ومن عادته أن يبول منهما جميعاً انتقض وضوؤه؛ لأنه معتاد، فانسداد أحدهما لا يبطل كون الآخر معتاداً، فلهذا كان ناقضاً لوضوئه، وإن انسدا جميعاً وانفتح له مسلك آخر نظرت، فإن كان الفتح من أسفل المثانة فهو في معنى المعتاد كما قلناه فيمن انفتح له ثقبة في أسفل المعدة، وإن كان الفتح من أعلى المثانة كان على التفصيل الذي ذكرناه في الفتح من أعلى المعدة، والله أعلم بالصواب.

مسألة: الدم الخارج من البدن عند الفصد والحجامة والرعاف قد ذكرنا حكمها في الطهارة والتنجيس فيما مر فأغنى عن الإعادة، والذي نذكره هاهنا هو حكمها في نقض الطهارة فهل تكون ناقضة للوضوء أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنها ناقضة للوضوء، وهذا هو رأي الأكثر من أئمة العترة القاسمية. قال الهادي في (الأحكام): ويجب إعادة الوضوء من الدم المسفوح وهو الذي يسيل ويقطر. وإلى هذا ذهب السيدان الإمامان الهارونيان: المؤيد بالله وأبو طالب، وهو محكي عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وأحمد وإسحاق.

والحجة على ذلك: ما روى زيد بن علي، عن آبائه، عن علي عليه السلام قال: قلت يا رسول الله، الوضوء كتبه الله علينا من الحدث فقط؟ فقال: «لا، بل من سبع: من حدث وتقطار بول، ودم سائل، وقيء ذارع، ودسعة تملأ الفم، ونوم مضطجع، وقهقهة في الصلاة»[1]. وما هذا حاله فهو نص صريح في نقض الدم للوضوء كما في ظاهر الحديث.

---

(١) أورده في (الاعتصام) نقلاً عن (شرح التجريد) بلفظه وبسند: أخبرنا أبو العباس الحسني، أخبرنا عبدالله بن محمد السعدي، قال: حدثنا عبدالله بن محمد بن خالد القاضي، قال: حدثنا سليمان بن المهدي، قال: حدثنا كادح بن جعفر، قال: حدثنا أبو حنيفة، عن زيد بن علي، عن آبائه، عن علي عليه السلام.. وذكر الحديث. وهو في (أصول الأحكام) وفي (الشفاء). وله روايات أخر. ا. هـ. (الاعتصام) ج١ص٢٣٤.

المذهب الثاني: أنه غير ناقض وهذا هو المشهور من مذهب الصادق والناصر، ومحكي عن ابن عمر، وابن عباس، وابن أبي أوفى، وأبي هريرة من الصحابة (رضي الله عنهم)، ومحكي عن عائشة، ومن التابعين: جابر بن زيد، وابن المسيب، ومكحول، ومن الفقهاء: ربيعة، ومالك، والشافعي.

والحجة على ذلك: ما روى أنس بن مالك أن النبي ﷺ احتجم وصلى و لم يزد على غسل محاجمه[1].

ومن جهة القياس: أنه لو انتقض الوضوء بالكثير من ذلك لانتقض باليسير كالغائط، ولما لم ينتقض باليسير منه لم ينتقض بأكثر منه كالريق والمخاط.

والمختار: ما عول عليه الأكثر من أئمة العترة من كونه ناقضاً، ويدل على ذلك ما حكيناه عنهم، ونزيد هاهنا حججاً ثلاثاً:

الحجة الأولى: ما روي عن النبي ﷺ في دم المستحاضة: «إنما هو دم عرق وليس بحيضة فتوضئي لكل صلاة». فأوجب الوضوء من دم الاستحاضة لكونه دم عرق، وهذه العلة حاصلة في دم الفصد، ومن قال بأن الفصد ناقض قال في الحجامة بذلك؛ إذ لا قائل بالفرق بينهما.

الحجة الثانية: ما روى تميم الداري[2] عن الرسول ﷺ أنه قال: «الوضوء من كل دم سائل»[3]. وهذا نص صريح فيما ذهبنا إليه.

---

(١) قال في جواهر الأخبار: هكذا وفي المهذب ونحوه في الشفاء ونسبه في التخليص إلى الدارقطني وضعف إسناده.ا. هـ.٢/٨٧.

(٢) تميم بن أوس بن خارجة الداري، أبو رقية صحابي، نسبة إلى الدار بن هاني، أسلم سنة ٩ هجرية كان يسكن المدينة، ثم انتقل إلى الشام بعد مقتل عثمان فنزل بيت المقدس. روى له البخاري ومسلم ١٨ حديثاً، وللمقريزي فيه كتاب سماه (ضوء الساري في معرفة خبر تميم الداري) مات بفلسطين سنة ٤٠هـ .ا . هـ أعلام الزركلي. الطبعة العاشرة ج٢/٨٧.

(٣) روى أبو خالد الواسطي قال: سألت زيد بن علي (عليهما السلام) عما ينقض الوضوء فقال: الغائط والبول والريح والرعاف والقيء والمدة والصديد والنوم مضطجعاً. وجاء في (الروض) شرحاً وتخريجاً له: ما ذكره في (مجمع الزوائد) عن سلمان قال: سال من أنفي دم فسألت النبي ﷺ فقال: «أحدث لما حدث وضوءاً» رواه الطبراني في (الكبير) و(الأوسط). ا.هـ روض ج١ ص٢٧٣.
ورد الشارح في نهاية الحديث على من طعن في أبي خالد بما هو معروف من عدالته وثقته كما جاء مطولاً في مقدمة الكتاب.

الحجة الثالثة: ما روى سلمان أنه رعف فقال له رسول الله : ((أحدث لذلك وضوءاً)). ويؤيد ما ذكرناه من هذه الأخبار هو أن ما خرج من بدن الإنسان نوعان: نوع نجس بالاتفاق فينقض الوضوء خروجه كالبول والغائط، ونوع طاهر بالاتفاق فلا ينقض خروجه الوضوء كالريق والبصاق والمخاط، فلما كان الرعاف نجساً بالاتفاق وجب إلحاقه بالبول والغائط في كونها ناقضة للطهارة، وكان وصف النجاسة مغلباً للظن على إلحاقها بالخارج من السبيلين وهو المقصود.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم.

قالوا: روى أنس أنه ﷺ صلى و لم يزد على غسل محاجمه.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن ما ذكروه حكاية فعل لا ندري كيف كان وقوعه فهو يحتمل أن يكون غسله لمحاجمه[1] بعد وضوئه، ويحتمل أن يكون قبل وضوئه، فلا ترجيح لأحد الاحتمالين على الآخر إلا بدلالة، فإذاً ظاهره الإجمال فلا يمكن الاحتجاج به لما يعرض فيه من الاحتمال.

وأما ثانياً: فلأنا نحمله على أنه صلى بعد غسلها جمعاً بين الأدلة حذراً من التناقض، ومتى حملناه على ما ذكرناه من الاحتمال بطل تعلقهم به.

قالوا: خارج من غير المخرج المعتاد للحدث مع بقاء مخرجه فلا ينتقض الوضوء به كالجشاء المتغير. وقولهم: مع بقاء مخرجه، يحترزون به عما إذا انفتحت ثقبة من أعلى المعدة مع بقاء المخرج المعتاد، فإن الخارج منها لا يكون ناقضاً على رأي الشافعي.

قلنا: وعن هذا جوابان:

أما أولاً: فبالفرق وهو أن المعنى في الأصل أنه خارج غير نجس فلهذا لم يكن ناقضاً

---

(١) النبي ﷺ.

بخلاف ما نحن فيه فإنه خارج نجس فوجب كونه ناقضاً فافترقا.

وأما ثانياً: فلأنه معارض بقياس مثله وهو أنه دم سائل من البدن، فوجب أن ينقض الوضوء كدم الاستحاضة.

قالوا: مائع يخرج من غير المحل المعتاد فلا يكون ناقضاً بخروجه كالدمع والبصاق.

قلنا: المعنى في الأصل هو أنهما غير نجسين، فلهذا لم ينقضا الوضوء بخلاف مسألتنا فإنه نجس فافترقا، وتبطل من جهة المعارضة وهو أنه سائل متنجس، فوجب كونه ناقضاً للطهارة كالبول.

التفريع على هذه القاعدة:

الفرع الأول: قد ذكرنا فيما سلف حكم الدم في التطهير والتنجيس، والذي نذكره هاهنا هو ما يتعلق بنقض الوضوء. قال الهادي في (الأحكام): يجب إعادة الوضوء من الدم المسفوح وهو الذي يسيل أو يقطر[1].

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿**أَو دَماً مَسْفوْحاً**﴾[الأنعام:١٤٥]. فحصل من ظاهر الآية أن التحريم إنما تعلق بالسفح وليس تحريمه إلا من أجل نجاسته كالميتة فحصل من هذا أن نقض الطهارة بخروج ما يخرج إنما يتعلق بالخارج لا بمخرجه على رأي أكثر أئمة العترة وهو رأي أبي حنيفة، وعلى ما حكيناه من مذهب الصادق والناصر: أن الاعتبار في الدم إنما هو بالمخرج لا بالخارج وهو رأي الشافعي، فإن خرج من موضع الحدث فهو ناقض، وإن خرج من سائر البدن فليس ناقضاً، وقد قررنا الحجة على كونه ناقضاً ولا يفترق الحال في ذلك بين أن يكون خارجاً أو مخرجاً في كونه ناقضاً للطهارة، لأن الأدلة لم تفصل في ذلك.

والقيح والمصل مثله في نقض الطهارة؛ لأنهما متولدان من الدم؛ ولأنهما خارجان من البدن فلأجل ذلك كان حكمهما حكم الدم.

---

(١) الأحكام ج١/٥٢.

والسفح على رأي الهادي: هو السيلان، وعلى رأي المؤيد بالله هو مجاورة المحل، فما دون السفح فهو طاهر على رأي الهادي، وعلى رأي المؤيد بالله: الدم كله نجس إلا مقدار ما عفي، وقد قررنا وجه المذهبين من قبل مع أن المؤيد بالله موافق للهادي هاهنا في أنه لا ينقض الوضوء إلا السائل للخبر وإن خالفه في التنجيس.

الفرع الثاني: وإن خرج من بدنه في مواضع متفرقة قدر غير سافح فإنه يكون على طهارته وكذا لو خرج من موضع في بدنه في أوقات متفرقة كل مرة قدر غير سافح فإنه باق على طهارته من غير نقض لها بما يخرج؛ ولأن ما دون ذلك يكون غير سافح فلا يكون ناقضاً هاهنا.

فأما الناصر فقد حكينا عنه أنه غير ناقض قليله وكثيره كما قاله الشافعي، وهو المذكور عنه في الكبير، وقد حكي عنه مثل قول القاسميه: وهو أن السافح يكون ناقضاً.

وإنما وجب ذلك من أجل أن الخارج من أمكنة متفرقة لا يضم بعضه إلى بعض، بل يجب أن يكون حكم كل خارج بنفسه من غير ضم، وهكذا القول إذا كان يخرج من مكان واحد في أزمنة متفرقة فإنه لا يضم بعضه إلى بعض؛ لأن اختلاف الأزمنة كاختلاف الدفعات الخارجة فكما لا يضم في الدفعات من مكان واحد بعضها إلى بعض فهكذا أيضاً لا تضم الدفعات من أمكنة مختلفة بالإضافة إلى وقت واحد.

فإن قطع المتوضئ جلدة من أخمص قدمه أو من أسفل عقبه حتى بان باطن ذلك الموضع وجب عليه أن يغسل ذلك الموضع لأنه صار نجساً وإن لم تنتقض طهارته عند أئمة العترة، وهو قول سائر الفقهاء والوجه فيه ما ذكرناه.

الفرع الثالث: وما يخرج من الرأس من دم أو قيح أو مصل ففيه الوضوء إذا سال إلى ما يلحقه الاستنشاق من الأنف ويلحقه التطهير من الأذن، وهكذا القول في من به بواسير وسال الدم إلى حيث يلحقه[1] التطهير من الفرج وإن لم يكن خارجاً، وفي فرج المرأة إذا

(١) يمكنه. وكل ما جاء في هذا الفرع بلفظ (يلحقه) فهو بمعنى: يمكنه.

سال الدم إلى حيث يلحقه التطهير وجب غسله، ويجب كونه ناقضاً للطهارة مع كونه غير خارج، والوجه في ذلك هو أنه إذا كان قد سال في موضع يلحقه التطهير صار في حكم الخارج، ولهذا وجب تطهيره، فأما إذا كان سائلاً في موضع لا يلحقه التطهير فإنه غير ناقض للطهارة ولا يلزم منه الوضوء؛ لأنه لا يلحقه تطهير.

وإن خرج من الرأس سعوط[1] من دهن أو غيره سواء مكث في الرأس أو رجع، وسواء لبث يوماً أو أكثر فلا وضوء فيه؛ لأنه مائع غير نجس فأشبه اللعاب والمخاط.

قال الإمام أبو عبد الله الداعي: والعلق[2] إذا مص فإنه ينقض الوضوء بخلاف البق والبرغوث والذباب فإنها غير ناقضة عند قرصها، وهذا جيد، والتفرقة بين العلق وغيره هو أن العلق يمص كثيراً من الدم، وما يأخذه غيره قليل فلهذا لم يكن ناقضاً، ومن جهة أن العلق يقطع الجلد فيظهر الدم ويكون سافحاً بخلاف البق والبراغيث فإنه لا يظهر الدم عند سقوطها فهذه جارية على مطرد العادة في العلق والبق والذباب، والأقرب في تعليق نقض الطهارة بالخارج كونه سافحاً فإن خرج من البق والبراغيث عقيب قرصها ما يكون سافحاً فهو ناقض، وإن مص العلق من غير قطع و لم يكن هناك خارج عقيب مصه فلا وضوء منه.

الفرع الرابع: وإذا توضأ الرجل ثم وقع في بدنه جرح فأخذ ما يخرج منه من الدم بالقطنة فهل ينتقض وضوؤه أم لا؟ فيه مذاهب ثلاثة:

أولها: أنه ينتقض وضوؤه، وهذا هو رأي المؤيد بالله؛ لأن السافح عنده ما جاوز محله ويبعد أن يأخذ بالقطنة على وجه لا يصل إلى جانب الجرح؛ فلأجل هذا كان ناقضاً للطهارة؛ لأنه صار بما قلناه سافحاً.

وثانيها: أنه إذا أخرج الدم بالقطنة قبل أن يسيل فإنه ينظر فيه فإن كان بحيث لو ترك لسال نقض وإلا لم يكن ناقضاً لوضوئه، وهذا هو رأي أبي حنيفة ومحمد[3] لأن النقض إنما

---

(١) ما يتم استنشاقه من الأنف من دهن أو غيره.

(٢) دويبة في الماء تمص الدم.ا.هـ. قاموس.

(٣) تنبيه: حيث يرد اسم (محمد) مجرداً في موضع الحديث عن أعلام الحنفية ومذاهبهم فالمقصود به محمد بن الحسن الشيباني.

يتعلق بالسيلان والسفح فمتى قدرا فهو ناقض وإلا فلا.

وثالثها: أنه إن أخذه بالقطنة مخافة ألا يسيل[1] فإنه لا يكون ناقضاً وإن كثر، وهذا هو رأي أبي يوسف وهو اختيار القاضي أبي مضر من أصحابنا وهو المختار؛ لأن الموجود يسير فلا نقض به ولا تعلق لبعضه ببعض، بل يجب أن يكون حكم كل دفعة بنفسها من غير ضم لها إلى غيرها، ولأن النقض إنما يتعلق بالخارج، والخارج هاهنا غير سافح ولا سائل فلا جرم لم يكن ناقضاً.

ولو كانت جوانب الجرح رطبة فإن كان قد غسلها بالماء فأصابه الدم اليسير ثم إنه سال في البدن من أجل ما أصابه من تلك البلة بالماء ولولاه لم يكن سائلاً فإنه غير ناقض للوضوء من جهة كونه يسيراً وجريه بالماء لا يوجب كونه كثيراً سافحاً.

الفرع الخامس: قال الإمام الحقيني: وإن نزل البول والمذي إلى أسفل قصبة الذكر فإن الوضوء لا ينتقض ولو كان مدركاً مرئياً؛ لأن النقض إنما يحصل بالخروج لقوله ﷺ: «الوضوء مما خرج»، وهذا ليس خارجاً فلهذا لم يكن ناقضاً، وإن غيب قطنة في إحليله فمنعت من خروج المني والمذي والبول لم يكن ناقضاً لما ذكرناه من أن النقض إنما هو بالخروج وهذا لا خروج فيه، وهو المختار لما ذكرناه من الدليل وهو محكي عن محمد بن الحسن الشيباني.

قال المؤيد بالله: والماء الأصفر الخارج إذا خرج من الجرح فإنه يكون ناقضاً للطهارة إذا كان سائلاً؛ لأن فم الجرح بمنزلة فم المعدة فما يخرج منه يكون ناقضاً كالخارج من المعدة، ولا يفترق الحال في أنواعه كما في الخارج من المعدة، والله أعلم.

الفرع السادس: وإذا كان في الرجل جراحة في أعضاء الوضوء وشدها بالقطن والفتايل حذراً من خروج الدم نظرت، فإن كان يخشى من خروج الدم ضرراً أبقاها على حالها مشدودة، وهل يمسح عليها أو لا يمسح؟ فيه الوجهان اللذان ذكرناهما في مسألة الجبائر،

---

(١) لعل الصواب: مخافة أن يسيل.

وإن كان لا يخشى من خروج الدم ضرراً جاز له وجهان:

أحدهما: أن يبقيها مشدودة بالقطن حذراً من خروج الدم.

وثانيهما: أن يغسل العضو ولا يبالي بخروج الدم؛ لأن غسل العضو أهم من خروج الدم إذا كان غير ضائر، وأيهما يكون أولى؟ فيه مذهبان:

أحدهما: أنه يترك الجراحة مشدودة على حالها من غير حل لها، وهذا هو رأي الهادي وأبي الحسن الحقيني، ووجه ذلك لهما: هو أن الصلاة مفتقرة إلى الطهارة ولا شك أن خروج الدم ناقض لها فترك غسل بعض أعضاء الطهارة من أجل العذر مع غسل سائرها أقرب من غسل العضو وإبطال الطهارة بخروج الدم.

وثانيهما: أن الأقرب حل الجراحة وغسل العضو ولا يبالي بخروج الدم، ويجري نفسه مجرى المستحاضة، وهذا هو رأي المؤيد بالله، ووجه ذلك: هو أن محل الحدث يجب غسله بطريق معلوم وهو الإجماع والنص، وخروج الدم من غير السبيلين مختلف في حكمه هل يكون ناقضاً أم لا؟ فإيجابه إنما هو بطريق مظنون ولا شك أن تقديم ما هو مجمع عليه أولى من تقديم ما هو مختلف فيه.

والمختار: ما قاله المؤيد بالله لأن الأدلة الشرعية الدالة على وجوب غسل هذه الأعضاء الأربعة لم تفصل بين حالة وحالة، فلهذا وجب حملها على الشمول، ولم يستثن إلا حالة الضرر، ولا ضرر هاهنا كما فرضناه.

الفرع السابع: وإذا خرج من الفم شيء من الريق مختلطاً بالدم فليس ناقضاً على الإطلاق من حيث أن سيلانه غير معلوم فلا بد فيه من تفصيل، وأي حكم يكون له، فيه أقوال ثلاثة:

أولها: أنه يكون معفواً عنه، وهذا هو الذي ذكره السيد أبو العباس فإنه قال: ومن بصق مختلطاً بالدم فليس فيه ولا في شبهه وضوء، ووجه ذلك هو أن الطهارة متحققة بيقين، وما

عرض مشكوك فيه فلا يجوز نقض الطهارة بما هذا حاله، فلهذا كان معفواً عنه.

وثانيها: أنه ينظر إلى الغالب فإن كان الغالب هو الدم نقض، وإن كان الغالب هو الريق لم يكن ناقضاً، وهذا هو الذي ذكره السيد أبو طالب، ووجهه: هو أن ما هذا حاله ليس متميزاً في نفسه لأجل اختلاطه فلم يبق إلا تحكيم الغلبة في حقه، فما كان غالباً عمل عليه.

وثالثها: أنه يراعى في ذلك غلبة الظن بكثرته، فإن كان يغلب على الظن سيلانه لو انفصل فهو ناقض وإلا فلا، هذا هو الذي ذكره المؤيد بالله، ووجهه: هو أن مثل هذه الأحوال يحكم فيها غالب الظن لتعذر حصول العلم فيها، وهذا هو المختار، لأن الناقض إنما هو السيلان في الدم فمتى كان حاصلاً فهو ناقض وإلا لم ينقض.

مسألة: والقيء هو الذي يتصعد من أقصى المعدة، وهل يكون ناقضاً للوضوء أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يكون ناقضاً، وهذا هو رأي الأكثر من أئمة العترة القاسمية، ومحكي عن الإمامين السيدين: المؤيد بالله و أبي طالب، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على ذلك: ما في خبر زيد بن علي عن آبائه فإنه ذكر فيه: ((أو قيء ذارع)).

المذهب الثاني: أنه غير ناقض وهذا هو رأي الباقر والصادق والمشهور من قول الناصر، وهو محكي عن الشافعي وأصحابه.

والحجة على ذلك: ما روى ثوبان[1] عن رسول الله قال: قلت: يارسول الله هل يجب الوضوء من القيء؟ فقال: ((لو كان واجباً لوجدته في كتاب الله تعالى))[2].

---

(١) ثوبان بن مجدد، أبو عبد الله، مولى رسول الله ﷺ. أصله من السراة (بين مكة واليمن). اشتراه النبي ﷺ ثم أعتقه فلم يزل يخدمه إلى أن مات، فخرج ثوبان إلى الرملة بالشام ثم إلى حمص فابتنى بها داراً وتوفي فيها سنة٥٤هـ، له ١٢٨ حديثاً. (روى عنه جماعة من التابعين). ا.هـ. أعلام ١٠٢/٢.

(٢) وفي جواهر الأخبار وفي الجامع الكافي عن أبي الدرداء أن رسول الله ﷺ قاء وكان صائماً متوضئاً، قال معدان: فلقيت ثوبان في مسجد دمشق فسألته فقال: صدق وأنا صببت له وضوءه. أخرجه الترمذي ولأبي داود نحوه. ا. هـ ٨٨/٢.

والمختار: ما عول عليه أكثر علماء العترة ومن تابعهم من فقهاء الأمة، ويدل على ذلك ما حكيناه عنهم، ونزيد هاهنا وهو ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((من قاء أو قلس[1] فلينصرف وليتوض))[2]. ولأنه نجس خارج من البدن فوجب كونه ناقضاً كالبول والعذرة.

الانتصار: يكون بإبطال ما اعتمدوه.

قالوا: روى ثوبان أنه غير ناقض.

قلنا: عما ذكروه جوابان:

أما أولاً: فلأنه وإن لم يكن موجوداً في كتاب الله فإنه موجود في السنة وكم من حكم غير موجود في الكتاب وهو موجود في السنة وقد قال تعالى:﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾[الحشر:٧]. فلا فرق بين أن يكون مأخوذا حكمه من الكتاب أو من جهة السنة، فإن كله مأخوذ من جهة الرسول ﷺ ولولا خبره بأن القرآن من جهة الله تعالى ما كنا نعرف إلا أنه من جهته.

وأما ثانياً: فلأن المراد أنه غير منصوص في الكتاب وإنما هو مقيس على منصوصه، وقد قال تعالى: ﴿**أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ**﴾[المائدة:٦]. والقيء مقيس عليه بجامع كونه خارجاً من البدن نجساً فوجب كونه ناقضاً كالبول وقد قررناه من قبل.

التفريع على هذه القاعدة:

الفرع الأول منها: من قال من أئمة العترة بأن القيء ناقض للطهارة فإنه لا يفترق الحال

---

(١) جاء في حاشية الأصل: القلس: ما خرج من الجوف ملء الفم أو دونه وليس بقيء فإن عاد فهو القيء. ا.هـ ملخصاً.

(٢) جاء في (الروض) ما رواه إسماعيل بن عياش، عن ابن جريج، عن ابن أبي مليكة عن عائشة أن رسول الله قال: ((من أصابه قيء أو رعاف أو قلس أو مذي فلينصرف فليتوضأ ثم ليبن على صلاته وهو في ذلك لا يتكلم)). أخرجه ابن ماجة والدارقطني.
قال: والحفاظ من أصحاب ابن جريج يروونه عن ابن جريج، عن أبيه عن النبي ﷺ مرسلاً. وكذا البيهقي أثبت إرساله ... إلخ. ا.هـ. الروض ج١ ص٢٧٥.
وأورده في (الاعتصام) بسنده السالف عن عائشة نقلاً عن (شرح التجريد) بلفظ: ((إذا قاء أحدكم في صلاته فلينصرف فليتوضأ)). وعن (أصول الأحكام) بزيادة ((أو رعف في صلاته .... إلخ)) ا. هـ. ج١ ص ٢٣٤.

بين أن يكون بلغماً أو غيره إذا كان خارجاً من المعدة بخلاف حاله إذا كان خارجاً من الرأس واللهوات فإنه يكون طاهراً لا محالة، وهذا هو قول أبي يوسف.

والحجة على ذلك: ما ورد من الأخبار في كون القيء ناقضاً للوضوء فإنها لم تفصل بين أن يكون بلغماً أو غيره، ولأنه قيء خارج من المعدة نجساً فوجب كونه ناقضاً للطهارة كالصفراء والسوداء، وحكي عن أبي حنيفة ومحمد أنه غير ناقض للطهارة.

والحجة لهما على ذلك: هو أن البلغم لو كان نجساً لم يختلف حكمه باختلاف مواضعه كسائر النجاسات من البول والغائط؛ فإنهما نجسان من أي موضع خرجا.

والمختار: ما عول عليه الأكثر من علماء العترة، ويدل على ذلك قوله ﷺ: «أو دسعة تملأ الفم». فإنه لم يفصل في ذلك فيجب البقاء على ظاهره في عدم التخصيص حتى تدل دلالة على ذلك.

الانتصار: يكون بإبطال ما اعتمدوه.

قالوا: البلغم فيه لزوجة تمنع من اتصال النجاسة به.

قلنا: هذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأن صقالته لا تمنع من اختلاط النجاسة به كالماء فإنه أشد صقالة من البلغم ومع ذلك فإنه يجوز تنجسه بما يلاصقه من النجاسة.

وأما ثانياً: فلأن رطوبته هي المصححة لاختلاط أجزاء النجاسة به، وأمارة ذلك ودلالته هو أنه لو ترك على شيء متلون بالسواد أو بالصفرة والحمرة فإنه يعلق به لا محالة فهكذا حالة النجاسة فإنها تتصل به.

قالوا: البلغم لو كان نجساً لم يختلف حاله في التنجيس بين أن يكون حاصلاً من الرأس أو من المعدة، فلما قضينا بطهارته إذا كان خارجاً من اللهوات والرأس دل ذلك على كونه طاهراً.

قلنا: إنما كان البلغم نجساً ليس لعينه فيلزم ما قالوه، وإنما ينجس لأجل مجاورته للنجاسة في المعدة واختلاطه بها، كما لو كان خارجاً من الدبر فبطل ما توهموه.

الفرع الثاني: قليل القيء ليس ناقضاً للوضوء عند أئمة العترة، ذكره السيدان الإمامان: المؤيد بالله و أبو طالب، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على ذلك: ما في خبر زيد بن علي فإنه قال فيه: «وقيء ذارع» وسمي ذارعاً أخذاً من ذرع اليد وهو بسطها ومدها، فلما كان يمتد من الفم ويبسط في الأرض سمي ذارعاً، «ودسعة[1] تملأ الفم» فلا يكون ناقضاً إلا بهذه الصفة: ملء الفم وذارعاً، وما دون ذلك لا يكون ناقضاً.

وتقرير الحجة من الخبر: هو أن هذه النواقض مستندها الأدلة الشرعية الصريحة بظواهرها، ولا مجال للأقيسة فيها وقد قيدها بما ذكرناه فوجب الاحتكام لها، وحُكي عن زفر والثوري والحسن بن صالح أنهم قالوا: في قليل القلس وضوء إذا ظهر على اللسان، وهو محكي عن الأوزاعي أيضاً.

والحجة لهم: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «من قاء أو قلس فلينصرف فليتوض». ولم يفصل بين قليله وكثيره.

والمختار: ما عول عليه أئمة العترة من أن قليله غير ناقض من جهة أن الخبر صريح في تقدير ما ينقض، والباب باب عبادة، فيجب الحكم بظاهره من غير تغيير.

الانتصار: يكون بإبطال ما اعتمدوه.

قالوا: الخبر دال على وجوب الوضوء مما خرج من الفم من القيء إلا ما قامت عليه دلالة كاللعاب والبصاق.

قلنا: عن هذا أجوبة ثلاثة:

أما أولاً: فلأن خبرنا يرويه زيد بن علي، عن آبائه، عن أمير المؤمنين، وهؤلاء قد أحرزوا

---

(١) الدسعة: الدفع والقيء وملؤ الفم. ا هـ. قاموس.

العدالة وضموا منصب الإمامة، ومن هذه حاله فلا شك في أن روايته راجحة على رواية غيره من الأمة، وخبركم يرويه أبو زرعة، عن ابن جريج، عن أبيه، عن أبي مليكة[1] عن الرسول ﷺ وظاهره الإرسال، وخبرنا متصل بالرسول ﷺ، فخبرنا قد ترجح بالإضافة إلى سنده وبالإضافة إلى اتصاله بالرسول ﷺ[2]، وخبركم مرسل فلا جرم كان خبرنا أحق بالقبول.

وأما ثانياً: فلأن خبرنا مقيد، وخبركم مطلق، فخبرنا دال على التقييد بما لا ينقض، وخبركم ليس فيه تقييد، وما هذا حاله فهو دال على المقصود وفيه زيادة فائدة، فلهذا كان العمل عليه أحق.

وأما ثالثاً: فلأن المراد بقوله ﷺ ((فلينصرف وليتوض)). غسل فمه من الخارج فإن ذلك يسمى وضوءاً، ويدل على ذلك أنه قيل لمعاذ بن جبل إن ناساً قالوا: إن رسول الله قال: ((الوضوء مما مسته النار))[3]. فقال معاذ: إن قوماً سمعوا و لم يعوا كنا نسمي غسل الفم واليدين وضوءاً[4].

الفرع الثالث: القلس ناقض للوضوء عند الأكثر من أئمة العترة، وإنما يكون ناقضاً بشرطين:

أحدهما: أن يكون خارجاً من المعدة؛ فإن خرج من الحلق لم يكن ناقضاً.

وثانيهما: أن يكون ملء الفم فإن كان دونه لم يكن ناقضاً.

---

(١) زهير بن عبد الله بن جدعان التيمي، أبو مليكة. روى بعضاً من الأحاديث عن أبيه، عن جده، وذكره البخاري وأبو داود في حديث ابن جريج. راجع تهذيب التهذيب ٦٣٨/١، طبعة مؤسسة الرسالة - بيروت.

(٢) جاء في حاشية الأصل ما لفظه: في الحديث ((من قاء أو قلس فليتوضأ)). القلس بالتحريك وقيل: بالسكون: ما خرج من الجوف ملؤ الفم أو دونه وليس بقيء، فإن عاد فهو القيء. ا.هـ.

(٣) عن أبي هريرة أن عبد الله بن قارض وجده يتوضأ على المسجد، فقال: إنما أتوضأ من أثر إقط أكلتها؛ لأني سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((توضؤوا مما مسته النار)) أخرجه مسلم والنسائي.
وعن عروة قال: سمعت عائشة تقول: قال رسول الله ﷺ: ((توضؤوا مما مسته النار)) أخرجه مسلم. وأخرج النسائي أحاديث نحوه، عن أم حبيبة، وأبي أيوب، وأبي طلحة، وزيد بن ثابت عن رسول الله ﷺ. ا .هـ. جواهر الأخبار هامش (البحر) ج٩٦/١.

(٤) تمامه: وليس بواجب إنما أمر ﷺ المؤمنين أن يغسلوا أيديهم وأفواههم مما مسته النار. أخرجه البيهقي في سننه بسنده إلى معاذ بن جبل. إ .هـ. روض ٣١٦/١.

والحجة على ذلك: خبر زيد بن علي، عن آبائه، عن أمير المؤمنين، عن النبي ﷺ أنه قال: «القلس ينقض الوضوء»[1]. ومن خالف في كون القيء غير ناقض كما حكيناه عن الناصر والشافعي فهو مخالف في القلس لأنه قيء مثله.

والمختار: ما عول عليه أكثر علماء العترة من كونه ناقضاً باعتبار الشرطين اللذين ذكرناهما.

والانتصار لما قلناه وذكر الاحتجاج قد أسلفناه.

الفرع الرابع: الدم إذا كان خارجاً من الجوف هل يكون حكمه حكم القيء أو حكم الدم الخارج من الجرح؟ فيه مذهبان:

أحدهما: أنه يكون حكمه حكم القيء، وهذا هو الذي ذكره المؤيد بالله لمذهب الهادي واختاره لنفسه وحكاه عن أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على ذلك: خبر زيد بن علي فإنه قال فيه: «وقيء ذارع». ولم يفصل فيه بين أن يكون دماً أو بلغماً أو غيره مما يخرج من المعدة، وعلى هذا نراعي فيه حكم القيء فإن كان ملء الفم فهو ناقض، وإن كان دون ذلك فهو غير ناقض كما قررناه من حكم القيء، وإن كان خارجاً من جرح في فيه أو حلقه فحكمه حكم الدم.

وثانيهما: أن حكمه حكم الدم، وهذا هو رأي المنصور بالله، وهو الذي حكاه الحسن بن زياد، عن أبي حنيفة وأصحابه. قال محمد بن الحسن: ومن خرج من جوفه دم فإنه لا وضوء عليه ما لم يكن ملء الفم، وهو الظاهر من مذاهبهم دون ما حكاه المؤيد بالله عنهم، ولعله وجده في كتبهم فرواه كما وجده فإن حدة فكر أبي حنيفة وجودة ذكائه في المسائل الاجتهادية توجب اختلاف الروايات عنه.

والحجة على ذلك: ما رواه تميم الداري عن الرسول ﷺ أنه قال: «الوضوء من كل

---

(١) رواه الإمام زيد في مسنده.

دم سائل)).

ومن جهة القياس وهو أنها نجاسة سائلة بنفسها من بدنه إلى ظاهر يلحقه حكم التطهير فنقض الوضوء كالدم الخارج من جرح.

والمختار: ما قاله الإمامان: الهادي والمؤيد بالله من إلحاقه بحكم القيء.

وتقرير الحجة على ذلك: هو أن الخبرين قد تعارضا، وبيان تعارضهما هو أن الدم الخارج من الحلق إذا كان لاحقاً بالدم كان مقدار القطرة منه ناقضاً، وإذا كان لاحقاً بالقيء لم [يكن] ذلك القدر منه ناقضاً، وهذه هي ثمرة الخلاف في المسألة بين من ألحقه بالقيء وبين من ألحقه بالدم، فإذا كان التعارض بين الخبرين واقعاً على الوجه الذي ذكرناه فلا بد من ترجيح أحدهما على الآخر؛ لأن هذا هو الأصل عند تعارض الأخبار بحيث لا يمكن الجمع بينها. والخبر الدال على لحوقه بالقيء قد ظهر ترجيحه من أوجه ثلاثة:

أما أولاً: فلأن خبرنا يرويه زيد بن علي، عن آبائه، عن أمير المؤمنين، عن الرسول ﷺ، والخبر الآخر يرويه تميم الداري، ولا شك أن عدالة الأئمة أظهر من عدالة غيرهم من أفناء الناس[1]، ومن أجل ما اختصوا به من العلم والتمييز في طرق الأخبار والإحاطة بالمعرفة بطريق الرواية والتفقه في الأحاديث، ومن هذه حاله فروايته لا محالة أرجح.

وأما ثانياً: فلأن خبر تميم وإن كان عموماً لكنه عموم مخصوص بمن به سيلان الجرح وبالمستحاضة؛ فإنه دم سائل وليس منه وضوء، وخبر زيد وإن لم يكن عموماً لكنه صالح لكل قيء، و لم يفصل فيه بين قيء وقيء، ولا شك أن ما لم يخص فإنه يكون راجحاً على ما خص؛ لأن من الأصوليين من قال في العموم المخصوص: إنه لا حجة فيه، ومنهم من قال: إنه يصير مجازاً، والقيء ناقض بكل حال.

وأما ثالثاً: فلأن الأكثر فيما يخرج من الفم من النواقض هو القيء، وخروج الدم من

---

(١) أعناء من الناس وأفناء: أي أخلاط، الواحد عنو وفنو. ورجل من أفناء القبائل، أي لا يدرى من أي قبيلة هو. ا هـ. لسان.

الفم بالجرح قليل، فلما كان الأمر فيه كما ذكرناه لا جرم وجب حمله على الأكثر فيكون مطابقاً لما رواه الإمام زيد بن علي، فتقرر بما ذركناه من هذه الأوجه ترجيح رواية زيد بن علي على رواية غيره، فلهذا وجب الاعتماد عليه وقد دخل تقرير ذلك الانتصار تحت أدلة الاختيار فأغنى ذلك عن تكريره.

مسألة: النوم معروف وهو أمر ضروري من جهة الله تعالى يلقيه في الدماغ، ثم يحصل في العينين، ثم ينـزل إلى الأعضاء فتسترخي، ولهذا يسقط إذا كان قائماً أو قاعداً من أجل ذلك، وهل يكون ناقضاً للوضوء أم لا؟ فيه مذاهب خمسة:

أولها: أنه ناقض على أية حال كان، بشرط كونه مزيلاً للعقل، فأما من غير أن يكون مزيلاً للعقل وهذا نحو النعاس وميلان العنق، فإن ما هذا حاله غير مزيل للعقل فلا يكون ناقضاً وهذا هو مذهب أئمة العترة لا يختلفون فيه، وحاصل مذهبهم: أنه لا يكون نوماً ولا حدثاً حتى يزيل العقل وهو رأي المزني من أصحاب الشافعي.

والحجة على ذلك قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾[المائدة:٦]..الآية، قال بعض المفسرين: أراد إذا قمتم من النوم؛ لأن الآية وردت على سبب خاص وهو أن النبي ﷺ كان في غزاة ففقدت عائشة عقدها فقاموا يطلبونه فناموا فأصبحوا ولا ماء معهم، فجاء أبو بكر إليها فقال: حبست القوم ولا ماء معهم فنـزلت الآية[1] مشتملة على بيان الطهارة المائية من الحدث الأصغر ومن الحدث الأكبر، وعلى بيان تعريف الطهارة الترابية منهما جميعاً، والأصوليون وإن اختلفوا في أن الخطاب يقصر على سببه فلم يقع بينهم خلاف في أنه لا يجوز خروج السبب عن الخطاب؛ لأنه أخص به فكأن النوم مضمر فيها.

والحجة الثانية: ما روى زيد بن علي، عن آبائه فإنه قال فيه: ((أو نوم مضطجع)). فدل ظاهر الخبر على أن النوم ناقض للوضوء.

---

(١) رواه البخاري عن عائشة.

الحجة الثالثة: ما روت عائشة (رضي الله عنها) عن النبي ﷺ أنه قال: ((من استجمع نوماً فعليه الوضوء))[1] وعن أبي هريرة: ((من استحق نوماً فعليه الوضوء)) فهـذه الأخبار كلها دالة على ما ذهبنا إليه من كون النوم ناقضاً للوضوء.

وثانيها: مذهب من قال: إن النوم غير ناقض للوضوء على الإطلاق، وهذا شيء يحكى عن أبي موسى الأشعري من الصحابة، وعن غيرهم كأبي مخلـد[2] وحميـد الأعـرج[3] وعمرو بن دينار[4]، ويحكى عن الإمامية.

والحجة: هو أن النوم ليس حدثاً في نفسه؛ لأنه لو كان حدثاً في نفسه لم يفترق الحـال بين قليله وكثيره كالبول، وإنما الحدث أمر يقارنه، وهو مشكوك فيه والطهارة المتحققـة لا تزول بالشك.

وثالثها: مذهب [محكي عن أبي حنيفة] من أنه إذا نام على حالة من أحوال الصـلاة في حال الاختيار كأن يكون قائماً أو راكعاً أو ساجداً أو قاعداً فإنه لا ينتقض وضوؤه وإن لم يكن في الصلاة، وإن نام مضطجعاً أو مستلقياً على قفاه كما هو نوم الأنبياء أو مُنْكَبًّا على وجهه كما [هو] نوم الشياطين انتقض وضوؤه في هذه الحالات، وهكذا لو نام على جنب؛ لأنها لا تكون حالة للصلاة في حال الاختيار، وهذا هو المحكي عن أبي حنيفة.

والحجة على ذلك: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((إذا نام العبد في حال سـجوده باهى الله به الملائكة يقول: عبدي روحه عندي وجسده ساجد بين يـدي))[5]. فسـماه:

---

(١) نسبه في التلخيص إلى البيهقي وغيره من حديث أبي هريرة بلفظ: ((من استحق النوم وجب عليه الوضوء)). قال -يعني البيهقي-: لا يصح رفعه. ولفظه في الشفاء عن عائشة: ((من استجمع نومـاً فليتوضـأ)). إ هـ. جواهر ٢/٨٨. وكما ترى فإن الحديثين أشبه بحديث واحد بلفظين وروايتين.

(٢) أبو مخلد: إيـاس بن تميم فيروز أبو مخلد البصري من رواة الحديث، روى عن عطاء والحسن قال ابن معـين: صالح، وقال أبو حاتم: صالح لا بأس به، ووثقه أحمد ا هـ تهذيب ج١ ص ٣٣٨.

(٣) حميد الأعرج: حميد المروزي (راء ساكنة وزاي زائدة نسبة إلى مرو)الأعرج، محدث روى عن يحيى بن يعمر، وروى عنه عبد الله بن المبارك قال ابن حجر: ذكره ابن حبان في الثقات ا. هـ. التهذيب ج٣ ص٣٣.

(٤) عمر بن دينار المكي من فقهاء التابعين وأعلام الحديث، أدرك كثيراً من الصحابة وروى عنه منهم: ابن عباس وابن الزبير وابن عمر. وعن كثير من التابعين، وروى عنه جماعة منهم، ووثقه كثير منهم، واتهم بالتشـيع، ونقل ابن حجر عن الذهبي أن ما قيل عنه من التشيع باطل، توفي سنة ١٢٦هـ وقد جاوز السـبعين. ا.هـ. تهذيب ج٨ ص ٣٥٦.

(٥) حكاه في المهذب ونسبه في التلخيص إلى البيهقي من حديث أبي هريرة وغيره بألفاظ متقاربـة مـن طـرق شتى. ا. هـ. جواهر ٢/٨٩. (هامش البحر).

ساجداً، فدل ذلك على أن وضوءه غير منتقض، ثم قسنا على السجود غيره من الأحـــوال بجامع كونه حالة من حالات الصلاة.

ورابعها: قول الشافعي، وله في ذلك قولان:

فالقول الأول، هو المشهور عنه: أن النائم إنما ينتقض وضوؤه إذا نام زائلاً عن مستوى الجلوس في غير الصلاة إما مضطجعاً على جنبه، أو مستلقياً على قفاه، أو مُنْكَباً على وجهه، أو مستنداً إلى الحائط، أو غير ذلك من الحالات التي تزايل القعود، وقد حكي هذا القول عن غيره من العلماء.

القول الثاني: حكاه البويطي عنه وهو مثل ما حكاه عن أبي حنيفة من غير مخالفة، فمن أصحاب الشافعي من غلَّط البويطي في هذه الحكاية، ومنهم من جعله قولاً آخر، وهذا هو الأقرب لأمرين:

أما أولاً: فلأن الظن بالبويطي أنه منـــزه عن الكذب، وظاهره العدالة.

وأما ثانياً: فلأن الشافعي له أقوال كثيرة في المسائل، فهذا يكون من تلك الأقوال.

والحجة للقول الأول: ما روى أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) عن النبي ﷺ أنه قال: ((العين وكاء السه[1] فمن نام فليتوضأ))[2].

والحجة على القول الثاني: ما حكيناه عن أبي حنيفة فلا وجه لتكريره.

وخامسها: ما حكي عن مالك وهو أن النوم اليسير في حالة القعود لا يكـــون ناقضـــاً للوضوء والكثير يكون ناقضاً له.

والحجة على ذلك: ما روى أنس بن مالك، قال: كان أصحاب رسول الله ينتظـــرون العشاء الآخرة فينامون قعوداً، حتى تخفق رؤوسهم ثم يصلون ولا يتوضؤون))[3]. ومثل هذا

---

(١) الوكاء ككساء. رباط القربة وغيرها، وكل ما شد رأسه من وعاء ونحوه وكاء. والسَّه وتُضَمُّ مخففة: العَجـــز أو حلقة الدبر. ا. هـ قاموس.

(٢) أخرجه أبو داود عن علي عليه السلام عن رسول الله . ا. هـ. جواهر ٢/ ٨٩ (هامش البحر).

(٣) أخرجه مسلم والترمذي وغيرهما.ا هـ. ملخصاً من الجواهر ٢/ ٨٩.

لا يخفى على رسول الله ، فإقرارهم عليه فيه دلالة على أن النوم اليسير لا ينقض الطهـــارة، بخلاف النوم الكثير فإن فيه الوضوء لخبر عائشة ((من استجمع نوماً فعليه الوضوء)) فهـــذا تقرير المذاهب بأدلتها.

والمختار: تفصيل نشير إليه ونرمز إلى أسراره، وهو أن نقول: حد النوم الـــذي ينقـــض الوضوء هو الذي يكون غالباً على العقل ومستولياً عليه قليلاً كان أو كثيراً، فأمـــا مـــا لا يغلب على العقل من النوم، وهذا نحو أول النعاس وحديث[1] النفس، وخفق الرأس، وميلان العنق، فإن هذه الأمور غير ناقضة للوضوء، فإن حصلت الرؤيا بيقين وشك في النوم انتقض وضوؤه؛ لأن الرؤيا لا تكون إلا في حال النوم، فإن خطر بباله شيء فلم يدر أكان ذلـــك حديثاً من جهة نفسه أو برؤيا لم ينتقض وضوؤه؛ لأن الأصل هو الطهارة بيقين فلا يـــزول ذلك اليقين بالشك.

فإذا عرفت هذا فالذي نختاره: ما عليه أئمة العترة، وهو أن النوم إذا حصلت حقيقته، وهو زوال العقل، فإنه يكون ناقضاً للطهارة على أي حال وقع.

والحجة عليه: ما حكيناه عنهم، ونزيد هاهنا وهو ما روي عن أمـــير المؤمنـــين عـــن الرسول ﷺ أنه قال: ((العينان وكاء السَّه فإذا نامت العين استطلق الوكاء))، وليس بعـــد زوال الوكاء إلا خروج ما في القربة، وهكذا خبر عائشة وخبر أبي هريرة كلها دالة على أن النوم ينقض الوضوء على جهة الإطلاق.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم. فأما ما قاله أبو موسى ومن قال بمقالتـــه من أن النوم ليس حدثاً في نفسه، وإنما هو حدث بما يقترن به، فهو فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلما رواه أمير المؤمنين: ((العين وكاء السه)). والسه: حلقة الدبر، ((فمن نام فليتوض))، وهذا نص في أن النوم ناقض للوضوء إلا ما خصته دلالة.

---

(١) هكذا في الأصل، والمعنى غير واضح إلا إذا كان المقصود بحديث النفس ملابسة الحلم كما جاءت بعده عبارة: فإن حصلت الرؤيا. وهذا أقرب الاحتمالات.

وأما ثانياً: فلقوله ﷺ: ((من نام فليتوض)) وقوله عليه السلام: ((من نام فعليه الوضوء))(1). فهذه الأخبار كلها دالة على بطلان ما قالوه من أن النوم لا ينقض الطهارة.

قولهم: الطهارة لا تنتقض بالشك، فإذا شك في الحدث الخارج عند النوم فلا تعويل عليه.

قلنا: هذا بناء على أن النوم ليس حدثاً بنفسه وقد أبطلناه، ثم لو سلمنا أن الأصل هو عدم الحدث لكنه قد يجوز الانتقال عن حكم الأصل بهذه الظواهر، كما جاز الانتقال من حكم الأصل في براءة الذمة بخبر الواحد والشاهدين.

وأما ما قاله أبو حنيفة: من أن النوم على حالة من أحوال الصلاة فهو غير ناقض، محتجاً بما روى من حديث المباهاة فهو فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلما رويناه من حديث أمير المؤمنين، وحديث صفوان بن عسال، وحديث عائشة، وأبي هريرة، فإنها كلها معارضة لهذا الخبر، دالة على انتقاض الوضوء بالنوم مطلقاً.

وأما ثانياً: فلأن المراد بقوله عليه السلام في حديث المباهاة هو المدح على المجاهدة للنفس في مكابدة العبادة؛ لأن النائم لا يمدح على شيء من أفعاله ولا يذم.

وأما ما قاله الشافعي: من أن النوم لا ينتقض إلا إذا زال عن حالة الاستواء، محتجاً بما روى عن النبي ﷺ أنه قال: ((من نام قاعداً فلا وضوء عليه ومن وضع جنبه فعليه الوضوء))(2) فهو فاسد لأمرين:

أما أولاً: فهذا الخبر وإن كان خاصاً لكنه معارض بما رويناه عن أمير المؤمنين، وعائشة، وأبي هريرة، فإنها دالة على الوضوء من النوم على الإطلاق، فظاهرها معارض لما رواه، ولا شك أن حديث أمير المؤمنين راجح على غيره، فلهذا وجب الاعتماد عليه.

(1) هو طرف من حديث علي عليه السلام الذي بدايته: ((العينان وكاء السه)) وقد تقدم.
(2) رواه عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده . ا هـ. جواهر ٨٩/٢ (هامش البحر).

وأما ثانياً: فلأن الرسول ﷺ إنما خص القعود بكونه غير ناقض في حالة النوم وبأن النوم على جنب يكون ناقضاً، ليس لكونه قعوداً في عدم النقض، ولا لكونه على جنب في النقض، وإنما خص القعود بعدم النقض؛ لأن أكثر النوم لا يكون في حالة القعود، فلهذا لم يكن ناقضاً لكونه صادراً على جهة القلة، وخص النقض بالنوم على جنب؛ لأن أكثره إنما يصدر وهو على هذه الحالة، فقد يكون النوم ناقضاً في حالة القعود إذا كان كثيراً، وقد يكون غير ناقض وإن كان على جنب إذا كان قليلاً، فإذاً التعويل في النقض بالنوم على ما قلناه من زوال العقل على الإطلاق دون ما قاله، فبطل ما عول عليه، هذا على قوله المشهور، فأما على قوله الآخر وهو ما نقله البويطي فقد أندرج بطلانه تحت ما ذكرناه على أبي حنيفة فأغنى عن التكرار.

فأما ما يحكى عن مالك من أن قليل النوم لا ينقض، وكثيره ناقض محتجاً بما رواه عن الصحابة من أنهم كانوا يخفقون وتميل أعناقهم فلا يعيدون وضوءاً، فجوابه من وجهين:

أما أولاً: فلأنه إن أراد بالقليل من النوم أنه غير ناقض مع بقاء العقل، فهذا هو مذهبنا، وإن أراد به أنه غير ناقض مع زوال العقل وبطلانه فهذا فاسد، فإنا قد قررنا أن النوم إنما يكون ناقضاً بشرط زوال العقل فلا وجه لإعادته.

وأما ثانياً: فلأن احتجاجه بعمل الصحابة إن كان مع بقاء العقل وتمامه فهو صحيح، وإن كان مع زواله فلا نسلم كونه حجة؛ لأن ذلك لم يبلغ الرسول ولا قررهم عليه، فلأجل ذلك لم يكن حجة، فهذا ما أردنا ذكره على بطلان هذه المذاهب وفسادها.

التفريع على هذه القاعدة:

الفرع الأول منها: والذي صار إليه أئمة العترة أن الرجل إذا نام قاعداً متمكناً من القعود متربعاً كان أو غير متربع وزال عقله في نومه فإنه ينتقض وضوؤه، وهو الذي حكاه البويطي عن الشافعي وهو قول المزني، وإسحاق بن راهويه، وأبي عبيد، والمشهور عنه أنه لا ينتقض وضوؤه في هذه الأحوال.

والحجة على ما قلناه: ما في حديث زيد بن علي وحديث صفوان «أو نـــــوم»[1] و لم يفصل بين حالة وحالة، ولما روى أمير المؤمنين عنه ﷺ أنه قال: «العينان وكاء السه فمن نام فليتوض». و لم يفصل في ذلك.

ومن جهة القياس: وهو أن كل ما نقض في غير حال القعود فإنه ينقضه في حال القعود كسائر الأحداث من البول وغيره، فأما ما رُوي عن أبي طلحة أنـــه نـــام قـــاعداً فقـــال للرسول ﷺ: أمن هذا وضوء؟ قال: «لا إلا أن تضع جنبك»[2]. فقد احتج به الشــــافعي على أن النوم قاعداً لا ينقض الوضوء، وليس فيه حجة له؛ لأنه محمول عندنا على أن النوم كان خفيفاً كالخفقة فلهذا لم يكن ناقضاً.

الفرع الثاني: ذهب علماء العترة ومن تابعهم من فقهاء الأمة إلى أن الرجل إذا نـــام في حال الصلاة قائماً، أو راكعاً، أو ساجداً، أو حصلت في حقه حقيقة النوم بزوال العقل فإنه ينتقض الوضوء، وهو قول الشافعي في الجديد الذي عول عليه النظار من أصحابه، ونقـــل الزعفراني من فقهائه أنه لا ينتقض وضوؤه، وهو محكي عن ابن المبارك.

والحجة على ما قلناه: ما في حديث أمير المؤمنين كرم الله وجهه وحديث صفوان، وأبي هريرة، فإنها لم تفصل بين نوم ونوم.

ومن جهة القياس: وهو أنه حصلت في حقه شرائط النوم فانتقض وضوؤه، كما لو نام عند الأكل والشرب، فأما الخبر الذي رووه في نصرة القول القديم من حديث المباهاة فقـــد ذكرنا تأويله فلا وجه لتكريره.

الفرع الثالث: ذهب علماء العترة إلى أن الرجل إذا نام متزايلاً غير مستوي الجلوس بأن ينام [قائماً] أو متكئاً على جنبه، أو مستلقياً على قفاه، أو منكباً على وجهه، أو مســـتنداً

---

(١) «أو نوم مضطجع» من حديث علي عليه السلام «الوضوء من سبع» وقد تقدم.

(٢) هناك أحاديث كثيرة رويت من عدة طرق بهذا المعنى منها: ما روي عن ابن عباس أن النـــبي ﷺ قـــال: «ليس على من نام ساجداً وضوء حتى يضطجع فإذا اضطجع استرخت مفاصله» وعن ابن عمر: «من نـــام وهو جالس فلا وضوء عليه فإذا وضع جنبه فعليه الوضوء» ومثله عن ابن عباس. أخرجه البيهقـــي. ا. هـ. راجع الروض النضير ٢٧٧/١.

إلى حائط، أو غير ذلك من الحالات التي تزايل القعود والتربع فإنه ينتقض وضوؤه وهو قول الشافعي.

والحجة على ذلك: ما رويناه من الآية والخبر[1] فإنهما دالان على نقض الوضوء ممن كان على هذه الحالات، والخلاف فيه مع من أنكر كون النوم ناقضاً للوضوء، وقد مر الكلام على من خالفنا في ذلك فأغنى عن الإعادة. وعن أبي خالد[2] أنه قال: سألت زيد بن علي عن الرجل ينام في الصلاة وهو راكع أو ساجد، فقال: لا ينتقض وضوؤه. وهذا مخالف لما عليه أئمة العترة كما قررناه من قبل. وكأن الإمام عول في ذلك على الحديث المروي عن الرسول ﷺ قال: «إذا نام العبد في سجوده باهى الله به الملائكة».[3] وقد قدمناه فسماه ساجداً فدل على أن وضوءه غير منتقض، وحديث أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) يعارض هذا الحديث من قوله: «العينان وكاء السه فإذا نامت العين استطلق الوكاء، فمن نام فعليه الوضوء». فهذا الخبر فيه إشارة إلى ما ينقض الوضوء من أوجه ثلاثة:

أما أولاً: فقوله: «العينان وكاء السه»فانظر إلى هذه الاستعارة الرشيقة إلى نقض الوضوء بأن جعل العين رابطة للإست التي هي حلقة الدبر، وليس بعد حل الربط وإطلاق الوكاء إلا ذهاب ما في الوعاء، والوكاء هو ما يشد به فم القربة.

وأما ثانياً: فقوله «فإذا نامت العين استطلق الوكاء» فرتب الاستطلاق على النوم بصورة الشرط بـ(إذا)، وفيه إشارة قوية إلى نقضه بما ذكرناه.

وأما ثالثاً: فلأنه عقب ذلك مما هو أصرح من ذلك كله في نقض الوضوء بعد تمهيد ما ذكرناه من تلك الاستعارة فقال: «فمن نام فعليه الوضوء» فأتى بقضية عامة وحكم شامل بياناً لما قدم وإيضاحاً له، وليس في حديث المباهاة بالسجود شيء من هذه التفاصيل، فلهذا

---

(١) الآية ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ....﴾ وخبر زيد: «أو نوم مضطجع». والاستدلال به يعطي حجة للقائلين بعدم نقض النومِ غير مضطجع للوضوء وليس العكس كما يفهم من سياق المؤلف لحجج القائلين بالنقض. والله أعلم.

(٢) الواسطي.

(٣) بل لعله اعتمد على خبر «أو نوم مضطجع» ففيه أقوى اعتماد وأوضح دلالة.

كان التعويل على خبر أمير المؤمنين لما فيه من التصريح بالمراد والإيضاح للمقصود، ومن أجل ذلك عول عليه أكثر علماء العترة كما مر بيانه.

الفرع الرابع: قال الإمام أبو طالب: والإغماء والجنون والصرع ينقض الوضوء.

اعلم أن الاغماء زوال العقل لشدة الألم والمرض، والجنون زوال العقل من غير مرض، ويطلق على فساد العقل على جهة الدوام في الأغلب، والصرع فساد العقل في حالة دون حالة، وهذه الأمور كلها ناقضة للوضوء عند أئمة العترة وفقهاء الأمة: أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه، وعن الكرخي: أنه لا يُعرف فيه خلاف بين أحد من الفقهاء.

والحجة على أنها ناقضة: هو أنها معان يزول العقل معها فأشبهت النوم، بل هي أولى من جهة أن حس المجنون ومن زال عقله وإدراكهما أبعد من حس النائم، ولهذا فإن النائم متى نُبه تنبه، بخلاف من زال عقله فإن ذلك متعذر في حقه فافترقا في ذلك. وحكي عن الشافعي أنه قال في (الأم): وقلما جن إنسان إلا أنزل المني، وما قاله إنما يكون على جهة الندرة والقلة، وإنما الذي يقع ممن هذه حاله هو البول والغائط في حق من استحكم جنونه وصرعه، فأما في إنزال المني فلا يكاد يوجد إلا نادراً، فإن كان الأمر كما قال الشافعي فالواجب على المجنون الاغتسال إذا أفاق بعد تحقق الإنزال، فإن لم يكن هناك إنزال فلا وجه للاغتسال.

وإن شك في الإمناء لم يتوجه عليه الاغتسال؛ لأن الأصل هو عدمه، ومن أصحاب الشافعي من قال: إن كان الغالب من حاله الإنزال عند الجنون لزمه الاغتسال بمجرد الجنون، وإن لم يكن الغالب من حاله الإنزال فلا غسل عليه.

الفرع الخامس: ومن زال عقله بالسكر أو بشرب البنج أو غير ذلك من أنواع المسكرات فهل ينتقض وضوؤه بذلك أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه ينتقض وضوؤه وهذا هو رأي أئمة العترة، وهو قول الأكثر من أصحاب الشافعي، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على ذلك: هو أنه زال عقله بأمر عارض فأشبه النائم.

وثانيهما: أنه لا ينتقض وضوؤه وهذا شيء يحكى عن المسعودي[1] من أصحاب الشافعي، فإنه قال: إن وضوءه لا ينتقض؛ لأنه كالصاحي إلا أن يغشى عليه، فعند هذا يجب عليه الوضوء كما في النائم.

والمختار: ما عول عليه أصحابنا وهو رأي أكثر الفقهاء من انتقاض وضوئه بالسكر من جهة أن العقل هو ملاك التكليف وأصل التمييز، ولا شك أن زواله في حق السكران أبلغ من زواله بالنوم، فإذا كان النوم ناقضاً فهكذا حال السكر من جهة الأولى كما قررناه.

الفرع السادس: الذي عليه علماء العترة وأكثر الفقهاء أن النوم حدث بنفسه؛ فلهذا فإنه يكون ناقضاً للوضوء، سواء اقترن به خارج من السبيلين أم لم يقترن.

والحجة على ما قلناه: ما رويناه من الأحاديث التي [جاءت] عن أمير المؤمنين، وأبي هريرة، وصفوان بن عسال، فإنها دالة على أنه ناقض بنفسه من غير اعتبار خروج خارج، والخلاف في ذلك إنما يكون عمن حكيناه من الفقهاء ممن قال: إنه إنما ينقض لا بنفسه، وإن خرج معه خارج نقض وإلا فلا وقد قررنا عليهم الكلام فلا وجه لتكريره.

مسألة: الكبائر من المعاصي لا طريق إلى معرفتها إلا بالشرع؛ لأن المرجع بذلك إلى معرفة مقادير العقاب، وهذا لا سبيل إلى معرفته إلا بالشرع، فأما العقل فلا مجال له في ذلك، وهذا نحو أن يقع الإجماع على كون هذه المعصية كبيرة، أو يرد نص بكبرها، أو ينصب الله عليها حداً نحو شرب المسكر، والزنى، والسرقة، وغير ذلك من المعاصي التي عليها الحدود، ونحو الفرار من الزحف فإنه كبيرة بالإجماع، ونحو أكل مال اليتيم فإنه كبيرة لورود الوعيد عليه على الخصوص، وهل تكون الكبائر ناقضة للوضوء أم لا؟ فيه مذهبان:

---

(١) أبو عبد الله محمد بن عبد الملك بن المسعود بن أحمد المروزي المعروف بالمسعودي . قال في طبقات الشافعية: كان عالماً فاضلاً، تفقه على القفال، وشرح (المختصر). توفي سنة نيف وعشرين وأربعمائة هجرية. ا. هـ . ص٢٢٦ طبقات الشافعية لابن هداية الله.

المذهب الأول: أنها ناقضة للوضوء، وهذا هو رأي الأكثر من أئمة العترة: القاسم، والهادي، والناصر، والصادق، وغيرهم، وهو قول عامة الزيدية، ومحكي عن عبيدة السلماني[1].

والحجة على ذلك: قوله تعالى لنبيه (عليه الصلاة والسلام): ﴿**لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ**﴾[الزمر:٦٥]. وقوله تعالى تأديباً للصحابة في حق إعظام الرسول ﷺ: ﴿**وَلا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لا تَشْعُرُونَ**﴾[الحجرات:٢]ووجه تقرير الدلالة: هو أن ظاهرها يوجب إحباط الأعمال بالمعاصي الكبائر، وإحباط الأعمال إنما هو إحباط ثوابها دون أعيانها، فإنها قد عدمت فلا يصرف الخطاب إليها، وإذا كان الأمر كما قلناه ثبت بطلان طهارة أهل المعاصي، ومن الكفار والفساق لاشتراكهما أجمع في كونهما معاصي ناقضة[2].

الحجة الثانيه: ما روى زيد بن ثابت عن الرسول ﷺ أنه قال: «الغيبة والكذب ينقضان الوضوء»[3]. ولما روي عن الرسول ﷺ أنه كان يأمر بالوضوء من الحدث ومن أذى المسلم[4] إلى غير ذلك من الحجج التي نستقصي الكلام فيها عند ذكر المختار والانتصار بمعونة الله تعالى.

المذهب الثاني: أنها غير ناقضة، وهذا هو المحكي عن زيد بن علي، وعن المؤيد بالله[5] وهو قول سائر الفقهاء: أبي حنيفة، وأصحابه، والشافعي وأصحابه وغيرهم من علماء الأمة.

---

(١) عبيدة بن عمرو بن قيس السلماني أسلم قبل وفاة النبي بسنتين، نقل ابن حجر عن العجري أنه لم ير النبي ﷺ، وكان من أصحاب علي، وكان فقيهاً وقال ابن نمير: كان شريح إذا أشكل عليه الأمر كتب إلى عبيدة، توفي سنة ٧٤هـ، على خلاف في تاريخ وفاته، وهو من الرواة، وثقه جماعة من علماء الحديث. ا. هـ.تهذيب التهذيب ج٧ ص٧٨.

(٢) يبدو أن المقصود: الكفر والفسق.

(٣) أورده بلفظه في جواهر الأخبار (البحر الزخار) وقال: حكاه في الشفاء عن زيد بن ثابت.

(٤) روي الحديث عن أنس بن مالك ورواه المؤيد بالله في (شرح التجريد) وهو في (أصول الأحكام) و(الشفاء) كما في الاعتصام. ج١ ص٢٣٨.

(٥) جاء في حاشية الأصل: أن هذا هو القول الأخير للمؤيد بالله ، وأن الكبائر غير ناقضة للوضوء، وأن له قولاً قديماً أنها ناقضة رواه أبو مضر .ا.هـ.

والحجة على ذلك: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا وضوء إلا من صوت أو ريح». وهذا نص صريح فيما ذهبنا إليه؛ لأنه محصور متردد بين النفي والإثبات فوجب القضاء به.

الحجة الثانيه: من جهة القياس وهو أنه [أي الوضوء] عبادة يستباح فيها الكلام فلا ينتقض بالمحظور منه [أي الكلام] كالحج والصوم فهذا تقرير أدلة الفريقين.

والمختار: ما قاله الإمامان: زيد بن علي والمؤيد بالله.

والحجة ما نقلناه عنهم ونزيد هاهنا حجتين:

الحجة الأولى: ما روى زيد بن علي، عن آبائه، عن أمير المؤمنين، عن النبي ﷺ أنه قال: «الوضوء من سبع... » الخبر الذي قدمناه و لم يذكر من جملة النواقض الكبائر، فإعراضه عنها وهو في محل التعليم للشرع فيه دلالة ظاهرة على أنها غير ناقضة؛ لأنها لو كانت ناقضة لذكرها، فلما لم يذكرها بطل كونها ناقضة للطهارة.

الحجة الثانية: من جهة القياس وهو أن فعل الكبائر ليس حدثاً خارجاً من البدن، ولا سبباً من أسبابه، فوجب أن لا يتعلق به نقض الطهارة كفعل الأمور المباحة كالأكل والشرب، وحكي عن الشافعي (رحمه الله تعالى) أنه قال في (الأم): لا وضوء من الكلام وإن عظم، ولا من أذى أحد ولا في قذف. قال ابن الصباغ في كتابه (الشامل): وهو مأثور عن أكثر الصحابة، وسنقرر بعد هذا ما حكي عن الصحابة في ذلك.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم في ذلك.

قالوا: الآية دالة على إحباط الأعمال بالمعاصي، ومن جملتها الوضوء، وفي ذلك ما نريده.

قلنا: هذا عنه أجوبة ثلاثة:

أما أولاً: فلأن الإحباط في الشرع إبطال الثواب وإسقاطه، وليس في الآية ما يدل على

نقض الوضوء، فأحدهما بمعزل عن الآخر، فليس فيه تعرض لنقض الطهارة كما زعمتم.

وأما ثانياً: فلأن الإحباط إنما يكون بعد تمام العمل وكماله بشرائطه، ثم يعرض له مـــن العقاب[1]ما يبطل ثوابه فهو على ما نقول أدل؛ لأن ما فسد من الأعمال فلا يتناوله الإحباط [لأنه] لا جزاء عليه من الثواب، فهو محبط بنفسه من غير محبط، فإذا كان الإحباط في جميع الأعمال كلها إنما يكون بعد تمامها وكمالها بشرائطها فكيف يقال بأنه مفسد لها؟ هذا محال فكل ما كان مترتباً على صحة العمل وإتمامه لم يكن سبباً في إبطاله.

وأما ثالثاً: فلأن الآية إنما تدل على بطلان الوضوء بالشرك والكفر، فما برهانكم علـــى بطلانه بالفسق؟ فهي قاصرة عن ذلك، فحصل من مجموع ما ذكرناه أنه لا دلالة في ظاهر الآية، ولا في معقولها على نقض الوضوء بالكبائر الفسقية كما ظنوه.

قالوا: حديث أنس بن مالك دال على نقض الوضوء بأذى المسلم، وإذا كان منقوضـــاً بالأذى فهو منقوض بغيره من سائر المعاصي إذ لا قائل بالفرق.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فليس في خبر أنس إلا أنه أمر بالوضوء من أذى المسلم[2] وليس في ظاهره ما يدل على أن الوضوء منتقض بالأذى فلا حجة لكم في ظاهره، فلعله إنما أمر بالوضوء على جهة الاستحباب، فإنه يستحب الوضوء على الوضوء لمن اشتغل بالمباحـــات، فكيـــف لا يستحب لمن اشتغل بالمعاصي! فهو بالاستحباب وإعادة الوضوء أحق لا محالة.

قالوا: روى زيد بن ثابت عن الرسول ﷺ أنه قال: ((الغيبـــة والكـــذب ينقضـــان الوضوء)) وهذا نص صريح في كونهما ناقضين للوضوء، وإذا تقرر ذلك فيهما وجـــب في سائر المعاصي إذ لا قائل بالفرق.

---

(١) المقصود :ثم يعرض له من الإثم ما يستوجب العقاب بالإحباط وبما يترتب على فعل الكبيرة من عقاب.
(٢) ولفظه كما جاء في الاعتصام كما رواه المؤيد بالله في شرح التجريد بسنده عن أنس قال: ((كان رسول الله ﷺ يأمرنا بالوضوء من الحدث وأذى المسلم)) (وهو في) أصول الأحكام) و(الشفاء). إ، هـ ١/٢٣٨.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن ما رويناه من خبر زيد بن علي معارض لما رواه زيد بن ثابت من جهة مفهومه لا من جهة ظاهره، لأن خبر الإمام زيد: «الوضوء من سبع...» ومفهومه من غير زيادة، وخبر زيد بن ثابت دال على الزيادة بالغيبة والكذب، فهما متعارضان كما أشرنا إليه من الجهة التي ذكرناها، ولا شك أن خبر زيد بن علي راجح على خبر زيد بن ثابت فلا جرم كان أحق بالعمل عليه لما يغلب على الظن من قوته وصحة نقله، وليس في الأخبار عند التعارض إلا ترجيحها والعمل على ما يؤدي إليه الترجيح.

وأما ثانياً: فلأن المراد بقوله ينقضان الوضوء أي يبطلان ثوابه بما يستحق على هاتين المعصيتين من العقاب، فيكون على حذف مضاف، أي ينقضان ثواب الوضوء، والتجوز بحذف المضاف كثير كقوله تعالى:﴿**وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ**﴾[يوسف:٨٢] أي أهل القرية وغير ذلك.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «من قهقه في صلاته فليعد الوضوء والصلاة»(١)

وروي عن الرسول ﷺ أنه صلى بقوم من أصحابه وكان عندهم بئر مغطاة بحصيرة فأتى ضرير فتردى فيها فقهقه بعض من كان خلفه فلما فرغ أمره(٢) بإعادة الوضوء والصلاة جميعاً(٣)، ولا شك أن القهقهة ليست حدثاً بنفسها، ولهذا لم تنقض خارج الصلاة، وإنما هي معصية فإذا نقضت الوضوء لكونها معصية وجب ذلك في سائر المعاصي بغير فرق. وقد قال ذلك جماعة من الفقهاء من التابعين وغيرهم، كالزهري، وعطاء، وعروة، ومكحول(٤)، وجابر بن زيد، وأبي موسى الأشعري، ومالك.

---

(١) قال في الجواهر: ولفظه في (أصول الأحكام): «من ضحك في صلاته قرقرة فعليه الوضوء والصلاة». ا.هـ ٢/ ٩٠ (هامش البحر).

(٢) ضمير المفعول المفرد في (أمره) عائد على كلمة (بعض) لأن من أمرهم بالإعادة جماعة وليس فرداً.

(٣) أخرج خبر الأعمى الدارقطني عن أبي العالية الرباحي أورده في (الاعتصام) ١٢٣٨ عن (شرح التجريد) و(أصول الأحكام). وجاء في جواهر الأخبار بعد الحديث السالف ما لفظه :وروى ابن عدي عن أحمد بن حنبل قال :ليس في الضحك حديث صحيح، وحديث الأعمى الذي وقع في البئر مدار حديثه على أبي العالية وقد اضطرب عليه فيه. ا.هـ ٢/ ٩١.

(٤) مكحول الشامي أبو مسلم الفقيه الدمشقي من أشهر فقهاء التابعين ومحدثيهم .قال في تهذيب التهذيب :روى عن النبي ﷺ مرسلاً وعن أبي بن كعب، وثوبان، وعبادة بن الصامت، وأبي هريرة، وعائشة و...إلخ .وعنه: الأوزاعي وعبد الرحمن بن يزيد بن جابر و...إلخ ترجمه ابن سعد في الطبقة الثالثة . ا. هـ ملخصاً من تهذيب التهذيب ج١٠ ص ٢٥٨، توفي سنة ١١٢ وقيل ١١٨هـ على خلاف فيما بينهما.

قلنا: عن هذا أجوبة ثلاثة:

أما أولاً: فلأنه معارض بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «المقهقه في الصلاة يعيد الصلاة ولا يعيد الوضوء» وبما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «الضاحك[1] في الصلاة كالمتكلم، ومن تكلم في صلاته أعادها دون الوضوء». فإن كانت هذه الأخبار متعارضة كما أشرنا إليه وجب العدول إلى الترجيح وأخبارنا موافقة للقياس؛ لأن القياس أن كل ما نقض داخل الصلاة نقض خارجها، وما رويتموه من الأخبار مخالف لهذه القاعدة، وما وافق الأقيسة راجح على ما خالفها من جهة أن الأدلة الشرعية لا تناقض فيها.

وأما ثانياً: فلأن ظاهر هذه الأخبار أنه أمر بإعادة الوضوء لا غير وليس في ظاهرها دلالة على نقض الوضوء، فيمكن أن يكون أمره بالوضوء إنما كان على جهة الاستحباب من جهة أن الوضوء على الطهارة نور على نور، كما ورد به الحديث، فكيف إذا اشتغل ببعض المكروهات من الضحك وغيره فيكون الاستحباب في حقه آكد.

وأما ثالثاً: فقد قال بعض العلماء: إن مثل هذا لا يظن بالصحابة وهم خيار الأمة وأرأفهم بالضعفاء والمساكين، فكيف يظن بمن هذه حاله المجون بالضحك؟ فمثل هذا لا ينسب إليهم بحال[2].

قالوا: الوضوء عبادة تتعلق بالبدن فوجب أن يكون للفعل المحظور تأثير في إفسادها كالصوم والحج.

قلنا: أما ما يتعلق بالوطء كالجماع، والإيلاج، وإنزال المني باليد، والإنزال في غضون

---

(١) جاء في الجواهر (تنبيه: اعلم أن حديث الأعمى.... إلخ) ثم قال :ففي الشفاء عن جابر أن النبي ﷺ قال: «الضحك ينقض الصلاة ولا ينقض الوضوء » وراه الدارقطني ونقل عن أبي بكر النيسابوري أنه قال: هو حديث منكر ...إلخ، ثم قال في الجواهر: وفي الانتصار عن النبي ﷺ وأورد الخبر هذا وسابقه. وقال تعليقاً على ما جاء في البحر: من أن راوي حديث نقض الوضوء بالضحك ضعيف. قيل: وهو سندل بن أبي هارون الملا وغيره من الضعفاء عند أهل الحديث .ا هـ ٢/٩١جواهر (تخريج أحاديث البحر الزخار).

(٢) واضح أن المؤلف ينفي أن يكون الضحك في الصلاة مفسداً للوضوء ويضعف ما جاء فيها من أخبار، بينما هو يستدل بخبر زيد بن علي (لا وضوء إلا من سبع). وفيه: (وقهقهة في الصلاة). فتأمل.

السمن، فإنها مستوية في الإفساد -أعني الحج والصوم والوضوء-، وأما مـا عـدا ذلـك فمختلفة فيها، فنقلب عليهم فنقول: عبادة تتعلق بالبدن فلم تكن الغيبة والكذب مؤثرين في فسادها كالصوم والحج، فهذا قلب مصرح بالغرض المطلوب مع الاستمرار على الخلاف في المسألة وهو مفسد للعلة لا محالة، ثم نقول: إنما كان الفعل المحظور مفسداً للصوم والحـج كما قالوه لما كانا مقصودين بخلاف الوضوء فإنه ليس مقصوداً، وإنما هو وصلة إلى عبادة، فمن أين أنه إذا فسد المقصود بالفعل المحظور تفسد الوصلة! وبينهما من التفرقة ما لا يخفى، ولهذا جاز الوضوء في الدار المغصوبة إلى غير ذلك من الفروق بين الوصلة والمقصود.

قالوا: الوضوء عبادة تبطل بالحدث، أو عبادة ترد إلى الشطر عند[نا] فجاز أن يكـون للكلام المحظور تأثير في إفسادها كالصلاة.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فالفرق، وهو أن المعنى في الأصل أن الكلام المباح يفسدها، فهكذا يكون حال الكلام المحظور بخلاف مسألتنا، فإن المباح من الكلام لا يفسده، فهكذا حال المحظور من غير تفرقة بينهما.

وأما ثانياً: فالمعارضة، وهو أن الوضوء عبادة فلا يبطله فعل الكبيرة التي هي غير ناقضـة له كالصوم والحج.

وقولنا: التي هي غير ناقضة، نحترز به عن الوطء بالزنى فإنه ناقض مع كونه كبيرة فإبطاله للوضوء إنما كان من أجل نقضه للوضوء بذاته لا من جهة كونه كبيرة.

ولهم أقيسة غير هذه في نصرة نقض الوضوء بالكبائر أعرضنا عنها لضعفها، ومن أحـاط بما ذكرناه هان عليه إفسادها.

التفريع على هذه القاعدة:

الفرع الأول منها: على رأي من ينقض الوضوء بارتكاب الكبائر وملابستها.

واعلم أن المعاصي بالإضافة إلى كونها ناقضة للطهارة وغير ناقضة، على ثلاثة أضرب:

فالضرب الأول منها: كبائر فسقية قد دل الإجماع والنص على كونها كبائر، وهذا نحو القذف، وشرب المسكر، والفرار من الزحف، والسرقة، وغير ذلك من الكبائر، ثم إنها منقسمة إلى ما ورد عليها الحد كالسرقة، والقذف، وشرب الخمر، وإلى ما يكون فسقاً بالإجماع من غير أن يكون في مقابلته حد، وهذا نحو الفرار من الزحف، وغير ذلك من الكبائر التي لم يرد عليها حد مع كونها فسقاً، فما ورد عليه الحد فهو أمارة كونه كبيرة؛ لأنه لا يجري عليه الحد إلا مع الاستخفاف، والإهانة، والنكال[1]، ومن هذه حاله فلا ثواب له؛ لإحباطه بارتكاب الكبيرة، وما لم يرد عليه حد فالدلالة على كونه كبيرة هو ورود الوعيد كأكل مال اليتيم من غير حق، وإتلافه وإحراقه، ونحو الفرار من الزحف، فإن ما هذا [حاله] معدود في الكبائر، وإن لم ترد عليها حدود للإجماع على كونها كبائر لورود الوعيد عليها، فهذه كلها متفقة على كونها ناقضة للطهارة.

الضرب الثاني [من المعاصي]: ما لم يدل الشرع على كونها كبائر لكنه قد ورد في الأخبار ما يدل على كونها ناقضة للوضوء، فما هذا حاله من المعاصي وإن لم تكن كبيرة لعدم الدلالة على كونها كبيرة فهو[2] ناقض لورود الخبر بكونه ناقضاً، وهذا نحو الغيبة والكذب فإنهما ناقضان من غير فسق. ومثاله خبر زيد بن ثابت عن الرسول ﷺ أن «الغيبة والكذب ينقضان الوضوء»فما هذا حاله لا يدل على كونه فسقاً؛ لأن الكفر والفسق لا يجوز إثباتهما إلا بدلالة قاطعة، والخبر الآحادي لا يرشد إلى القطع، فلأجل ذلك لم يكونا فسقاً، وجاز إثبات نقض الطهارة بهما؛ لأن جميع الأحاديث الواردة في الطهارات والصلاة كلها أخبار آحاد يجب العمل عليها في إثبات شروط الطهارة ونقضها، وكأن كون الفعل فسقاً مخالف لنقض الطهارة.

فالأول: أمر علمي لا تقبل فيه أخبار الآحاد لما كان مستنده القطع، وهي غير قاطعة.

---

(١) هكذا في الأصل لعل كلمتي (والإهانة والنكال) معطوفتان على كلمة (الحد) فتكون الجملة (لأنه لا يجري عليه الحد والإهانة والنكال إلا مع الاستخفاف) حتى يستقيم المعنى والله أعلم.

(٢) الضمير هنا يعود إلى الضرب الثاني وهو بمعنى النوع.

والثاني: أمر عملي يجوز التعويل فيه على الأخبار الأحادية فافترقا.

الضرب الثالث: ما ثبت كونه معصية و لم يعلم كونه فسقاً، ولا دل خبر على كونه ناقضاً، وهذا نحو تحديق النظر إلى ماتحرم رؤيته، ونحو تطفيف المكيال، وسرقة بصلة، فإن هذه كلها معاصٍ ليست فسقاً، ولا دل الخبر على كونها ناقضة للطهارة، فلهذا لم يجز النقض بها من جهة أن الطهارة المتيقنة لا تزول إلا بحدث متيقن، وما هذا حاله لا حدث فيه بيقين ولا غلبة ظن، فالمعاصي تجري على هذه الأوجه الثلاثة على رأي القائلين بها[1].

الفرع الثاني: الكبائر الكفرية كالشرك، وجحدان القرآن، وهدم المساجد، وتمزيق المصاحف، ونحو الكبائر الفسقية كالسرقة، والقذف، وغير ذلك، كلها متفقة في كونها ناقضة للطهارة عند من نقض بها[2].

فأما الصغائر من المعاصي فإذا قدرنا كونها معلومة فإنها غير ناقضة؛ لأن عقابها مكفر في جنب ثواب صاحبها، فلا وعيد عليها من جهة الشرع على فاعلها، فإن قدر اجتماع الصغائر فهل تصير كبيرة أم لا؟ فمن العلماء من زعم أنها تكون كبيرة كما لو سرق درهماً بعد درهم حتى كملت عشرة، وعلى هذا تكون ناقضة للطهارة عند استكمال الدرهم العاشر، ومنهم من قال: إنها لا تكون كبيرة عند اجتماعها، وهذا هو **المختار** من جهة أن الكبيرة معلومة من جهة الشرع لا مجال للعقول فيها، فإذا كان كل واحد من الدراهم لا يجب في سرقه قطع اليد فعند اجتماع متفرقها لا يجب أيضاً؛ لأن الشرع إنما ورد في كثيرها إذا كانت مجتمعة فأما إذا كانت متفرقة فلا دلالة على كونها كبيرة، بل لا يبعد أن يكون الجرم بسرقها دفعة واحدة هو فوق سرقة كل درهم على حياله، فلا يجوز أن يجعل حكم آحادها حكم جملتها إذ لا دلالة على ذلك، وإذا كانت لا تكون كبيرة بالاجتماع فإنها غير ناقضة للطهارة لبطلان كونها كبيرة كما أشرنا إليه.

---

(١) في حاشية الأصل :وعلى رأي المنصور بالله والبستي أن جميع المعاصي ناقضة ولم يفصلا بين كبيرها وصغيرها.ا.هـ.

(٢) في الأصل :بهذه.

والكبائر الكفرية كما تكون من أفعال القلوب نحو اعتقاد ثان لله تعالى، فقد تكون من أفعال الجوارح نحو عبادة الأوثان والأصنام.

والكبائر الفسقية كما تكون من أفعال القلوب نحو العزم على استخفاف ببعض الأئمة، فقد تكون من أفعال الجوارح كالقذف والسرقة، إلى غير ذلك، وكلها مشتركة في إبطال الطهارة كما مر تقريره.

الفرع الثالث: الكبائر الفسقية على رأي من ينقض بها بمنزلة الحدث، فإذا توضأ الفاسق كانت طهارته صحيحة، لأن الطهارة من جهته صحيحة فإذا أقدم على كبيرة بطلت طهارته كما لو أحدث، وفرقوا بينه وبين الكافر، وقالوا: إن الوضوء من الكافر غير صحيح لبطلان شرط الطهارة في حقه، وإنما لم يصح وضوؤه لأمرين:

أما أولاً: فلأنه قربة ولا قربة في حق الكافر لقوله عليه السلام: «لا قربة لكافر».

وأما ثانياً: فلأن الإيمان شرط في صحة تأدية جميع الأفعال الشرعية كلها فلا يعقل تحصيلها مع عدمه، وعلى [هذا] لو توضأ الكافر لم يصح وضوؤه؛ لأنه واقع على فساد باختلال الشرط فيه خلافاً لأبي حنيفة فإنه قال: لو توضأ ثم ارتد، ثم أسلم؛ فإنه لا يبطل وضوؤه؛ لأن النية عنده غير معتبرة في الوضوء، بخلاف التيمم فإنه لو تيمم ثم ارتد ثم أسلم بطل تيممه لما كان القصد معتبراً فيه فافترقا.

الفرع الرابع: الإصرار على المعصية كفراً كانت أو فسقاً، هل تكون كبيرة أم لا؟ فيه مذهبان:

أحدهما: أنها تكون كبيرة، وهذا هو الذي حكاه أصحابنا عن الناصر.

والحجة على ذلك: قوله ﷺ: «لا صغيرة مع الإصرار ولا كبيرة مع الإستغفار»[1]. وهذا تصريح بكون الإصرار كبيرة.

---

(١) أورده في جواهر الأخبار (هامش البحر) بلفظ في (الشفاء) ج١ ص٩٠.

وثانيهما: أنه ليس كبيرة، وهذا هو رأي المؤيد بالله.

والحجة على ذلك: هو أن الاعتماد في كون المعصية كبيرة على دلالة الشرع وتصريحه بكبرها، وهاهنا لم تدل على كون الإصرار كبيرة دلالة شرعية فلهذا قطعنا بالوقف في حالها حتى تحصل دلالة شرعية على صغرها أو كبرها.

والمختار: أن الإصرار على المعصية ليس كبيراً لعدم الدلالة على ذلك، وعلى [خلاف] هذا رأى الناصر أن صلاة الفاسق غير مجزية لإصراره على الكبيرة، وهي ناقضة للوضوء عنده، وعلى رأي المؤيد بالله تكون صلاتهم[1] مجزية من جهة إن الإصرار ليس بكبيرة عنده، ثم لو كانت كبيرة فالكبائر عنده ليست ناقضة للطهارة، فعلى كلا الوجهين تكون مجزية ومسقطة للفرض، وهذا هو الصحيح؛ لأن الإجماع منعقد في كل عصر على أن الظلمة وأهل الفسوق غير مأمورين بقضاء ما أدوه في حال فسقهم وإصرارهم على الكبائر، وهذا فيه دلالة على ما قلناه من أن الإصرار ليس كبيرة، وأنها غير مبطلة للطهارة، ولأجل ذلك سكت العلماء في كل عصر على ترك أمر الظلمة بالقضاء، وقد رأيت للشيخ أبي جعفر كلاماً يدل على أن مذهب الناصر في الإصرار أنه ليس كبيرة لأنه قال فيه: إن الإصرار غير ناقض، وإنما ينقضه ما أحدث الفاسق بعد وضوئه من الكبائر، فهذا تصريح على رأي الناصر في كون الإصرار غير ناقض عنده[2].

قال المؤيد بالله: والقياس أن الإصرار ناقض للوضوء على رأي القائلين به من جهة أن التوبة واجبة عن المعصية عقلاً وشرعاً؛ لما فيها من إزالة العقوبة المستحقة على الكبيرة، فتركها بالإصرار على الكبيرة يكون معصية؛ لكونه تركاً للواجب، خلا أنا تركنا القياس بالنقض لأجل الإجماع الذي ذكرناه.

---

(١) أي : الفساق.

(٢) يبدو أن القول بأن الإصرار ناقض للوضوء رأي غير عملي؛ لأن الإصرار على المعصية لا يحدث بعد الوضوء بل يكون موجوداً قبله وأثناءه وبعده، ونقض الوضوء لا يحصل إلا بعد انقضائه وصحته .ولعل الأولى أن يقال بأن الوضوء لا ينعقد أولا يصح مع الإصرار.

فحصل من مجموع ما ذكرناه: أن صلاة الفساق والظلمة مجزية لهم ومسقطة للفرض عن ذممهم، ولهذا لم يؤمروا بالقضاء وإن كان ثوابها محبَطاً بما ارتكبوه من الكبائر، وأنواع الفسوق، فلا يخل ذلك بالإجزاء وسقوط الفرض.

الفرع الخامس: في العزم على المعصية:

واعلم أن العزم من قبيل الإرادات؛ لكنه إرادة متقدمة على الفعل، ولا يكون عزماً إلا بتقدمه على المعزوم عليه، فإذا قارن الفعل فهو قصد وليس عزماً، وحقيقته: هو الإرادة المتقدمة على الفعل، والعزم لا يجوز على الله تعالى لأمرين:

أما أولاً: فلأن العزم إنما يفعله الواحد من أجل أن يخف عليه الفعل؛ لأنه إذا وطن نفسه على ذلك الفعل هان عليه فعله.

وأما ثانياً: فلأن يحترز به عن السهو والغفلة عنه فيفعله تحرزاً عن ذلك، وهذان الوجهان غير حاصلين في حق الله تعالى، فلهذا استحال في حقه العزوم كلها.

فإذا عزم الإنسان على فعل قبيح فلا إشكال في كونه معصية وقبيحاً؛ لأن العزم على القبيح يكون قبيحاً، كما أن العزم على الطاعة يكون طاعة ويثاب عليه، ولكنه إذا عزم على كفر أو فسق فهل يكون كفراً أو فسقاً؟ فيه مذهبان:.

المذهب الأول: أنه يكون كفراً وفسقاً على الإطلاق، سواء شارك العزم المعزوم عليه فيما لأجله كان كفراً أو فسقاً [أم لا]، وهذا هو المحكي عن الأئمة من العترة: القاسم، والهادي، والناصر، ومروي عن بعض شيوخ المعتزلة، واصل بن عطاء[1]، وأبي الهذيل،

---

(١) واصل بن عطاء، ويكنى بأبي حذيفة أحد مشاهير المعتزلة، وعلماء المتكلمين، ويعرف لدى الباحثين بأنه رأس المعتزلة ومؤسس مدرستها منذ أن سميت بالمعتزلة، لاعتزاله حلقة الحسن البصري وإلى جانب واصل عمرو بن عبيد وبشار بن برد، قال المرتضى في طبقات المعتزلة: قيل: ولد سنة ٨٠هـ. وعده في الطبقة الرابعة، وأورد حديثا عن علي عليه السلام عن النبي ﷺ: ((يكون في أمتي رجل يقال له: واصل بن عطاء يفصل بين الحق والباطل)) وكان واصل عالما بليغا في حجته قويا في جدله فذا في إيراد الحجة، جاء في طبقات المرتضى عن عمرو الباهلي: قرأت لواصل الجزء الأول من كتاب الألف مسألة في الرد على المانوية فأحصيت في ذلك الجزء نيفا وثمانين مسألة، ويقال: إنه فرغ من الرد على مخالفيه وهو ابن ٣٠ سنة. ولد بالمدينة سنة (٨٠هـ.) ومات سنة (١٣١ هـ) عن إحدى وخمسين سنة. ا.هـ. طبقات المعتزلة ص٢٨. راجع الكامل وابن خلكان والبيان للجاحظ.

والكعبي أبي القاسم[1].

والحجة على ذلك هو: أن العزم ليس بفعل إلا على جهة التبع لغيره، ولا يفعل على جهة الاستقلال، وإذا كان الأمر فيه كما قلناه كان حكمه حكم معزومه مطلقاً في كونه كفراً وفسقاً من غير تفرقة، ولا اعتبار بالمشاركة؛ لأن الإجماع منعقد على ترك اعتبارها فيه؛ فلهذا قضينا بأن حكمه حكم معزومه على الإطلاق.

المذهب الثاني: أن العزم إنما يكون كفراً أو فسقاً ليس على جهة الإطلاق، بل لا بد أن يكون مشاركاً للمعزوم فيما لأجله كان كفراً أو فسقاً وإلا فلا، وهذا هو رأي الشيخين: أبي هاشم، وأبي عبدالله البصري، وأكثر المعتزلة على ذلك من أصحاب أبي هاشم، وعلى هذا تكون إهانة الرسل كفراً؛ لكونه استخفافاً بحقهم، فإذا عزم على الإهانة كان كفراً لا محالة؛ لأنه استخفاف، فقد شارك العزم المعزوم عليه فيما لأجله كان كفراً فوجب كونه كفراً. وهذا يخالف ما لو فعل تمزيق المصاحف، وخراب المساجد، فإن هذا يكون كفراً بالإجماع، فلو عزم على هذا لم يكن كفراً؛ لأنه لم يشاركه فيما لأجله كان كفراً؛ لأن العزم على التمزيق والخراب ليس خراباً ولا تمزيقاً فافترقا[2].وهكذا فإن الاستخفاف بالأئمة وإهانتهم وأكابر الأفاضل من العلماء يكون فسقاً، وهكذا حال العزم عليه؛ لأنه قد شاركه فيما لأجله كان فسقاً فوجب كونه فسقاً، بخلاف ما لو عزم على شرب المسكر وفعل الفاحشة فإنه لا يكون فسقاً لَمَّا لم يكن مشاركاً له؛ لأن العزم على الشرب ليس شرباً، والعزم على الزنى ليس زنى فافترقا.

والحجة على ذلك: هو أن العزم لما كان غير مستقل بنفسه، بل إنما يفعل على جهة التبع للفعل [لم يكن فسقاً] وإذا كان الأمر فيه كما قلناه كان حكمه تابعاً لحكم الفعل، وهذا لا

---

(١) أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي، يعد من معتزلة بغداد، غزير العلم في الكلام والفقه والأدب والمذاهب، وله مصنفات منها: عيون المسائل وغيره وكتاب في التفسير. وصفه أبو علي الجبائي بأنه أعلم من أستاذه. توفي سنة ٣١٩هـ. ترجم له في (طبقات المعتزلة) ص ٨٨.

(٢) يمكن أن يقال بالتفرقة بينهما إذا كان المعزوم عليه وهو التمزيق والخراب فعلا مجرداً ليس مبنياً على اعتقاد بالاستخفاف بالقرآن والصلاة،أما إذا كان العزم مبنياً على الاستخفاف فهو كسابقه مشارك فيكون العزم كفراً أو فسقاً وقد أوضحه المؤلف في المختار فيما حكى عن المؤيد بالله، ولا يمكن أن يكون العزم على تمزيق القرآن وخراب المسجد إلا مقروناً بالإلحاد والتكذيب، فالمعصية الكبيرة هنا هي هذا الاعتقاد وإن كان التمزيق والخراب لم يحصلا، وتظل التفرقة بين العزم والفعل الخارجي واردة كما قصد المؤلف.

يكون إلا إذا كانا مشتركين في الوجه الذي لأجله كان الفعل المتبوع كفراً أو فسقاً فهـــذا تقرير كلام الفريقين كما ترى.

والمختار: تفصيل نشير إليه وهو أن العزم من جملة الأفعال فلا بد له من حكم في الحسن والقبح، إذ لا قائل بكونه خالياً عنهما جميعاً، فإذا كان الفعل المعزوم عليه واجباً أو مندوبـاً وعزم على تأديتهما فإنه يستحق ثواباً على ذلك، فإن كان الفعل قبيحاً فهو يستحق الـذم على العزم عليه،وإن كان الفعل كفراً أو فسقاً فإنه لا يكون كذلك إلا بشرط المشـاركة في الوجه الذي لأجله كان الفعل كفراً أو فسقاً، وهذا هو رأي الإمام المؤيد بالله، وقد حكـي عنه في آخر: أنه يفرق بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح، فقال: العزم على أفعال القلـوب يكون حكمه حكمها بخلاف أفعال الجوارح فإنه لا يكون حكمه حكمها، وهو في الحقيقة راجع إلى الأول؛ لأن مشاركة العزم للمعزوم عليه فيما لأجله كان كفراً أو فسقاً إنما يكون في أفعال القلوب دون أفعال الجوارح، ولهذا فإن اعتقاد ثان لله كفر، والعزم عليـه يكـون كفراً لا محالة، بخلاف أعمال الجوارح، فإن شرب المسكر فسق، والعزم عليه ليس فسقاً، لما لم يشاركه فيما لأجله كان فسقاً؛ لأن الفسق إنما وقع بالشـرب، والعـزم ليـس شـرباً فلهذا افترقا.

والحجة على ذلك: هو أن العزم كما أشرنا إليه ليس مقصوداً في نفسه ويقصـر عـن مرتبه المعزوم عليه في الحسن والقبح، ولهذا فإن من أنعم على غيره بضـروب مـن النعـم العظيمة وخوله ومكنه ليس حاله كحال من عزم على ذلك من غير فعل، ومن أسـاء إلى غيره بضروب من الإساءات العظيمة بقتل الأولاد وسبي الذراري، ليس حاله كحال مـن عزم على ذلك في القبح والإساءة، وهذا معلوم بالعقل.

ومن طريق الشرع: وهو [أن] من عبد الله تعالى عمره بجميع أنواع العبادات كلها ليس كمن عزم على ذلك، وهكذا حال من عصى الله تعالى، وشوش الدين، وأكثر الفسـاد في الأرض، ليس حاله كحال من عزم على ذلك، فإذاً تقرر مما ذكرنا: أن العزم ليس كـالفعل وإنما هو أمر تابع له، ومن حق التابع أن يلحقه حكم المتبوع؛ لكنه لا يكون لاحقاً به إلا إذا شاركه في الوجه الذي اختص به كما قررناه.

الانتصار: يكون بإبطال قول من خالفنا في هذه القاعدة، وهو أن العزم يكون حكمه حكم معزومه على الإطلاق من غير التفات إلى المشاركة في الوجه الذي لأجله صار كفراً أو فسقاً.

قالوا: العزم تابع فيجب الحكم عليه بحكم معزومه من غير التفات إلى أمر وراء ذلك؛ لأن الإجماع على إلحاقه به مطلقاً فيجب التعويل عليه.

قلنا: هذا فاسد فإن ما ادعيتموه من الإجماع لا نسلمه فعلى ناقله تصحيحه، ثم حال هذا الإجماع لا يخلو إما أن يكون سابقاً من جهة الصدر الأول فهو[1] فاسد؛ لأنه لم ينقل عنهم قول في هذه المسألة فضلاً عن أن يدعى فيه إجماعهم، وإن كان لاحقاً من جهة التابعين وتابعيهم فهو فاسد، فإن المسألة ما زالت خلافية بين العلماء من بعد الصحابة، فإذاً لا وجه لدعوى الإجماع، فإذا عرفت هذا فالعزم إذا تعلق بالكفر والفسق فإنه يكون ناقضاً للطهارة على رأي القاسم، والهادي، والناصر مطلقاً لكونه كبيرة، وعلى رأي المؤيد بالله لا يكون ناقضاً بكل حال.

الفرع السادس: على رأي المؤيد بالله في أن الكبائر غير ناقضة للطهارة ينشأ منه حكمان:

الحكم الأول: أن الكفر لا ينافي الطهارة، وأن الوضوء يصح من الكافر، وعلى هذا لو توضأ في حال كفره أو لو ارتد ثم توضأ ثم أسلم جاز له تأدية الصلاة بهذا الوضوء، وهو رأي أبي حنيفة وأصحابه لأن عندهم أن النية غير معتبرة فيه، فلهذا صح من جهة الكافر، فأما المؤيد بالله فهو وإن قال بأن النية واجبة، لكنه يقول بصحتها من جهة الكافر. فأما التيمم فعند أبي حنيفة وأصحابه أن القياس أنه لا يصح من جهة الكافر، لكنهم صححوه من جهة الاستحسان وقاسوه على الوضوء بجامع كونهما طهارتين تؤدى بهما العبادة.

الحكم الثاني: أن الوضوء وإن كان قربة من أجل افتقاره إلى النية لكنه ليس قربة محضة بل هو بحقيقة الشرط أشبه، فصار كسائر الشروط التي تفتقر إليها الصلاة من إزالة النجاسة،

---

(١) القول بإجماع الصدر الأول.

وستر العورة، فلأجل ذلك لم تكن الكبيرة منافية له، ولبس الحرير كبيرة يفسق به لابسه[1] لأن الإجماع منعقد على تحريمه على الرجال، وعلى هذا ينتقض وضوء اللابس له عند القائلين بأن الكبيرة ناقضة، ومن لا ينقض بالكبيرة فإنه اعتبر هذه المعصية باللبس لا تنقض وضوءه. فإن توضأ وهو لابس له مستمر على لبسه فهل يكون الاستمرار عليه كبيرة أم لا؟ فعن المؤيد بالله فيه قولان:

أحدهما: أنها غير كبيرة، وهو محكي عن الشيخ أبي هاشم.

والحجة على ذلك: هو أن الإجماع إنما وقع على اللبس في كونه كبيرة، فأما الاستمرار عليه فلم تقم علية دلالة في كونه كبيرة، فبقي على الأصل في التجويز من غير قطع.

وثانيهما: أنه يكون كبيرة، وهو محكي عن قاضي القضاة عبدالجبار بن أحمد.

والحجة على ذلك: هو أن الأدلة لم تفصل في كونه كبيرة بين حدوث اللبس وبين الاستمرار عليه.

والمختار: هو الأول من جهة أن إحداث المعصية مخالف في الحكم للاستمرار عليها، فلا جرم قضينا بكونه مخالفاً له.

مسألة: القهقهة نوع من الضحك، وهو أن يقول الضاحك: قَهْ قَهْ. والقرقرة مثلها، وهل تكون ناقضة للوضوء؟ فيها مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: أنها ناقضة للوضوء والصلاة، وهذا هو رأي أبي حنيفة وأصحابه، ومحكي عن الثوري، والأوزاعي، إذا كانت واقعة في صلاة ذات ركوع وسجود[2]. قال أبو

---

(١) جاء في حاشية الأصل، قال القاضي يوسف: سألت السيد المؤيد بالله والسيد أبا طالب والسيد أبا عبد الله الجرجاني فقالوا: ليس بكبيرة وفيه إثم عظيم. ا. هـ.

(٢) قد لا ينصرف الذهن هنا إلى صلاة الجنازة بوصفها صلاة ليست ذات ركوع وسجود، وإنما يحتمل أن يكون المقصود هو حالة الدعاء والتسبيح في انتظار الصلاة أو بعدها، وهذا احتمال يرد لعدم وجود صلاة بلا ركوع ولا سجود، ولا يستبعد أن يكون المقصود صلاة الجنازة إذ لا فرق في مفسدات الوضوء والصلاة بينها وبين غيرها من الصلوات إلا أن ما سيأتي من كلام المؤلف وهو: (أن الريح حدث في صلاة الجنازة بخلاف القهقهة). يرجح أن تكون صلاة الجنازة هي المقصود بهذا، والمسألة تحتاج إلى مزيد بحث ليس هذا مكانه. وفي حاشية (الأزهار): لا في سجود التلاوة أو نحوه إذ ليس بصلاة وفي صلاة الجنازة ينقض، وفي سجود السهو رأيان أحدهما للمذهب بأن القهقهة تنقض الوضوء. ا.هـ.

بكر الرازي: والقياس أنها غير ناقضة للوضوء لكنهم قالوا: نقضه بها من جهة الاستحسان.

والحجة على [ذلك]: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((من قهقه في صلاته فليعـــد الصلاة والوضوء)).

المذهب الثاني: أنها غير ناقضة للوضوء، وهذا هو المحكي عن الشافعي، وجابر بن زيد، والزهري، وعطاء، وعروة، وغيرهم.

والحجة: ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: ((الضاحك في صلاته كالمتكلم)) وروي ((الضاحك في صلاته كالملتفت))[1] وقد تقرر أن المتكلم والملتفت في الصلاة إنمـــا عليهمـــا إعادة الصلاة دون الوضوء، وفي هذا دلالة على أنها غير ناقضة.

المذهب الثالث: أنها غير ناقضة على الإطلاق، ولكنه ينظر في حالها فإن كانت علـــى جهة العمد فهي ناقضة لكونها معصية، وإن لم تكن معمودة فهي غير ناقضة للوضوء، وهذا هو رأي القاسم، والهادي، والناصر، ومحكي عن مالك.

والحجة على ذلك: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((القهقهة تفسد الصلاة ولا تفسد الوضوء))[2]. وروي عن النبي ﷺ أنه قال: ((الضحـــك لا ينقـــض الوضـــوء وينقـــض الصلاة))[3]، فهذان الخبران دالان على أن القهقهة غير ناقضة للوضوء.

وقد روي عن الرسول ﷺ أنه قال: ((من قهقه في صلاته فليعد الوضوء والصـــلاة)) وروي أنه عليه السلام أمر الذين ضحكوا خلفه وهم في الصلاة حين سقط الأعمى في البئر بإعادة الصلاة والوضوء جميعاً، فهذان الخبران دالان على أنها ناقضة للوضوء ولا سبيل إلى الجمع بين هذه الأخبار المتناقضة إلا بما ذهبنا إليه، وهو أن تُحمل الأخبار الدالة على النقض على كونها عمداً فتكون معصية ناقضة، وتُحمل الأخبار الدالة على كونها غير ناقضة على أنها وقعت على جهة الضرورة من غير تعمد، وفيما ذكرناه جمع بين الأخبار مـــن [دون]

---

(١) هو نفس الحديث السابق له، وإنما فيه روايتان: إحداهما: ((كالمتكلم))، والأخرى: ((كالملتفت))، ا.هـ.

(٢) هو ضمن الحديث التالي له.

(٣) أورده في الجواهر قال: ففي الشفاء عن جابر أن النبي ﷺ قال: ((الضحك ينقـــض الصـــلاة ولا ينقـــض الوضوء)) رواه الدارقطني. ونقل عن أبي بكر النيسابوري أنه قال: هو حديث منكر، وخطـــأ الدارقطـــني في رفعه. ا.هـ ٢/٩١.

اطراح واحد منها، وهذه طريقة مرضية بين أكثر علماء الأصول، أعني: مهما أمكن الجمع بين الخبرين أو الأخبار المتناقضة فإنه أرجح وأقوى.

والمختار: أنها غير ناقضة للوضوء، سواء كانت على جهة العمد أو على غيره.

والحجة على ذلك: هو أن ماهية الأمر إذا حصلت على جهة العمد أنها معصية، وقد قررنا أن الكبائر غير ناقضة للوضوء، وإن كانت حاصلة على جهة ما دخل في عدم النقض للوضوء بها، فأما الصلاة فإنها مفسدة لها لكونها فعلاً كثيراً كما سنوضحه في مفسدات الصلاة إن شاء الله تعالى.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم.

قالوا: روى عمران بن حصين[1] أن النبي ﷺ قال: «من ضحك في صلاته قرقرة فليعد الوضوء والصلاة»[2].

قلنا: يرويه سندل[3] المكي وهو ضعيف عند أئمة الحديث، ويرويه عمرو بن عبيد[4] أيضاً، وقد قال شيوخ الحديث كابن عون[5] وحميد: إنه غير ثقة، وعن أحمد بن حنبل:

---

(١) عمران بن حصين بن عبيد الخزاعي أبو نجيد، صحابي أسلم عام خيبر، وروى عن النبي ﷺ، وعن معقل بن يسار، وعنه: ابنه نجيد وغيره. استقضاه عبد الله بن عامر على البصرة، ثم استعفاه ومات فيها سنة ٥٢هـ. قال ابن عبد البر: كان صاحب راية خزاعة يوم الفتح. إ هـ. من ترجمته في تهذيب التهذيب ١١١/٨.

(٢) أورده في جواهر الأخبار – تخريج أحاديث البحر – بلفظه في (أصول الأحكام) كما هو.إ هـ

(٣) جاء في حاشية الأصل ما لفظه: سندل بن أبي هارون. قال الذهبي: شيخ لمسدد مجهول. إ هـ.

(٤) عمرو بن عبيد بن باب صاحب واصل بن عطاء، وأحد البارزين المشاهير من أعلام المعتزلة، عده المرتضى في الطبقة الرابعة، وأورد أن ابن السماك قيل له: صف لنا عمرو بن عبيد فقال: كان إذا رأيته مقبلاً توهمته جاء من دفن والديه، وإذا رأيته جالساً توهمته أجلس للقود، وإذا رأيته متكلماً توهمت أن الجنة والنار لم تخلقا إلا له.

قال الجاحظ: صلى عمرو أربعين عاماً صلاة الفجر بوضوء المغرب، وحج أربعين حجة ماشياً وبعيره موقوف على من أحصر. انتهى. طبقات المعتزلة ص٣٥. توفي سنة١٤٢هـ، كما في التهذيب لابن حجر، ونقل أنه هو وواصل ولدا في سنة واحدة. راجع التهذيب ج٨ ص٦٢. وله ترجمات كثيرة منها في الأعيان لابن خلكان والمعارف لابن قتيبة والكامل للمبرد.

(٥) محمد بن إسحاق بن عون، أبو بكر الكوفي. روى عن جماعة منهم: يعلى بن عبيد، وجعفر بن عون، وأبو غسان النهدي وغيرهم وعنه: ابن ماجة، وأبو عوانة، ومحمد بن المنذر، وآخرون. ما ت سنة ٢٦٤هـ. وذكره ابن حبان في الثقات. ا هـ. تهذيب التهذيب ٣٣/٩.

ليس أهلاً أن يحدث عنه، وقال يحيى بن معين[1]: ليس شيئاً.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه صلى بجماعة من أصحابه فضحكوا بعده حتى قهقهوا فأمرهم بإعادة الوضوء والصلاة.

قلنا: هذا الحديث يرويه معبد الجهني[2] وهو مرسل، وقد قيل: إنه أول من تكلم بالقدر، ويرويه أبو العالية[3] وهو مرسل، وحكي عن أحمد بن حنبل أنه قال: لا يثبت عن الرسول ﷺ أن في القهقهة الوضوء، ثم إنا نحمل ما ورد في هذه الأحاديث من إيجاب الوضوء على الاستحباب.

ووجه آخر وهو: أنه إنما أمرهم بالوضوء إما على جهة الردع والزجر لهم عن العود إلى مثل ذلك لما تضمن من التهاون في الصلاة ولما فيه من الغفلة، وإما أن يكون على جهة التكفير لما فرط منهم من الخطأ بالإسراع إلى الضحك.

قالوا: روي عن ابن عباس أنه قال: الحدث حدثان: حدث من فيك، وحدث من فرجك[4].

قلنا: نحن نقول بموجب هذه الدلالة ونستمر على الخلاف، وفي هذا دلالة على بطلانها؛ لأن عندنا أن القيء ينقض الوضوء كما مر تقريره.

---

(١) يحيى بن معين بن عون بن زياد المري الغطفاني [بالولاء] البغدادي، من أعلام الفقه والحديث والعلم بالرجال، اعتمد عليه أصحاب السنن والصحاح كثيراً في الأسانيد والجرح والتعديل، وتراجمه موجودة في كل كتب التراجم ومؤلفات الأعلام في الحديث، ولد سنة ١٥٦هـ، ومات بالمدينة سنة ٢٣٣هـ. ا. هـ تهذيب ج١١ ص٢٤٦.

(٢) هو أبو زرعة معبد بن خالد الجهني، توفي عام ٧٢هـ عن ٨٠ سنة. وكذا ذكره ابن عبدالبر وزاد أنه أسلم قديماً وهو أحد الأربعة الذين حملوا ألوية جهينة يوم الفتح، وزعم بعضهم أنه هذا المقتول هو رأس القدرية وليس كذلك، وقال ابن أبي حاتم والعسكري: له صحبة. ا هـ ملخصاً. من التهذيب ج١٠ص٢٠٠.

(٣) رفيع بن مهران الرياحي البصري مولى امرأة من بني رياح من تميم أسلم بعد موت رسول الله ﷺ بسنتين. توفي سنة ١٠٦هـ، وقيل: سنة ٩٣هـ. ا.هـ. طبقات الفقهاء للشيرازي ص٩٣. راجع تهذيب التهذيب ج٣/٢٤٦.

(٤) لفظه في الجواهر: الحدث حدثان: حدث اللسان، وحدث الفرج، وأشدهما حدث اللسان. حكاه في المهذب. ا.هـ. ٢/٩١. وهو من كلام ابن عباس.

قالوا: ولأنه صوت يبطل الصلاة فوجب أن يبطل الوضوء، دليله: صوت الفرج الأسفل.

قلنا: نقلب عليكم هذا القياس ونقول: فوجب أن يستوي الحكم فيه داخل الصلاة وخارجها، وقد تقرر أنه غير ناقض خارجها فلا يكون ناقضاً داخلها بخلاف الريح[1] فافترقا، وفرق آخر وهو: أن الريح حدث في صلاة الجنازة بخلاف القهقهة، فبطل ما عولوا عليه من القياس بما ذكرناه عليهم.

فأما من قال من أصحابنا بأنها ناقضة إذا كانت معمودة في الصلاة، فإنما بنوا ذلك على كونها معصية، وقد تقرر أن الخبر إذا ورد بكون المعصية ناقضة وجب الحكم بنقضها للوضوء، وإن لم تكن كبيرة.

فنقول: إن كان نقضها للوضوء من أجل كونها معصية فقد قررنا أن الكبائر غير ناقضة للوضوء ولا مبطلة للطهارة، فإذا لم تنقض وقد قطع على كونها كبيرة فكيف حالها و لم يقطع بكبرها، فهي أبعد عن النقض لا محالة.

وإن كان نقضها من جهة ورود الخبر بكونها ناقضة فقد تكلمنا على ضعف هذه الأخبار من جهة رواتها فأغنى عن التكرير، وصح أن القهقهة كما لم تنقض الوضوء خارج الصلاة فلا تنقضه إذا كانت في الصلاة.

مسألة: وهل ينقض مس الفرجين [الوضوء] أم لا؟ فيه مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: أنه لا وضوء على من مس فرجه على الإطلاق، وهذا هو الذي ذهب إليه أمير المؤمنين، وابن مسعود، وعمار بن ياسر من الصحابة (رضي الله عنهم)، ومن التابعين الحسن البصري، وربيعة، والثوري، ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه، وهو رأي أئمة العترة نص عليه الإمام ترجمان الدين القاسم في (النيروسي) والهادي في (المنتخب) وغيرهم من أفاضل العترة.

---

(١) في الأصل: بخلاف القهقهة وهو خطأ؛ لأن القهقهة غير ناقضة للوضوء خارج الصلاة.

والحجة على ذلك: ما روى قيس بن طلق[1] عن أبيه أن رجلاً سأل فقال: يا رسول الله ما ترى في مس الذكر للرجل بعدما توضأ؟ فقال الرسول ﷺ: «هل هو إلا بضعة منك»[2]. وهذا نص صريح لا احتمال فيه، وتمثيله بالبضعة فيه مبالغة وتأكيد على نفي الوضوء بمسه حيث مثله بالبضعة وهي القطعة من اللحم. وروي عن أبي أمامة أن الرسول ﷺ سئل عن مس الذكر فقال: «هل هو إلا حذرة منك»[3] والحذرة: قطعة من الأرض غليظة وهي بالحاء المهملة والذال بنقطة من أعلاها[4].

المذهب الثاني: أن مسه يوجب الوضوء، وهذا هو قول عمر وابن عمر، وسعد بن أبي وقاص، وعائشة، وأبي هريرة، وابن عباس من الصحابة (رضي الله عنهم)، وقال به من التابعين عطاء، وابن المسيب، وأبان بن عثمان[5]، والزهري، ومجاهد، وسليمان بن يسار[6]، وهو قول الشافعي، وأحمد، وإسحاق.

---

(١) قيس بن طلق بن علي بن المنذر الحنفي اليمامي أحد رواة الحديث، وثقه يحيى بن معين والعجلي وابن حبان، ووهاه آخرون، ونقل ابن حجر عن الشافعي قوله: قد سألنا عن قيس بن طلق فلم نجد من يعرفه بما يكون لنا قبول خبره، وهو معدود في التابعين. ا.هـ. تهذيب التهذيب ج٨ ص٣٥٦.

(٢) رواه أحمد وأصحاب السنن والدارقطني، وصححه عمرو بن علي الفلاس، وقال: هو عندنا أثبت من حديث بسرة، وصححه ابن حبان والطبراني وابن حزم، وضعفه الشافعي، وأبو حاتم، وأبو زرعة، والدارقطني، والبيهقي، وابن الجوزي، وادعى فيه النسخ ابن حبان والطبراني وابن العربي والحازمي. ا. هـ. ملخصاً ٢/٩٢ جواهر (البحر).

(٣) هو الحديث السابق له مع اختلاف في لفظ (إلا حذرة).

(٤) جاء في حاشية الأصل ما لفظه: الحذرية على [صيغة] فعْليّة، قطعة من الأرض غليظة. والجمع حذاري و لم يذكر الجوهري حذْرة. ا.هـ. وفي القاموس: الحذرية كالهبرية القطعة الغليظة من الأرض وحرة لبني سليم والأكمة الغليظة.. جمعها حذاري وحذار.ا.هـ.

(٥) أبان بن عثمان بن عفان الأموي أبو سعيد. فقيه ومحدث، روى عن أبيه وزيد بن ثابت وأسامة بن زيد. وروى عنه ابنه عبد الرحمن وعمر بن عبد العزيز والزهري وغيرهم. قال عمرو بن شعيب: ما رأيت أعلم بحديث ولا فقه منه. وعده يحيى القطان في فقهاء المدينة. وقال ابن سعد: مدني تابعي ثقة. وله أحاديث وكان به صمم ووضح وأصابه الفالج قبل أن يموت بسنة. توفي سنة ١٠٥هـ. ا. هـ. تهذيب التهذيب ١/٥٤طبعة مؤسسة دار الرسالة – بيروت.

(٦) أبو أيوب سليمان بن يسار مولى ميمونة بنت الحارث، وهو أخو عطاء وعبد الملك وعبيد الله أبناء يسار، نقل الشيرازي في طبقاته عن الواقدي أنه مات سنة ١٠٧هـ عن ٧٣ سنة. وعن الهيثم بن عدي: سنة ١٠٠هـ. وهو من التابعين، ونقل عن الحسن بن محمد بن الحسن السبط: سليمان عندنا أفهم من ابن المسيب، وعن مالك: سليمان من أعلم الناس عندنا بعد سعيد بن المسيب. ا هـ. طبقات الشيرازي ص٤٣.

والحجة على ذلك: ما روت بسرة بنت صفوان[1] عن النبي ﷺ أنه قال: ((إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ))[2]. وروت عائشة (رضي الله عنها) أن النبي ﷺ قال: ((ويل للذين يمسون فروجهم ثم يصلون ولا يتوضأون))[3]. قالت عائشة: بأبي وأمي هذا للرجال أفرأيت النساء؟ قال: ((إذا مست إحداكن فرجها فلتتوضأ)).

المذهب الثالث: حكي عن جابر بن زيد أنه إذا تعمد مسه نقض وضوءه، وإن لم يتعمد لم يكن ناقضاً لوضوئه.

وحجته على هذا: هو أن موضوع العمد في قانون الشرع المؤاخذة بالإثم والعقوبة والغرم المالي، وموضوع ما ليس عمداً هو التخفيف في حق الآثام، وزوال العقوبة، وإسقاط الغرامات المالية إلا ما قضته دلالة، وإذا كان الأمر كما ذكرنا فهو إذا مسه على جهة العمد كان مؤاخذاً بنقض الوضوء بخلاف ما إذا مسه على جهة النسيان فلا مؤاخذة فيه، ويؤيده قوله ﷺ: ((رفع عن أمتي الخطأ والنسيان))[4].

وحكي عن مالك ثلاث روايات:

فالرواية الأولى: أنه ينتقض وضوء الرجل بمس فرجه، ولا ينتقض وضوء المرأة بمس فرجها.

وحجته على هذا هو: أن الخبر إنما دل على نقض وضوء الرجل بمس فرجه فقضينا به

---

(١) بسرة بنت صفوان بن نوفل بن أسد بن عبد العزى بن قصي القرشية الأسدية. صحابية روت عن النبي ﷺ، ونقل ابن حجر عن ابن حبان: أن خديجة أم المؤمنين عمة أبيها وأنها من المهاجرات، عاشت إلى ولاية معاوية. ا. هـ. ج١٢ ص٤٣٢.

(٢) جاء في الجواهر (تخريج أحاديث البحر): هذه رواية الموطأ عن بسرة. وفي رواية الترمذي: ((من مس ذكره فلا يصل حتى يتوضأ)) ولأبي داود والنسائي راوايات أخر. ا.هـ. ملخصاً ٩/٢.

(٣) حكاه في الجواهر وقال: حكاه في المهذب ونسبه في التلخيص إلى الدارقطني وابن حبان وحكى عنهما تضعيفه. ا.هـ. نفس المصدر.

(٤) أخرجه الربيع بن حبيب في مسنده ١/٨ عن ابن عباس بلفظ: ((رفع الله عن أمتي الخطأ والنسيان))، وله شواهد كثيرة في مصنف ابن أبي شيبة ومصنف عبد الرزاق وصحيح ابن حبان والمستدرك على الصحيحين بلفظ: ((إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)).

و لم تدل دلالة في حق المرأة فلا جرم كانت باقية على حكم الأصل من عدم نقض وضوئها بمسها لفرجها.

الرواية الثانية: أنه لا ينتقض وضوؤه كمذهبنا، خلا أنـــه اســتحب الوضــوء عنــد مس الفرج.

الرواية الثالثة: أنه ينتقض وضوؤه بكل حال مثل مذهب الشافعي وعمدته في ذلك في هاتين الروايتين ما حكيناه عن أصحابنا والشافعي وقد مر فلا نعيده.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة من كونه غير ناقض.

والحجة عليه: ما حكيناه عنهم، ونزيد هاهنا وهو ما روي عن قيس بن طلق أنه ســـأل رسول الله عن مس الذكر هل ينقض الوضوء؟ قال: «لا». وهذا نص فيما قلنـــاه، وروي عن أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) أنه قال: ما أبالي أنفي مسست أو أذني أو ذكري.[1]

ومن جهة القياس، وهو أنه عضو من أعضاء الإنسان فمسه لا ينقض الوضوء كســـائر الأعضاء؛ ولأن ذلك مما تعم به البلوى، وتمس إليه حاجة الخلق، فلو كان مسه يوجب نقض الوضوء لوجب أن يكون الخبر به متواتراً، ولكان نقله مستفيضاً شائعاً، فكيف خفي أمـــره على من حكينا عنه الخلاف من الصحابة (رضي الله عنهم) مثل أمير المؤمنين، وابن عباس، وابن مسعود، وغيرهم من أكابر الصحابة، ولأنه لو كان مس الذكـــر يوجـــب الوضـــوء لاستوى فيه الماس والممسوس كالجماع[2].

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم.

قال أصحاب الشافعي: روت بسرة عن رسول الله : «من مس ذكره فليتوضأ». وروى

(١) حكاه في أصول الأحكام والشفاء، وفي الجواهر روى عن التلخيص بسنده حتى انتهى إلى سيف بن عبـــد الله الحميري قال: دخلت أنا ورجال معي على عائشة فقالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (ما أبالي مسست فرجي أو أنفي) وقال في (الجواهر): وفي إسناده مجهول. ا. هـ. ٩٣/٢.

(٢) يبدو أن جملة (لا يستوي فيه الماس والممسوس كالجماع) تعني أن من مس ذكره أو فرج غيره فيلزم أن ينتقض وضوء الاثنين، وهذا سيأتي وكذا مع مس المرأة الأجنبية في الرد على من قال: إن مسها ينقـــض الوضـــوء. باعتبار المس يستوي فيه الماس والممسوس في نقض الوضوء. فتأمل. ا.هـ.

أبو هريرة عن الرسول ﷺ أنه قال: «إذا أفضى أحدكم يده إلى ذكره وليس بينه وبينه ستر وحجاب فليتوضأ»[1]. وروى ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ وضوء الصلاة»[2]. وروت عائشة عن رسول الله أنه قال: «إذا مس أحدكم فرجه فليتوضأ» وروى عروة عن الرسول ﷺ أنه قال: «أيما رجل مس ذكره فليتوضأ». وعن زيد بن خالد[3] أن النبي ﷺ قال: «إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ». وعن أم حبيبة[4] بنت أبي سفيان زوج النبي ﷺ أنه قال: «إذا مست المرأة فرجها فلتتوضأ»[5] فهذه الأخبار على اختلاف متونها وأسانيدها متفقة على الدلالة على أن مس الفرج ناقض للطهارة.

قلنا: لنا في الجواب عن هذه الأخبار مقامات ثلاثة: الرد، والتأويل، والمعارضة:

المقام الأول: الرد لها، وهو أن هذه الأخبار ضعيفة الأسانيد، وما هذا حاله فهو مردود لا يصح الاحتجاج به، وبيانه:

أما حديث أبي هريرة فرواه يزيد بن عبدالملك النوفلي[6] عن أبي موسى الخياط، ويزيد هذا عند أئمة الحديث وشيوخه ضعيف غير مقبول، والخياط أيضاً مجهول. وأما حديث ابن

(١) وفي رواية عن أبي هريرة بلفظ «ليس بينهما حائل فليتوضأ وضوءه للصلاة» حكاه في الجواهر وقال: حكاه في المهذب ونسبه في التلخيص إلى ابن حبان وغيره. وفيه رواية للترمذي عن زيد بن خالد. وحكي عن يحيى بن معين قوله: لا يصح حديث في مس الذكر. ا. هـ. ٢/٩٣.وستأتي مناقشة المؤلف وتضعيفه ورده لبعض هذه الروايات واحتجاجه بما نقل عن ابن معين.

(٢) سبق ضمن الحديث السالف، مع اختلاف في الراوي واللفظ.

(٣) زيد بن خالد الجهني صحابي روى عن النبي ﷺ، وعن جماعة من أصحابه منهم: عثمان وعائشة وروى عنه جماعة من التابعين منهم: بسر بن سعيد، وعطاء بن أبي رباح، وعطاء بن يسار، توفي بالمدينة سنة ٧٨هـ، عن خمس وثمانين سنة ا. هـ. التهذيب ج ٣ ص ٣٥٤.

(٤) أم حبيبة رملة بنت أبي سفيان بن صخر بن حرب، زوج النبي ﷺ وأمها صفية بنت أبي العاص، أسلمت قديماً وهاجرت إلى الحبشة مع زوجها عبيد الله بن جحش، ومات فتزوجها رسول الله ﷺ سنة ٦ للهجرة، روت عن النبي ﷺ وعن جماعة من الصحابة، ماتت سنة ٤٤هـ، راجع ترجمتها لابن حجر، وابن عبد البر وابن سعد تهذيب التهذيب ج١٢ ص ٤٤٨.

(٥) صححه أبو زرعة والحاكم وأعله البخاري . ا. هـ. جواهر.

(٦) يزيد بن عبد الملك بن المغيرة بن نوفل بن الحارث بن عبد المطلب بن هاشم أحد رواة الحديث. ضعفه ابن أبي حاتم، وقال أحمد: عنده مناكير، وقال ابن سعد: كان جلداً صارماً ثقة، توفي بالمدينة سنة ١٦٧هـ. ا.هـ. تهذيب ج١١ ص٣٠٤.

عمر فرواه صدقة بن عبدالله[1] عن هشام بن يزيد، عن نافع، عن ابن عمر، وصدقة هذا عندهم ضعيف، وهكذا هشام غير مقبول. وأما حديث عائشة فرواه عمرو بن شريح وهو مجهول أيضاً. وأما حديث عروة فقد رواه عنه الزهري، والزهري هذا ضعيف العدالة، ويروى أنه كان من جملة حرسة الخشبة التي صلب عليها زيد بن علي، ومثل هذا يُسقط العدالة ويحط منها. وأما حديث أم حبيبة ففي روايتها ضعف؛ لأنها كانت في قلبها إحنة وعداوة لأمير المؤمنين، وقد قال ﷺ [لعلي]: ((لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغظك إلا منافق بيّن النفاق))[2]. أما حديث بسرة فقد اعتمده أصحاب الشافعي وهو ظلمات بعضها فوق بعض. وقد حكي عن إبراهيم النخعي أنه قال: حديث بسرة حديث شرطي عن شرطي عن امرأة. وروى عن ربيعة أنه كان ينكر حديث بسرة، وحكي عن مروان[3] أنه حدث بهذا الحديث لعروة فلم يرفع إليه رأساً وما ذلك إلا لضعف ناقله. وروي عن يحيى بن معين أنه قال: لا يصح حديث في لمس الذكر. فهذه الأخبار كلها قد تطرق إلى سندها ما ترى من الضعف فيجب ردها وترك العمل عليها؛ لأن من حق ما يعمل عليه من الأخبار الآحادية أن يكون مروياً على ألسنة الثقات ليكون مغلباً [على ما عارضه]، فأما إذا كان حاله ما ذكرناه من ضعف رجاله، وقلة الثقة بأحاديثهم كان مردوداً.

المقام الثاني: في التأويل، فنقول: لو قدرنا صحة هذه الأخبار كما زعمه المخالف فلها تأويلان:

---

(١) صدقة بن عبد الله السمين الدمشقي من رواة الحديث موصوف بالضعف. تهذيب التهذيب ج٣ ص٣٦٥.

(٢) روي عن أم سلمة من عدة طرق وجاء في (لوامع الأنوار) عن محمد بن عبد الله الوزير أن الحديث مشهور بل متواتر. وممن أخرجه: البيهقي والديلمي وأبو الشيخ والكرخي والخطيب والطبراني والحاكم وابن عبد البر وأبو داود وابن المغازلي وغيرهم كل منهم من رواية صحابي ومن طريق واحدة فأكثر ... إلخ. (لوامع الأنوار) ج٢ ص ٦٥٨. وأورده الشوكاني في (در السحابة) ص ٢٠١. وأخرجه عن أم سلمة آخرون.منهم: مسلم والترمذي وعبد الله بن أحمد بن حنبل والطبراني.

(٣) مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس أبو الحكم. ولد بعد الهجرة بسنتين وقيل: أربع. وروى عن النبي ﷺ ولا يصح له منه سماع. وروى أيضاً عن علي وعثمان وزيد بن ثابت وأبي هريرة. وروى عنه ابنه عبد الملك وسهل بن سعد الساعدي وسعيد بن المسيب وآخرون. دعا لابن الزبير ثم لنفسه وغلب على دمشق ثم على مصر ومات في رمضان سنة ٦٥هـ، قال في تهذيب التهذيب قلت: قال البخاري: لم ير النبي. ا. هـ. ج ١٠/٨٢.

التأويل الأول: أن الغرض بالوضوء هو غسل اليدين، والسبب في ذلك هو: أن النـــاس كانوا في عهده ﷺ يتبرزون ولا يستنجون عن أثر الغائط والبول فيصيبهـــم العـــرق لأن الحجاز ونواحيه يكثر فيها الحر ولا يأمن أحدهم إذا أدخل يده إلى فرجه و أفضى بها إليـــه أن يصيبه من النجاسة أثر، فلهذا أمر بوضوئها وهو غسلها، ويؤيـــد ذلـــك قولـــه ﷺ: «الوضوء مما مسته النار». فسمى غسل اليدين وضوءاً، وهكذا في مسألتنا فإنه سمى غســـل اليدين من مس الفرجين وضوءاً، وقوله عليه السلام: «إذا استيقظ أحدكم من نومـــه فـــلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً فإنه لا يدري أين باتت يده» فقوله: «فإنه لا يدري أين باتت» فيه تنبيه على توهم النجاسة من أجل السبب الذي ذكرناه.

التأويل الثاني: أن الغرض بالوضوء [إنما هو] على جهة الاستحباب دون الوجوب، وما هذا حاله فلا ننكره؛ فإن تجديد الوضوء مستحب، وهو نور على نور مـــن غـــير توهـــم النجاسة، ومع توهمها يكون آكد في الاستحباب، وأبلغ في الندب ومن جهة أن مسه [قد] يحرك شهوة، وهو مخرج المني والبول ومن أجل ذلك ورد اللعن عند مسه للاستمناء، فلأجل هذه الأمور كان الوضوء الشرعي عند مسه مستحباً لما ذكرناه.

المقام الثالث: المعارضة بما ذكرناه من الأخبار، فإنها معارضة لأخبارهم، والمقاييس التي أوردناها معارضة لما ذكروه من الأقيسة، وإذا تعارضت هذه الأدلة وجب اطراحها والعمل على الأصل، وهو أنه غير ناقض إذ لا دلالة شرعية على النقـــض بمـــا يعـــد[1] تعـــارض الأدلة عليه.

قالوا: خبركم محمول في أنه لا يجوز[2] الوضوء بمسه، على أنه مسه بظاهر كفه ليكـــون جمعاً بين الأخبار.

قلنا: هذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فخبرنا لم يفصل في ظاهره فيجب حمله على ظاهره وهو معارض لما رووه.

---

(١) هكذا في الأصل، والمعنى: لا دلالة شرعية بما تتعارض الأدلة عليه. والله أعلم.
(٢) القصد: لا يجب.

وأما ثانياً: فلأن الغالب من حال من يمس ذكره أن يكون بباطن كفه دون ظاهره فيجب حمله عليه.

قالوا: المني يوجب الغسل والمذي يوجب الوضوء، وسبب المني كالمني في إيجاب الغسل وهو التقاء الختانين، فيجب أن يكون سبب المذي وهو المس كالمذي في إيجاب الوضوء.

قلنا: هذا يوجب عليكم أنه إذا مسه بظاهر كفه أنه يوجب عليه الوضوء، وأنتم لا تقولون بذلك.

قالوا: المس بظاهر الكف ليس بسبب لخروج الخارج من الذكر فلهذا لم يكن فيه وضوء.

قلنا: والمس بالباطن كذلك ما لم يتفاحش فيكثر فيكون سبباً لخروج الخارج، ومن وجه آخر وهو أن النظر للشهوة والفكر في أول أحوال الجماع أبلغ من المس للذكر، ثم إنهما لا ينقضان الطهارة ما لم يكن هناك خارج. فهكذا حال اللمس من غير فرق.

قالوا: مس آلة بآلة فأشبه ما لو مس الفرج بالفرج في نقض الوضوء.

قلنا: هذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلا نسلم أن مس الفرج بالفرج ينقض الوضوء ما لم يكن هناك خارج يقارنه.

وأما ثانياً: فلأنه إذا كان غرضكم بمماسة الفرج للفرج التقاء الختانين فهو خارج عن القياس فلا يقاس عليه، لأن القياس ألا ينتقض الوضوء إلا بخروج الخارج. وإن [كان] غرضكم مطلق المماسة للفرجين من غير إيلاج، فهو غير ناقض كما مر تقريره.

وقد اندرج تحت ما ذكرناه بطلان ما قاله جابر بن زيد من نقضه بالعمد دون السهو، وبطلان كلام مالك؛ لأنا إذا قررنا أن المس غير ناقض للوضوء بطل ما خالفه من جميع الوجوه على الإطلاق، والله أعلم بالصواب.

التفريع على هذه القاعدة، على رأي من قال بكونه ناقضاً كالشافعي وغيره

من الفقهاء:

الفرع الأول: إذا مس فرجه بظاهر كفه أو بساعده أو برجله لم ينتقض وضوؤه عند الشافعي، وحكي عن الأوزاعي وعطاء أنه ينتقض، و إن مسه بخرقة على راحته أو بما بين الأصابع أو رأس الأصابع ففيه لهم وجهان:

أحدهما: أنه ينتقض، لأن خلقه خلق باطن الكف فلهذا نقض.

وثانيهما: وهو المشهور أنه لا ينتقض؛ لأنه ليس بآلة لمسه فهو كما لو لمسه بظاهر كفه.

وإن كان له أصبع زائدة فمس بها فرجه فهل ينتقض وضوؤه أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: وهو الأقوى، أنه ينتقض من جهة أن الزائدة داخلة في اسم اليد، ولهذا يجب غسلها في الوضوء.

وثانيهما: أنه لا ينتقض لأن الخبر إنما ورد في المعهود، والأصبع الزائدة غير معهودة فلم ينصرف إليها.

الفرع الثاني: وإن خلق له ذكران فمس أحدهما نظرت، فإن كانا عاملين أراد أنهما يصلحان للجماع فإنه ينتقض وضوؤه لأنه يقع عليه اسم الذكر، وإن كان أحدهما غير عامل فلمس العامل انتقض وضوؤه، وإن مس غير العامل لم ينتقض وضوؤه.

وإن مس ذكراً لا يخرج منه المني ففيه وجهان:

أحدهما: وهو الأصح أنه ينتقض وضوؤه؛ لأنه يقع عليه اسم الذكر.

وثانيهما: أنه غير ناقض للوضوء؛ لأنه لا يخرج منه مني فصار كسائر الأعضاء.

الفرع الثالث: وإن مس حلقة دبره أو دبر غيره انتقض وضوؤه، وحكى ابن القاص أن الشافعي قال في القديم: إنه لا ينتقض وضوؤه كمذهبنا، وهو قول مالك وداود، والأكثر من أصحاب الشافعي أن هذا القول ليس قولاً يؤثر عن الشافعي في قديم ولا جديد،

والأصح من قول الشافعي عند أكثر أصحابه أنه ينتقض وضوؤه.

قال ابن الصباغ في (الشامل): وإن مس بذكره دبره انتقض وضوؤه لأنه صار آلة بمسه، وإن انفتح له مخرج غير الأصلي فمسه فهل ينتقض وضوؤه أم لا؟ فحيث قلنا لا ينتقض الوضوء بالخارج منه فهل ينتقض الوضوء بمسه أم لا؟ فيه وجهان لهم:

أحدهما: لا ينتقض؛ لأنه لا يقع عليه اسم الفرج.

وثانيهما: ينتقض؛ لأنه صار مخرجاً ينتقض الوضوء بالخارج منه.

الفرع الرابع: وإن مس فرج غيره من كبير أو صغير أو حي أو ميت انتقض وضوء الماس له.

ويحكى عن داود: أنه لا ينتقض وضوؤه بمس ذلك من غيره، وحكي عن الأوزاعي والزهري ومالك: أنه لا ينتقض بمس ذلك من الصغير، والمشهور عن أصحاب الشافعي نقض الوضوء بما ذكرناه.

وهل ينتقض وضوء الممسوس أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: وهو المشهور أنه لا ينتقض.

وثانيهما: أنه ينتقض.

وإن مس أنثييه أو عانته أو إليته لم ينتقض وضوؤه عند أصحاب الشافعي، وحكي عن عروة بن الزبير أنه ينتقض وضوؤه.

وإن مس فرج بهيمة لم ينتقض وضوؤه في المشهور من قول الشافعي، وحكى ابن عبد الحكم[1] عن الشافعي أنه قال: إنه ينتقض وضوؤه. وهو محكي عن الليث، والمعمول عليه عند أصحابه هو الأول.

---

(١) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد الحكم المصري من أصحاب الشافعي ومعاصريه، ولد سنة ١٨٢هـ، ومات في ١٠ ذي القعدة سنة ٢٦٨هـ. طبقات الشيرازي ص ١٩١.

الفرع الخامس: والخنثى المشكل، إذا مس أحد فرجيه لم ينتقض وضوؤه لجواز أن يكون ذلك خلقة زائدة، فإن مس أحدهما وصلى الظهر، ثم مس الآخر وصلى العصر لزمه إعادة العصر دون الظهر؛ لأنه بمسه الثاني قد انتقض وضوؤه بيقين وإن مَسَّ أحدهما وصلى الظهر ثم توضأ ومس الثاني وصلى العصر ففيه وجهان:

أحدهما: أنه يلزمه إعادة الصلاتين جميعاً.

والثاني: وهو الأقوى عندهم أنه لا يلزمه قضاء واحدة منهما.

وإن مس الخنثى بباطن كفه ذكر رجل أو فرج امرأة انتقض وضوء الخنثى، سواء كان الممسوس أجنبياً منه أو من ذوي أرحامه، وإن وضع الخنثى فرجه على فرج امرأة أو دبرها لم ينتقض وضوء أحد منهما لجواز أن يكون الخنثى امرأة، وإن مس رجل ذكر خنثى مشكل انتقض وضوء الرجل؛ لأنه إن كان الخنثى رجلاً فقد وجد المس، وإن كان امرأة فقد وجد اللمس، ولا ينتقض وضوء الخنثى لجواز أن يكون رجلاً وهذه خلقة زائدة فيه، وإن مست امرأة فرج خنثى انتقض وضوء المرأة؛ لأنه قد وجد إما المس وإما اللمس، ولا ينتقض وضوء الخنثى لجواز أن تكون امرأة، وإن مس ماس فرجي الخنثى انتقض وضوء الماس؛ لأنه قد وجد مس الفرج بيقين، ولا ينتقض وضوء الخنثى لجواز أن يكون كمن مسه. فهذه الفروع كلها ذكرناها على رأي الشافعي ومن قال بقوله في نقض الوضوء بالمس، لئلا يخلو كتابنا عن تفاصيل مذاهب الفقهاء والله الموفق.

مسألة:اللمس باليد حقيقة وقد يستعمل مجازاً في الجماع، فإذا وقعت الملامسة بين رجل وامرأة يحل له الاستمتاع بها بأي عضو كان من أبدانهما لا حائل بينهما فهل ينتقض وضوء اللامس أم لا؟ فيه مذاهب أربعة:

المذهب الأول: أنه لا ينتقض وضوؤه، وهذا هو رأي أئمة العترة لا يختلفون فيه، وهو محكي عن أبي حنيفة وأصحابه، خلا أن أبا حنيفة وأبا يوسف قالا: إذا باشر الرجل امرأته متجرداً فمس فرجه فرجها وانتشر عليه وجب عليه الوضوء، وظاهر كلامهما سواء كان

هناك خارج أم لم يكن، وحكي عن محمد بن الحسن الشيباني أنه لا ينتقض وضوء الرجل إلا إذا كان هناك خارج، وهذا هو الذي حصله السيدان للمذهب: أبو العباس و أبو طالب، وممن قال بأن اللمس غير ناقض من الصحابة: أمير المؤمنين، وابن عباس، ومن التابعين: عطاء، وطاووس.

والحجة على ذلك: ما روته عائشة قالت: قبلني رسول ﷺ و لم يحدث وضوءاً[1].
وعن عروة عن عائشة أن النبي ﷺ قبل امرأة من نسائه، ثم خرج إلى الصلاة و لم يتوضأ. قال عروة: قلت لها: هل هي إلا أنت؟ فضحكت.[2]

والحجة الثانية: ما روت أم سلمة (رضي الله عنها) أن النبي ﷺ كان يقبلها وهو صائم، ولا يفطر، ولا يحدث وضوءاً.[3]

المذهب الثاني: أن الملامسة إذا وقعت على الصفة التي ذكرناها، فإنها ناقضة للوضوء وهذا هو رأي الشافعي وأصحابه، وقد قال به من الصحابة: ابن مسعود وابن عمر، ومن التابعين: الزهري وربيعة، وزيد بن أسلم[4]، وغيرهم.

والحجة على ذلك: قوله تعالى:﴿**أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ**﴾[النساء:٤٣]. وحقيقته اللمس، ولهذا نهى رسول الله عن بيع الملامسة وهو: أن يضع يده على المتاع المشترى له فيكون ذلك أمارة لانعقاد البيع بينهما ونفوذه.

وقال الشاعر:

لمست بكفي كفه طلب الغنا ولم أدر أن الجود من كفه يُعدي

(١) حكاه في (أصول الأحكام) و (الشفاء).
(٢) هذا لفظ الحديث السابق له كما هو في (الجامع الكافي) عن عائشة. أخرجه أبو داود والترمذي. ا.هـ. جواهر (هامش البحر الزخار) ج١ ص٩٤.
(٣) وهو في (أصول الأحكام) و(الشفاء) عن الأوزاعي
(٤) زيد بن أسلم العدوي أبو أسامة المدني الفقيه مولى عمر سمع عن جماعة من الصحابة، قال ابن سعد: كان كثير الحديث. وذكره ابن حبان في الثقات. توفي سنة ١٣٦هـ . ا. هـ. تهذيب التهذيب ج ٣ ص ٣٤١.

المذهب الثالث: أنه إن لمسها لشهوة انتقض وضوؤه، وإن لمسها من غير شهوة لم ينتقض، وهذا هو قول مالك، وإسحاق بن راهويه.

والحجة على ذلك: هو أن اللمس إنما جعل ناقضاً لما كان مظنة للحدث، ولن يكون كذلك إلا مع مقارنة الشهوة له، فأما من غير شهوة فلا يكون ناقضاً.

المذهب الرابع: أنه إن لمسها بقصد انتقض وضوؤه، وإن لم يقصد لم ينتقض الوضوء، وهذا هو المحكي عن داود وجماعته من أهل الظاهر.

والحجة على ذلك: هو أن في اللمس نوع هتك للطهارة، ولن يكون هتكاً إلا مع القصد إلى ذلك، فأما من غير قصد فلا وجه، فهذه مذاهب المخالفين بأدلتها كما ترى.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة ومن وافقهم من كونه غير ناقض.

والحجة على ذلك: ما نقلناه عنهم ونزيد ههنا، وهو أن الرسول ﷺ كان يصلي ويحمل أمامة بنت أبي العاص وهي بنت زينب[1] ابنته فكان كلما سجد وضعها وكلما قام رفعها على عاتقه فلو كانت الملامسة ناقضة لم يحملها في صلاته[2].

---

(١) زينب بنت رسول الله أم أمامة ولدت سنة ثلاثين من مولده ﷺ وتزوجها ابن خالها أبو العاص بن الربيع بن عبد العزى، أسره المسلمون يوم بدر ورده رسول الله ﷺ بعد أن أرسلت زينب بعقد أمها خديجة وأبياتاً إلى رسول الله ﷺ فلما قرأها بكى ورد أسيرها وحرمها عليه ثم أسلم أبو العاص وهاجر فردها عليه رسول الله.

وأمامة ابنتها من أبي العاص تزوجها أمير المؤمنين علي عليه السلام بوصية من الزهراء (عليها السلام) وكان رسول الله ﷺ يحب أمامة ويحملها في الصلاة وهي طفلة، توفيت زينب سنة ثمان من الهجرة. ا. هـ. تراجم الأزهار ملخصاً.

(٢) هذا الاستدلال فيه نظر. لأن أمامة طفلة وذات رحم لصيق برسول الله، فهي حفيدته ابنة ابنته زينب، ومن ثم فإن هاتين الصفتين تبعدانها عن باب الاحتجاج نظراً إلى أن أكثر القائلين بأن لمس الرجل للمرأة ينقض وضوؤه يشترطون بلوغ المرأة سن التكليف وبعضهم أن تكون ممن يحل له الاستمتاع بها أو أجنبية غير ذات رحم. فأما أن تكون طفلة وذات رحم محرم في آن واحد فلا يبدو مما أورد المؤلف من آراء أن أحداً يقول به، ويؤكد هذا أن القائلين به احتجوا بقوله تعالى: ﴿**أو لامستم النساء**﴾ والنساء هنا البالغات سن التكليف. سواء لدى من اعتبر الملامسة على حقيقتها أو على المجاز بمعنى الوطء كما هو رأي المؤلف. وهنا يلزم التأمل في هذا الاستدلال، لأن اللمس هنا وعلى كلا الرأيين مقرون في الحكم بالشهوة أو احتمال حدوثها وهي غير واردة ولا محتملة في لمس الطفلة التي لا تشتهى أو ذات الرحم المحرم. والله أعلم. ا.هـ.

وحجة ثانية: وهي أن النقض باللمس مما تعم به البلوى ويكثر وقوعه، فلو كان ناقضاً كما زعموه لوجب أن يكون مستفيضاً شائعاً بين الصحابة، فلما لم ينقل على جهة الشياع والإستفاضة دل على أنه غير كائن.

وحجة ثالثة: وهي أنه مس شخصاً لو لمس شعره لم ينتقض وضوؤه، فهكذا إذا لمس بشره دليله: الرجل، ومن جهة أن اللمس معنى لو نقض الوضوء لكان لمس الرجل ينقضه كالوطء. وقد انعقد الإجماع على أن لمس الرجل لا ينقض الوضوء فهكذا حال المرأة من غير فرق.

الانتصار: يكون بإبطال ما جعلوه عمدة لهم، فأما احتجاج الشافعي بالآية فنحن لا ننكر أن اللمس باليد هو الحقيقة؛ لأنه السابق إلى الأفهام، لكنا حملناه على مجازه وهو الجماع لأوجه [ثلاثة]:

أما أولاً: فلما روت عائشة عن النبي ﷺ أنه قال: «الملامسة هي الجماع»[1].

وثانياً: روى الشعبي عن أمير المومنين أنه فسر اللمس بالجماع.

وثالثاً: روى سعيد بن جبير، عن ابن عباس أنه قال: هو الجماع، فتفسير الرسول ﷺ الملامسة بالجماع فيه دلالة ظاهرة على أنه هو المراد في الآية دون اللمس باليد مع ما انضم إليه من تفسير أمير المؤمنين وابن عباس، فهذه الأوجه الثلاثة كافية في حصول المقصود.

قالوا: وأي مانع من حمله على الحقيقة والمجاز، فبما فيه من الحقيقة يفيد نقض الوضوء بلمس المرأة باليد، وبما فيه من المجاز يفيد الجماع فيكون كل واحد من الأمرين دالاً على انتقاض الوضوء وهذا هو مرادنا.

---

(١) أورده في (الاعتصام) عن (شرح التجريد) بسنده عن عائشة من طريق أبي العباس الحسني، ومن رواية أخرى عن أبي بكر بن أبي شيبة عن حفص عن أشعث عن الشعبي عن أصحاب علي عليه السلام. ﴿**أو لامستم النساء**﴾ قال -يعني علياً-: هو الجماع وكذا عن ابن عباس فيما أورده المؤيد بالله عن ابن أبي شيبة عن حفص عن الأعمش عن حبيب عن سعيد بن جبير. ا.هـ.١/٢٤٣.
قلنا: ودليل هذا أيضاً: ما سلف عن أم سلمة وعائشة من الاستدلال بالحديثين على أن القبلة ملامسة وزيادة.

قلنا: عما ذكروه أجوبة ثلاثة:

أما أولاً: فلا نسلم أن دلالة اللمس على الجماع بطريقة المجاز، ولكنا نقول: إنها دالة عليها بطريق الحقيقة، لأن الأصل في دلالة اللفظ على ما يدل عليه أن يكون بطريق الحقيقة، وإنما يعدل إلى المجاز بدلالة، ولا دلالة هاهنا على المجاز فيكون اللمس دالاً على الجماع ولمس اليد بطريق الاشتراك فيكون حقيقة فيهما، فإذا كان حقيقة فيهما لم يفد أحدهما إلا بدلالة لكنا حملنا [اللمس] على الجماع بالدلالة التي ذكرناها وهي تفسير النبي ﷺ له بالجماع، وغيره من جلة الصحابة فلا جرم حملناه عليه.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا أنه مجاز في الجماع وحقيقة في اللمس باليد كما زعمتم، لكنا نقول: إنما يجب إذا وقع التعارض بين الحقيقة والمجاز أن يحمل على الحقيقة إن لم يكن هناك دلالة خارجة؛ لأن الحقيقة هي الأصل والمجاز عارض، ومن جهة أن الحقيقة إنما تدل من غير قرينة، والمجاز إنما يدل باعتبار القرينة، فأما إذا كان هناك دلالة توجب حمله على المجاز فإنه يجب حمله عليه لأجل تلك الدلالة، وقد قررنا ما كان من جهة الرسول ﷺ ومن جهة الصحابة من حمل اللمس على الجماع، وأصدق تفسير ما كان سبباً منقوله من جهة الرسول ﷺ وأفاضل الصحابة (رضي الله عنهم).

وأما ثالثاً: فلأن الأصل في دلالة الألفاظ على معانيها أن تكون مفردة، ولا يجوز إفادتها لأكثر من معنى واحد، سواء كان بدلالة الاشتراك، أو بدلالة الحقيقة والمجاز، إلا بدلالة توجب ذلك، وإذا كان الأمر كما قلناه بطل حمل اللمس على ما قالوه من إفادة الحقيقة والمجاز كما توهموه. فهذه الأوجه كلها دالة على فساد ما أوردوه.

وقد عول الشيخ أبو جعفر والقاضي زيد من فقهاء مذهبنا في إبطال هذه الشبهة لأصحاب الشافعي على أن قالا: إن حمل الآية على إفادة المعنيين جميعاً يؤدي إلى إحداث قول ثالث وهو خلاف الإجماع، فيجب القضاء ببطلانه.

وبيانه: هو أن الصدر الأول من الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في المسألة على قولين:

أحدهما: أن المر اد باللمس الجماع، وأن التيمم يجوز للجنب، وأن اللمس باليد لا ينقض الوضوء، وهذا هو رأي أمير المؤمنين، وابن عباس، وأبي موسى الاشعرى.

وثانيهما: أن المراد باللمس هو المس باليد، وأنه ناقض للوضوء، وأن التيمم لا يجوز للجنب، وهذا هو رأي عمر، وابن مسعود.

فإذا قلنا: بأنهما جميعاً ينقضان الوضوء كان قولاً ثالثاً وهو ممنوع. فهذا تلخيص ما عولا عليه في إبطال ما قاله أصحاب الشافعي وهو فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأنا لا نسلم أن إحداث قول ثالث يكون ممنوعاً على الإطلاق، وإنما يكون باطلاً إذا تضمن القول الثالث بطلان القولين الأولين فعند هذا يحكم ببطلانه، فإذا لم يكن كذلك جاز إحداث الثالث، وفي هذه المسألة ليس فيه بطلان قولي الأمة؛ لأنه أخذ من قول أمير المؤمنين أن اللمس هو الجماع، وأنه باليد لا ينقض الوضوء، وأن الجنب يجوز له التيمم، وأخذ من قول عمر أن المراد باللمس هو لمس اليد، وأنه ناقض للوضوء، فإذا كان الأمر كما قلناه لم يكن مبطلاً لأقوال الأمة بل يكون أخذاً من القولين بمعنى واحد، وقد قالوا به فلا يكون خارقاً لما أجمعوا عليه.

وأما ثانياً: فإذا كان لا مانع من تعليلٍ بعلةٍ غير علة الأمة واستدلالٍ بدليلٍ غير دليل الأمة فلا مانع أيضاً من إثبات دليل يخالف ما قالته الأمة بشرط أن لا يكون ذلك الدليل ناقضاً لما في أيديهم من ذلك الحكم، ونظير هذه المسألة في الصحة والفساد، هو مسألة الجد مع الإخوة فإن كل من قال بأن الجد لا يستحق شيئاً مع الإخوة فإنه يكون خارقاً للإجماع بقوله هذا، من جهة أن الأمة مجمعة على أن له قسطاً من المال وإن اختلفوا في مقداره، بخلاف ما لو قال: إن له جزءاً من المال وإن اختلف مقداره فإنه لا يكون خارقاً لَمَّا لم يقل قولاً يبطل جميع أقوال الأمة، فلهذا لم يُعدّ خارقاً وإن كان قد أحدث قولاً ثالثاً لما قلناه. فإذاً لا معنى لرد القول الثالث على الإطلاق ولكن المرجع برده وقبوله إلى ما ذكرناه، ويؤيد ما ذكرناه ما حكي عن ابن عمر أنه حمل الآية على الجماع واللمس باليد فلو كان خرقاً

للإجماع لم يقله، فتنخل من مجموع ما ذكرناه أنه لا يجوز حمل اللمس في الآية على المعنيين جميعاً أعني اللمس باليد والجماع، لا من جهة كونه حقيقة في أحدهما ومجازاً في الآخر، ولا من جهة كونه مقولاً على جهة التواطؤ كما لخصناه من قبل، ويؤيد حمله على الجماع هو أن أول الآية عام في حق الرجال والنساء، وهو قوله تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا**﴾[المائدة:٦]. وهذا عام فيهم جميعاً، فوجب أن يُحْمل اللمس على ما يشترك فيه الرجال والنساء وهو الوطء، فيكون آخرها مطابقاً لأولها، فلو حملناها على اللمس باليد وجب تخصيص آخر الآية بوجوب الوضوء على الرجال دون النساء فيخالف آخرها أولها.

قالوا: روى معاذ بن جبل أنه كان عند الرسول ﷺ فجاءه رجل فقال: يا رسول الله إني صادفت امرأة في هذا البستان فقضيت منها ما يقضي الرجل من امرأته ما خلا الجماع، فقال ﷺ: ((توضأ وضوءاً حسناً واركع ركعتين إن الحسنات يذهبن السيئات))[1] فأمره بالوضوء من غير جماع، وفي هذا دلالة على ما ذكرناه أن اللمس باليد ينقض الوضوء.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن الرواية أنه سأله ((هل توضأت؟ فقال: لا. فقال: توضأ وصل معنا)) ثم تلا الآية:﴿**إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ**﴾[هود:١١٤]. فإنما أمره بالوضوء لما كان غير متوضئ.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا أنه كان متوضئاً لكنه إنما أمره بالتوضؤ لأجل المعصية من أجل اللمس، على أن من انتهى حاله إلى مثل ما وصف من التقبيل واللمس والمباشرة الفاحشة والضم، إلى غير ذلك، فإنه لا بد من أن يمذي، فلهذا أمره بالتوضؤ.

قالوا: قرئت الآية: ﴿**لَمَسْتُمُ**﴾ و﴿**لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ**﴾ فحملنا ﴿**لَمَسْتُمُ**﴾ على لمس اليد،

---

(١) أخرجه أحمد والدارقطني والبيهقي. وقال البيهقي: فيه إرسال عبد الرحمن بن أبي ليلى، لم يدرك معاذاً. ا.هـ. (روض ٣٠٥/١).

وحملنا ﴿لاَمَسْتُمُ﴾ على الجماع وهاتان فائدتان، وإذا حملنا القراءتين على الجماع أفاد فائدة واحدة، ولا نزاع أن حمل الآية على ما يفيد فائدتين أولى من حملها على ما يفيد فائدة.

قلنا: الظاهر من قراءة من قرأ ﴿لَمَسْتُمُ﴾ اللمس باليد إذ لا مفاعلة هناك، والظاهر من قراءة من قرأ ﴿لاَمَسْتُمُ﴾ الجماع؛ لأن المفاعلة حاصلة فيه، فظاهر القراءتين يتعارض من جهة أن من حمله على الجماع قال: إن لمس اليد غير ناقض، ومن حمله على لمس الكف قال: بأنه ناقض، فإذا تعارضا وجب أحد أمرين:

إما التساقط والرجوع إلى دليل آخر كما في سائر الأدلة الشرعية إذا كانت متعارضة.

وإما ترجيح أحدهما على الآخر، ولا شك أنا إذا حملناه على الجماع كان آخر الآية مطابقاً لأولها؛ لأن أولها عام في حق الرجال والنساء، وهو خروج الخارج من السبيلين، فيجب أن يكون آخرها عاماً فيهما جميعاً، ولن يكون كذلك إلا إذا كان اللمس محمولاً على الجماع، فأما اللمس بالكف فإنه خاص في الرجال.

قالوا: باشر باللمس فانتقض وضوؤه كما لو باشر مباشرة فاحشة.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن المباشرة عندنا لا تنقض لكونها مباشرة فيلزم ما قلتموه، وإنما تكون ناقضة لخروج ما يخرج عند المباشرة الفاحشة، وإنما يلزم أصحاب أبي حنيفة حيث قالوا: بأن مطلق المباشرة الفاحشة ناقض ونحن لا نقول به كما مر تقريره.

وأما ثانياً: فلأنا نقول: المعنى في الأصل كونها فاحشة وهذا غير حاصل في المس باليد فافترقا، وهذا الفرق يبطل ما ذكرتموه من الجامع فإنه مشتمل على خروج الخارج، وليس كذلك المس باليد فافترقا، فهذا تمام القول على ما أوردوه نصرة لهم.

التفريع على هذه القاعدة على رأي القائلين بها:

الفرع الأول منها: إذا وقعت الملامسة بين رجل وامرأة يحل له الاستمتاع بها انتقض

وضوء اللامس منهما كما مر تقريره، وهل ينتقض وضوء الملموس أم لا؟ فيه لهم قولان:

أحدهما: أنه لا ينتقض لما روت عائشة أنها قالت: افتقدت رسول الله ليلة في الفراش فظننت أنه قد ذهب إلى بعض نسائه فقمت أطلبه فوقعت يدي على أخمص قدمه وهو يصلي، فلما فرغ من صلاته قال لها: «قد أتاك شيطانك»[1] فلو انتقض طهوره بلمسها لقطع صلاته.

والأخمص: الموضع المنخفض من القدم.

وثانيهما: أنه ينتقض لأن كل ما نقض بالتقاء البشرتين استوى فيه اللامس والملموس كالجماع.

الفرع الثاني: وإن لمس شعر امرأة أو ظفرها أو سنها، فالبغداديون من أصحاب الشافعي قالوا: لا ينتقض وضوؤه بذلك، والخراسانيون قالوا: فيه قولان: ينتقض، ولا ينتقض. وإن لمس يداً مقطوعة لم ينتقض وضوؤه على رأي البغداديين كالزعفراني والكرابيسي، وقال الخراسانيون على قولين. وهم المزني، وحرملة، والبويطي.

وإن لمس يد امرأة لا يحل له الاستمتاع بها بتحريم من نسب أو رضاع ففيه قولان:

أحدهما: أنه ينتقض وهو اختيار المسعودي.

وثانيهما: أنه لا ينتقض وهو رأي الشيخ أبي حامد.

وإن لمس امرأة كانت حلالاً له نكاحها، ثم حرمت عليه على جهة التأبيد كأم الزوجة، والربيبة، فقد اختلفوا، فمنهم من قال: فيه قولان، كذوات المحارم.

---

(١) تمام الحديث: ... فالتمسته فوقعت يدي على أخمص قدمه وهو في المسجد يقول: «اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك لا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك».
أخرجه الستة إلا البخاري. وفي روايات بألفاظ فوقعت يدي في بطن قدميه ...... و: ... فوضعت يدي على صدر قدمه وهو ساجد.
واللفظ السالف في تمام الحديث لمسلم والنسائي. ا. هـ من الجواهر. (هامش البحر) ج١/٩٥.

ومنهم من قال: ينتقض وضوؤه قولاً واحداً.

الفرع الثالث: وإن لمس صغيرة لا يُشتهَى مثلها، أو عجوزاً لا يُرغب إليها، ففيهما قولان:

أحدهما: أنه ينتقض وضوؤه.

وثانيهما: أنه لا ينتقض وضوؤه.

وإن لمس امرأة ميتة فمنهم من قال: تنتقض طهارته، ومنهم من قال: إنها لا تنتقض، وهذا اختيار ابن الصباغ في (الشامل) من جهة أن الميتة لا تُشتهى.

وإن لمس امرأة من وراء حائل لم ينتقض وضوؤه سواء كان الحائل صفيقاً أو رقيقاً، لشهوة أو لغير شهوة، وحكي عن مالك أنه ينتقض وضوؤه إذا كان اللمس لشهوة إذا كان الحائل رقيقاً، وإن كان صفيقاً لم ينتقض، وقال ربيعة: إذا كان اللمس لشهوة انتقض بكل حال صفيقاً كان الحائل أو رقيقاً.

الفرع الرابع: وإن لمس الخنثى المشكل رجلاً أو امرأة أو خنثى مثله لم ينتقض وضوء واحد منهما لجواز أن يكون الخنثى على صفة من لامسه، والوضوء لا ينتقض إلا مع المخالفة، فإن لمس الخنثى رجلاً أو امرأة دفعة واحدة أو دفعتين من غير أن يحدث بينهما وضوءاً انتقض وضوؤه، و لم ينتقض وضوء واحد منهما؛ لأنا قد تيقنا أنه لمس من ليس كمثله، فلم ينتقض في حق واحد منهما لأنه لمسه من لم تتحقق مخالفته له؛ لأنه يجوز في الرجل أن يكون لمسه رجل مثله، وأن تكون المرأة قد لمستها امرأة مثلها فلأجل ذلك لم ينتقض وضوء واحد منهما لما ذكرناه، وإن لمس الخنثى رجلاً فصلى الظهر، ثم لمس امرأة وصلى العصر فإنه يجب عليه قضاء العصر؛ لأنا تيقنا أن طهره قد انتقض في صلاة العصر بيقين، وإن لمس الخنثى رجلاً فصلى الظهر ثم جدد الطهارة ثم لمس امرأة ثم صلى العصر فلا تلزمه إعادة الظهر، فهذا تفريع على رأي أصحاب الشافعي في انتقاض الوضوء بلمس النساء.

مسألة: وهل يجب الوضوء بأكل[1] ما مسته النار أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن ذلك غير واجب، وهذا هو قول أمير المؤمنين، وأبي بكر، وعمر، وعثمان، وابن عباس، وأبي أمامة، وأبي الدرداء[2] كلهم من الصحابة (رضي الله عنهم)، وهو محكي عن جماعة من التابعين، وهو رأي أئمة العترة، ومروي عن أكثر الفقهاء أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه.

والحجة على ذلك: ما روى جابر بن عبدالله قال: كان آخر الأمر من رسول الله ترك الوضوء مما مسته النار[3]. وفي هذا دلالة على أن هذا الخبر ناسخ لما قبله من الأخبار الدالة على إيجابه.

المذهب الثاني: أنه يجب منه الوضوء، وهذا هو المروي عن ابن عمر، وأبي طلحة، وأنس بن مالك، وأبي موسى الأشعري، وعائشة، وزيد بن ثابت، وأبي هريرة كلهم من الصحابة (رضي الله عنهم)، ومن التابعين الحسن البصري، والزهري، وعمر بن عبدالعزيز، وأبو مخلد، وأبو قلابة[4].

والحجة على ذلك: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «توضئوا مما مسته النار» أو قال «مما غيرته».

والمختار: ما عول عليه علماء العترة من أن ذلك غير واجب منه الوضوء لما ذكرناه عنهم من الاحتجاج، ونزيد ههنا ما روى ابن عباس عن النبي ﷺ أنه أكل كتف شاة ولم

---

(١) أي: من أكل.

(٢) أبو الدرداء: عويمر بن مالك الخزاعي الأنصاري، أبو الدرداء. صحابي جليل، روى عن النبي ﷺ وعن عائشة وزيد بن ثابت، وروى عنه ابنه بلال وزوجته أم الدرداء وآخرون. أسلم يوم بدر وشهد أحداً وأبلى فيها. اختلف في تاريخ وفاته فقيل: توفي سنة ٣٢هـ. في خلافة عثمان. ا. هـ. تهذيب التهذيب ٣/٣٤٠ طبعة مؤسسة الرسالة – بيروت.

(٣) أخرجه أبو داود والنسائي.

(٤) عبد الله بن زيد بن عمرو بن نابل أبو قلابة الجرمي أحد أعلام الحديث ترجمه ابن حجر في التهذيب (ج٥ ص١٩٧) وابن سعد في الطبقات (الطبقة الثانية) وغيرهما روى عن جماعة من الصحابة والتابعين، قال ابن سعد: كان ثقة كثير الحديث مات بالشام سنة ١٠٤هـ، وقيل: سنة ١٠٦هـ. وقيل : سنة ١٠٧هـ.

يتوض[1]، وعن ابن عباس رضي الله عنه قال: أكل رسول الله كتف شاة ثم مسح يده بمسح[2] كان تحته ثم قام فصلى[3].

الانتصار: يكون بإبطال ما اعتمدوه وهو أن ما رووه من الخبر منسوخ، ولهذا قال جابر: كان آخر الأمر من رسول الله ترك الوضوء مما مسته النار، يدل على أنه قد سبقه عمل على خلافه ثم نسخه بعد ذلك.

ومن وجه آخر: وهو أن الغرض بالوضوء غسل اليد لأن الوضوء إذا كان مضافاً إلى الطعام فإنه لا يحتمل إلا ما ذكرناه من غسل اليد، وذلك محمول على الاستحباب لما يلحق اليد من آثار الأطعمة التي تعقد على النار فمن أجل ذلك استحب غسل اليد.

مسألة: وهل يجب الوضوء من أكل لحم الجزور أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه لا يجب الوضوء من أكل لحمه، و الجزور اسم يقع على الذكر والأنثى من الإبل وهي مؤنثة، يقال: جزور سمينة، ولا يكون ذلك في غير الإبل، والجزرة: الشاة السمينة، قال ابن السكيت[4]: ولا يقال: جزرة إلا في الغنم دون غيرها من المواشي، ولا يجب الوضوء من أكل لحمها على رأي أكثر العلماء من الصحابة والتابعين، ومن أئمة العترة، وفقهاء الأمة.

---

(١) أخرجه الستة إلا الترمذي.

(٢) جاء في حاشية الأصل ما لفظه: المِسْحُ البلاس جمعه أمساح ومسوح، وأهل المدينة يسمونه بلاسا وهو فارسي معرب، وهي غرائر كبار من مسوح يجعل فيها التبن. ا.هـ.

(٣) وفي رواية لأبي داود قال: قرب إلى النبي ﷺ خبز ولحم فأكل ثم دعا بوضوء فتوضأ ثم صلى الظهر ثم دعا بفضل طعامه فأكل ثم قام إلى الصلاة و لم يتوضأ. ا. هـ. جواهر ١/٩٥هامش البحر.

(٤) يعقوب بن إسحاق أبو يوسف بن السكيت. إمام في اللغة والأدب أصله من خوزستان (ولد في العام ١٨٦هـ= ٨٠٢م) تعلم ببغداد وعهد إليه المتوكل العباسي بتأديب أولاده ثم قتله (سنة ٢٤٤هـ =٨٥٨م) قيل: قتله لأنه سأله عن ابنيه المعتز والمؤيد، أهمها أحب إليه أم الحسن والحسين؟ فقال: والله إن قنبراً خادم علي خير منك ومن ابنيك. فأمر الأتراك فداسوا بطنه أوسلّوا لسانه وحمل إلى داره فمات ببغداد. له كثير من المؤلفات المشهورة في اللغة والأدب منها: (إصلاح المنطق) و(الأضداد) و (الألفاظ) و(القلب والإبدال) وقد طبعت. إضافة إلى شرح عدد من دواوين الشعر، وله كتاب جدير بالتنويه وهو (غريب القرآن) راجع (الأعلام) ٨/١٩٥.

والحجة على ذلك: ما ذكرناه من الاستدلال على من أوجب الوضوء مما مسته النار من حديث جابر في الشاة وهو أنه قال: خرج رسول الله في نفر من أصحابه إلى امـــرأة مـــن الأنصار فقربت له شاة مصلية، فأكل وأكلنا معه، ثم جاء وقت الظهر فتوضأ وصلى، ثـــم رجع إلى فضل طعامه فأكل، ثم جاء وقت العصر فصلى و لم يتوضأ، ولأنه مأكول فلم يكن ناقضاً للوضوء كسائر المأكولات مما لم تمسه النار.

المذهب الثاني: أنه يجب منه الوضوء، وهذا هو المحكي عن أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، ومحمد بن خزيمة[1]، وهو القول القديـــم للشافعي حكاه ابن القاصّ عنه.

والحجة على ذلك: ما روي عن النبي ﷺ أنه سئل: هل يتوضأ من لحم؟ فقال: «لا» فقيل له: هل يتوضأ من لحم الإبل؟ فقال: «نعم»[2].

والمختار : ما عول عليه علماء العترة من أنه غير واجب الوضوء من أكل لحمه، وهـــو المشهور عن الشافعي في الجديد، وعليه الأكثر من أصحابه.

والحجة على ذلك: ما نقلناه عنهم ونزيد ههنا وهو أنه لحم ينضج بالنار فلـــم يجـــب الوضوء منه كسائر اللحوم من البقر والغنم وغيرها، ويؤيد ما قلناه خبر زيد بن علي، عـــن آبائه أنه قال عليه السلام: «الوضوء من سبع»، و لم يذكر فيه لحم الجزور، فدل على أنـــه غير ناقض للوضوء، ويدل على ذلك ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنـــه قـــال: «الوضوء مما يخرج لا مما يدخل». يرفعه إلى الرسول ﷺ.

الانتصار: يكون بإبطال ما اعتمدوه.

قالوا: روي عن الرسول أنه قال: «توضئوا من لحم الجزور». وهذا هو الذي نريده.

---

(١) محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة السلمي (بالولاء) من أهل نيسابور جمع بين الفقـــه والحديـــث تـــوفي سنة ٣١٢هـ.

(٢) روي الحديث عن جابر بن سمرة بلفظ: إن رجلاً سأل رسول الله أنتوضأ من لحوم الغنم؟ قال: «إن شـــئت فتوضأ وإن شئت فلا تتوضأ» قال: أنتوضأ من لحوم الإبل؟ قال: «نعم فتوضأ مـــن لحـــوم الإبـــل»... إلخ. أخرجه مسلم ٩٦/١ جواهر (البحر).

قلنا: عن هذا أجوبة ثلاثة:

أما أولاً: فلأن ما قالوه منسوخ بحديث جابر حيث قال: كان آخر الأمر من رسول الله ترك الوضوء مما مسته النار، وهذا يفيد بظاهره نسخ ما سبقه مما يخالفه.

وأما ثانياً: فلأن المراد منه الوضوء على طريقة الاستحباب والإرشاد إلى الأفضل، ولهذا قال عليه السلام: «من توضأ على طهر كتب الله له عشر حسنات»[1] وفي حديث أخر: «الوضوء نور على نور»[2].

وأما ثالثاً: فلأن المراد بالوضوء هو وضوء اليد دون هذا المشروع من غسل الأعضاء، ويؤيده ما روي أنه قال عليه السلام: «الوضوء قبل الطعام ينفي الفقر، والوضوء بعده ينفي اللمم» وإنما فرق بين لحوم الغنم والإبل من جهة أن الزهومة[3] في لحوم الإبل أكثر خاصة في الحجاز لكثرة حره؛ ولأنه لحم مأكول تنمو الأجسام عليه فلم يكن أكله ناقضاً للوضوء كلحم الغنم، والبقر، وسائر اللحوم.

مسألة: وإن توضأ أو تيمم ثم ارتد عن الإسلام فهل ينتقض وضوؤه وتيممه أم لا؟ فيه مذاهب ثلاثة:

أولها: أنه يبطل وضوؤه وتيممه جميعاً، وهذا هو الذي يأتي على رأي القاسم والهادي والناصر، وهو أحد أقوال الشافعي.

والحجة على ذلك: هو أنه لا كبيرة أكبر من الشرك والردة، فإذا كانت الكبائر ناقضة فكيف حال الردة؟ هي لا محالة أعظم في الإبطال لجيمع الطاعات كلها.

وثانيها: أنه لا يبطل وضوؤه ولا تيممه، وهذا هو الذي يأتي على رأي المؤيد بالله، وهو

---

(١) أخرجه أبو داود والترمذي عن ابن عمر.

(٢) قال في (المقاصد): ذكره الغزالي في (الإحياء) وقال مخرجه: لم أقف عليه وأما شيخنا فقال: إنه حديث ضعيف رواه رزين في مسنده. ا.هـ. (فتح الغفار)١/٧٦.

(٣) قال في القاموس: الزُهُومة والزُهْمة بضمهما: ريح لحم سمين منتن، والزُهْم بالضم: الريح المنتنة. ا.هـ. بلفظه.

أحد أقوال الشافعي.

والحجة على ذلك: هو أن الوضوء شرط في صحة الصلاة فجاز تأديتها من جهة الكافر كستر العورة، ولأنها بحقيقة الشرط أدخل من كونها بالعبادة أخص فلهذا جاز تأديتها من جهة المرتد.

وثالثها: التفرقة بين الوضوء والتيمم فيبطل التيمم ولا يبطل الوضوء في حق المرتد، وهذا شيء [محكي] عن الشافعي، ووجهه هو أن الوضوء أقوى في حكمه من التيمم من جهة كون الوضوء رافعاً للحدث بخلاف التيمم؛ ولأن طهارة المتيمم تبطل برؤيته السراب إذا ظنه ماء بخلاف المتوضئ فافترقا، فلما كان التيمم طهارة ضرورية يضعف، لا جرم أثر فيها الكفر والشرك، والردة بخلاف الوضوء.

والمختار: هو الأول لأمرين:

أما أولاً: فلأنه ليس وراء الردة[أكبر منها] في إحباط الأعمال الصالحة، فإنها مبطلة لها وماحقة لأمرها.

وأما ثانياً: فلأن النية لا بد لها من أهلية ولا أهلية مع الكفر والردة والشرك، وهي وإن وقعت فلا فائدة لها ولا وقع، ولهذا أشار عليه السلام بقوله: ((لا قربة لكافر)). ولا شك أن الردة أكثر جرماً من الشرك الأصلي من جهة أنه ذاق حلاوة الإيمان، ثم رغب عنه وولاه ظهره، بخلاف المشرك فإنه لم يجد هذه الحلاوة، فلهذا كان أخف حكماً منه، فالردة مخالفة لسائر الكبائر.

فإن كان هاهنا رجلان فظهر منهما حدث ولا يدري كل واحد ممن هو فإن كل واحد منهما صلاته صحيحة لنفسه من جهة أنه على حقيقة من أمره. ولا يجوز زوال الطهارة بالشك في أمرها ولا يصلي أحدهما بالآخر؛ لأن كل واحد منهما يرى أن الحدث وقع من غيره، فلهذا لم يجز له أن يصلي خلف من يظن كونه محدثاً كما قلناه في الإمامين أنه لا يجوز الاجتهاد فيهما.

فإن كانوا ثلاثة أو أربعة أو خمسة فهل يجوز لكل واحد منهم أن يصلي بالآخر أم لا؟

فيه وجهان لأصحاب الشافعي:

أحدهما: أن ذلك غير جائز وفرقوا بين هذا وبين الآنية.

فقالوا: إن الآنية يصح دخول الاجتهاد فيها بخلاف الحدث فإنه لا يصح فيه دخول الاجتهاد، إذ لا أمارة تدل عليه، وهذا شيء يحكى عن ابن القاص حكاه الطبري أبو الطيب.

وثانيهما: أنه يصح دخول الاجتهاد فيما هذا حاله، وعلى هذا يصح ائتمام كل واحد منهم بالآخر كما قررناه في مسألة الآنية، وقد مضى فلا وجه لتكريره.

قاعدة: نجعلها خاتمة لنواقض الطهارة مشتملة على ما يجوز للمحدث وما لا يجوز.

مسألة: ولا يجوز للمحدث فعل الصلاة لقوله عليه السلام: ((مفتاح الصلاة الطهور))[1]. ولقوله ﷺ: ((لا يقبل الله صلاة بغير طهور))[2]. ولأن الوضوء شرط في صحة الصلاة فلا يصح فعلها من دونه.

وهل يجوز طواف المحدث أم لا؟ فعندنا يجوز وإن كان ناقصاً، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، وحكي عن الشافعي أنه لا يجوز طوافه، وسيأتي تقريره في كتاب الحج بمعونة الله تعالى.

ويجوز له قراءة القرآن من ظاهر قلبه، ومن المصحف إذا كان لا يمسه، لما روى أمير المؤمنين كرم الله وجهه عن رسول الله قال: كان رسول الله يخرج من الخلاء فيقرئنا القرآن، ويأكل معنا اللحم، ولا يحجبه عن القراءة شيء سوى الجنابة[3]. وروي عن أمير المؤمنين أنه قال: يقرأ أحدكم القرآن ما لم يكن جنباً فإن كان جنباً فلا ولا حرفاً[4].

---

(١) أخرجه أبو داود والترمذي من رواية علي عليه السلام.

(٢) أخرجه الترمذي عن ابن عمر.

(٣) أخرجه أبو داود عن علي عليه السلام بلفظ: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يخرج من الخلاء فيقرئنا القرآن ويأكل معنا اللحم، ولم يكن يحجبه أو يحجزه من القرآن شيء ليس الجنابة. ا. هـ. هامش البحر ١/٩٧.

(٤) أخرجه أبو داود. راجع (جواهر الأخبار) ١/٩٧.

مسألة: وهل يجوز للمحدث أن يمس المصحف أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه لا يجوز له مسه، وهذا هو المحكي عن القاسم، ومحكي عن الحنفيــة، والشافعية، وهو قول أكثر الفقهاء.

والحجة على ذلك: قوله تعالى:﴿**لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ**﴾[الواقعة:٧٩].

ووجه تقرير الدلالة من الآية: هو أن ظاهر الآية خبر[١] لكنه في معنى النهي لأنه لــو كان خبراً على ظاهره، لكان كذباً؛ لأنه قد يمسه من ليس طاهراً، كالحائض، والجنب على جهة المعصية، فدل ذلك على أن المراد هو النهي دون الخبر، وعلى هذا لا يكون كذباً، وإنما يكون معصية بالمخالفة.

الحجة الثانية: ما روى ابن عمر رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنــه قــال: ((لا تمــس المصحف إلا وأنت طاهر))[٢]. والمراد: الكتاب المشتمل على ألفاظ القرآن إذ لا يعقل المس إلا فيه.

المذهب الثاني: أنه يجوز مسه للمحدث، وهذا هو المحكي عن زيد بن علي، والمؤيد بالله، ومروي عن ابن عباس من الصحابة، وعن الشعبي، والضحاك من التــابعين، وهــو قــول أبي علي، وقاضي القضاة من المعتزلة، وبه قال الحكم، وداود من أهل الظاهر.

والحجة على ذلك: أن كل من جاز له قراءة القرآن جاز له مس المصحف كــالمتطهر، ولأنه أمر مباح فلا تعتبر فيه الطهارة كسائر المباحات.

والمختار: ما عول عليه القاسم وغيره من منع مسه للمحدث.

والحجة على ذلك: ما ذكروه ونزيد ههنا وهو ما روي عن الرسول ﷺ في كتــاب

---

(١) دل على ذلك كون المضارع بعد (لا) مرفوعاً إذ لو كان نهياً لكان الفعل مجزوماً بـــ(لا) الناهية.

(٢) رواه الدارقطني والحاكم وغيرهما عن حكيم بن حزام والحديث التالي له أخرجه الموطأ عن عبد الله بن أبــي بكر بن عمرو بن حزم.

عمرو بن حزم[1] أنه قال: ((لا تمس القرآن إلا وأنت طاهر)). ولما روي عن النبي ﷺ أنه نهى أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو، ولا وجه للمنع من ذلك إلا لأنه لا يؤمن أن يمسه من كان على غير طهارة[2]، وظاهر هذه الأحاديث كلها المنع من مس المصحف إلا لطاهر، ولم يفصل بين الطهارة من الحدث والطهارة من الجنابة، فلهذا قلنا بالمنع من مسه في حق المحدث والجنب ولا فصل هناك بينهما في ظاهر الخطاب.

الانتصار: يكون بإبطال ما تمسكوا به.

قالوا: من جاز له قراءة القرآن جاز له مس مصحفه كالمتطهر.

قلنا: عن هذا أجوبة ثلاثة:

أما أولاً: فلأن ما أوردناه دلالةً على منع مسه إنما هو بما تلوناه من الآية وبما رويناه من الأخبار، وما قررتموه دلالة على جواز مسه للمحدث إنما هو تعويل على الأقيسة، ولا شك أن الأدلة النقلية والبراهين السمعية من ظواهر الكتاب والسنة هي أحق بالدلالة من الأقيسة لما في الأقيسة من الاحتمالات، وطول النزاع، وكثرة الشجار على ردها وقبولها، والظواهر النقلية هي أصدح بالمراد وأبعد عن الاحتمال، ومنصب الشارع أولى من منصب القائس فصاحب الشريعة معصوم في أفعاله وأقواله، والقائس غير آمن للزلل فيما يورد ويصدر، فلأجل ذلك كان التعويل على الظواهر أحق من التعويل على الأقيسة.

وأما ثانياً: فلأن ما ذكرتموه معارض بأقيسة أقوى مما ذكرتموه، وهو أنه حدث يمنع الصلاة فوجب أن يكون مانعاً من مس المصحف كالجنابة، أو نقول: حدث يبطل الصلاة

---

(١) عمرو بن حزم بن زيد بن لوذان الأنصاري، أبو الضحاك، وال من الصحابة. شهد الخندق وما بعدها. استعمله النبي ﷺ على نجران، وكتب له عهداً مطولاً فيه توجيه وتشريع. توفي سنة ٥٣هـ. ا هـ. أعلام الزركلي ج٥/٧٦.

(٢) لعل التعليل الأول هو: لئلا يمس القرآن كافر أو مشرك لا من كان على غير طهارة من المسلمين، وهذا هو المفهوم المباشر من جملة (.. إلى أرض العدو) في النهي عن السفر بالقرآن. حيث يوجد في أرض العدو الكفار والمشركون وحيث لا يوجد القرآن وهذا أقرب إلى معنى النهي وغرضه وإلى المفهوم المباشر من لفظه. والله أعلم.

فوجب أن يكون من اختص به ممنوعاً من لمس المصحف كالجنب، وإنما قلنا: إن أقيستنا أحق بالقبول من غيرها لما فيها من المطابقة للأدلة الشرعية الظاهرة، ولا مرية أن الأقيسة إذا عضدتها الظواهر وكانت مطابقة لها في مقصود دلالتها كانت أحق بالقبول.

وأما ثالثاً: فلأن ما ذكروه إباحة وما ذكرناه منع، والمنع والإباحة إذا تعارضا كان التعويل على المنع، لما فيه من الاحتياط الذي هو عمدة التقوى وملاك الدين، وقد قال عليه السلام: ((دع ما يريبك إلى ما لا يريبك)).

قالوا: المس للمصحف أمر مباح للمحدث فوجب أن لا يعتبر التوضؤ في جوازه كسائر المباحات.

قلنا: هذا فاسد، لأن قولكم: (مباح) إما أن تعنوا به [القول بأنه] مباح إذا لم يرد فيه حاظر شرعي، وإما أن تعنوا به [القول] بأنه مباح مع ورود الحاظر الشرعي، فإن كان الأول فمسلَّم ولا يضرنا تسليمه[1]، وإن كان الثاني فهو ممنوع وهو مقصودنا؛ لأنا قد قررنا ورود الحاظر الشرعي فيه فأغنى عن الإعادة.

قالوا: الحدث معنى لا يؤثر فقده[2] في المنع من قراءة القرآن ودخول المسجد، فوجب أن لا يكون مانعاً من مس المصحف، دليله فقد طهارة البدن إذا لم يكن ينجس المسجد بالدخول.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن الباب باب العبادة، والمعاني منسدة في العبادات فلا تعقل معانيها وإنما مبناها على التحكم الجامد في الأوقات والأعداد وغيرها.

وأما ثانياً: فلأنه لا يمتنع أن يكون في لمسه نوع قبح يخالف القراءة ودخول المسجد فلأجل ذلك منع الشرع من لمس المصحف، وَجَوَّز القراءة ودخول المسجد لما ذكرناه.

(١) يعني التسليم به.
(٢) لعل الصواب: (فقد طهارته) لأن فقد الحدث يعني الطهارة، والطهارة لا تؤثر في المنع من قراءة القرءان، بل العكس وهو الحدث.

التفريع على هذه القاعدة:

الفرع الأول منها: ولا يجوز للمحدث مسّ جلد المصحف ولا مس حواشيه من جهة أن ظاهر ما قلناه من الأدلة هو المنع من المس و لم يفصل في ذلك، فلهذا وجب حمله على الشمول من غير فصل.

وهل يجوز حمله بعلاقته أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه يجوز حمله بالعلاقة، وهذا الذي أشار إليه القاسم لأنه خص المس، والحمل بالعلاقة ليس مساً.

وثانيهما: أنه لا يجوز حمله بالعلاقة وهذا هو رأي الشافعي.

والمختار: هو الأول، وهو محكي عن حماد[1]، وعطاء، والحسن البصري، لأن الظاهر من الأدلة هو[المنع من] المس والحمل بما ذكرناه من العلاقة لا يكون مساً.

وحكي عن بعض أصحاب أبي حنيفة جواز مس حواشيه التي لا كتابة فيها، ويجوز مس جلده لأن الحرمة عندهم إنما هي في المكتوب. والأقرب: المنع لأنه صار جزءاً من المصحف، فلا يجوز مسه كما لو كان مكتوباً فيه.

الفرع الثاني: ويجوز للمحدث أن يمس ثوباً أو بساطاً أو غير ذلك من سائر الآلات التي ينقش عليها القرآن سواء كان ذلك حفراً أو صباغاً أو خياطة، لأن القصد فيه إنما هو الزينة دون القرآن، وحكي عن بعض أصحاب الشافعي: المنع من ذلك، وليس له وجه إذ لا يعد من القرآن، وهل يجوز للمحدث أن يقلب أوراق المصحف بين يديه بقلم أو عود من غير أن يكون حاملاً له أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أن ذلك غير جائز، وهو اختيار المسعودي من أصحاب الشافعي؛ لأن ما بيده

---

(١) حماد بن سليمان بن مسلم الأشعري (بالولاء)، أبو إسماعيل الكوفي. جاء في تراجم الأزهار: ثقة صدوق، رمي بالإرجاء وهو صاحب إبراهيم النخعي وشيخ أبي حنيفة، روى عن أنس وابن المسيب، مات سنة ١٢٠هـ. ا. هـ. ج١ ص١٢ أزهار.

من قلم أو عود أو غيره فإنه يكون منسوباً إليه، فلهذا لم يجز له مس القرآن به، كما لا يجوز له مسه بيده.

وثانيهما: أن ذلك جائز، وهذا هو المحكي عن البغداديين من أصحاب الشافعي؛ لأنه غير ماس له ولا حامل.

والمختار: جواز ذلك؛ لأن المس عبارة عن المباشرة باليد، ولهذا فإن من مس النجاسة بعود ليس كمن مسها بيده في الحكم.

الفرع الثالث: وهل يجوز للصبيان حمل المصاحف، وحمل الألواح التي فيها القرآن أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أن ذلك غير جائز، وهو محكي عن بعض أصحاب الشافعي، وعلى هذا يجب على الولي والمعلم أن يأمرهم بالطهارة من أجل ذلك، فإن لم يفعلا ذلك أثما وحرجا دون الصبي.

وثانيهما: أن ذلك جائز وهذا هو المختار؛ لأن حاجتهم إلى ذلك كثيرة، وطهارتهم يصعب تكليفها، فلو أمرناهم بالطهارة وكلفناهم بها لأدى ذلك إلى تنفيرهم.

وإن حمل متاعاً وفيه مصحف فهل يجوز أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أن ذلك غير جائز؛ لأنه يصير حاملاً للقرآن، وهو ممنوع كما أشرنا إليه.

وثانيهما: أن ذلك جائز وهذا هو المختار، وهو قول الأكثر من أصحاب الشافعي؛ لأن المقصود إنما هو حمل المتاع فلا جرم عفي عما فيه من القرآن.

وإن حمل كتاباً من الفقه وفيه شيء من القرآن، أو حمل دنانير أو دراهم وفيها شيء من القرآن منقوش عليها ففيه وجهان:

أحدهما: أن ذلك غير جائز لأنه يصير حاملاً للقرآن.

وثانيهما: أن ذلك جائز وهو المختار. من جهة أن المقصود بها غير القرآن، ولأن ذلك

مما يصعب الاحتراز منه، فخفف الشرع حكمه كما قال تعالى:﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[الحج:٧٨].

الفرع الرابع: وهل يجوز للمحدث أن يحمل الأسفار التي فيها تفاسير القرآن أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أن ذلك غير جائز، وهذا هو المحكي عن الشاشي (١) من أصحاب الشافعي؛ لأنه في الحقيقة مصحف أودع فيه القرآن، فلا يجوز للمحدث مسه كالقرآن.

وثانيهما: أن في ذلك تفصيلاً، فإن كان القرآن أكثر لم يجز، وإن كان التفسير هو الأكثر جاز، ومنهم من قال: إن كان القرآن متميزاً عن التفسير بأن يكون القرآن مكتوباً بخط غير خط التفسير مخالف له فإنه لا يجوز مسه، لأنه مشتمل على القرآن وإن كان غير متميز جاز له مسه؛ لأنه ليس قرآناً.

والمختار: جواز ذلك لأنه صار الإطلاق عليها أنها كتب التفاسير، وأنها متميزة في العرف عن المصاحف فلأجل ذلك لم يكن لها حرمة القرآن.

الفرع الخامس: قال أصحاب الشافعي: وإن كان على بدن المتطهر نجاسة غير معفو عنها حرم عليه مس المصحف بموضع النجاسة، وإن كان في موضع من بدنه نجاسة فمس المصحف بغيره من بدنه وهو متوضئ فهل يجوز له ذلك أم لا ؟ فيه وجهان:

أحدهما: أن ذلك غير جائز، وهذا هو المحكي عن الصيمري من أصحاب الشافعي، كما لا يجوز للمحدث مس المصحف بظهره وإن كان طاهراً.

وثانيهما: أن ذلك جائز، وهذا هو رأي الأكثر من الشافعية وهو **المختار** من جهة أن

---

(١) أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الشاشي من أصحاب الشافعي الذين رووا أقواله ونشروا مذهبه، قال الشيرازي في طبقاته: وكان إماماً وله مصنفات كثيرة ليس لأحد مثلها، وهو أول من صنف (الجدل الحسن) من الفقهاء، وله كتاب في أصول الفقه وله (شرح الرسالة)، وعنه انتشر فقه الشافعي فيما وراء النهر. ا. هـ طبقات الشيرازي ص ١٢٠، وفي طبقات أبي بكر المصنف: أنه ولد بمدينة شاش فيما وراء النهر سنة ٢٩١هـ، وتوفي بها في ذي الحجة سنة ٣٦٥هـ. ا. هـ. ص ٢٠٩.

النجاسة غير متعدية لمحلها فإذا باشره وهو على طهارة بما هو طاهر جاز له ذلك من غير منع، بخلاف المحدث فإن الحدث يتعدى محله وغير محله فلهذا منع من مس المصحف، وإن كانت يده طاهرة كما مر بيانه.

دقيقة: اعلم أن الطهارات على نوعين: حكمية وعينية.

فأما الحكمية فهي: ما كان موجبها في غير محل موجبها، كالوضوء والغسل، فإن الحدث في محل وقد أوجب التطهير في غير ذلك المحل.

وأما العينية فهي: ما كان موجبها في محل موجبها، وهذا كغسل النجاسة؛ فإنه لا يتعدى محل النجاسة.

فصار فعل الطهارة بالإضافة إلى المنع من قراءة القرآن، ودخول المسجد، ومس المصحف وجوازه واقعة على أوجه أربعة:

أولها: أن كل طهارة واجبة تعم جميع البدن حكماً، فإن فقدها يمنع من دخول المسجد، وقراءة القرآن، ومس المصحف، وهذا نحو الجنابة فإنَّ فقدها[1] مانع مما ذكرناه.

وثانيها: أن كل طهارة تتعلق ببعض البدن حكماً، فإنَّ فقدها يمنع من مس المصحف كما لخصناه، ولا تكون مانعة لدخول المسجد، وقراءة القرآن و[هذه] هي طهارة الحدث.

وثالثها: أن كل طهارة تتعلق ببعض البدن عيناً[2]، فإنَّ فقدها لا يمنع من دخول المسجد، وقراءة القرآن، ومس المصحف، وهذه هي طهارة النجس إذا كانت النجاسة واقعة في بعض البدن؛ لأن حكمها مقصور على المحل لا يتعداه.

ورابعها: أن كل طهارة تتعلق بجميع البدن عيناً، فإن فقدها لا يمنع من دخول المسجد، وقراءة القرآن، ومس المصحف و[هذه] هي طهارة النجس أيضاً، لأنها وإن عمته فحكمها

---

(١) يعني: فقد الطهارة بسبب الجنابة.

(٢) في الأصل (حكماً عيناً). وهو كما يظهر خطأ في النسخ لأن البحث هنا موضوعه النجاسة العينية. والله أعلم.

غير متعد لها، ويجوز للمحدث دخول المسجد لقوله تعالى: ﴿وَلا جُنُبًا إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ﴾[النساء:٤٣] فلم يحرم دخول المسجد إلا على الجنب، ويجوز له النوم وهو محدث لما روي عن النبي ﷺ أنه كان ينام وهو جنب ولا يمس ماء[1]، فإذا جاز ذلك في الجنابة جاز في حال الحدث من طريق الأولى؛ لأن الجنابة أعظم حدثاً ولهذا فإنها توجب الغسل، والحدث يوجب الوضوء لا غير، وجميع ما يجوز للجنب فعله يجوز للمحدث من الاحتجام والاختضاب وغير ذلك؛ لأن الجنابة أدخل في الحدث مما ينقض الوضوء، كما سنقرره بعد هذا بمعونة الله.

وبتمامه يتم الكلام على الباب السادس وهو باب الوضوء وما يتعلق به وبالله التوفيق.

انتهى المجلد الأول ويليه الثاني وأوله: الباب السابع في الغسل وبيان خواصه

---

(١) رواه أبو سلمة عن عائشة، ومن رواية أخرى لعروة عن عائشة.أخرجه البخاري، ولمسلم نحوه إلا أن رواية أبي سلمة عنها: نعم ويتوضأ. وفي رواية الترمذي: ولا يمس ماء. ا.هـ. ملخصاً من الجواهر ١/ ١٠٢.

الفهارس العامة

فهرس الآيات

الآيـــــة	رقم الآية	رقم الصفحة
مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا	٤٩	١٩٧
فاطر		
يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ	١	٨٤٤
يس		
إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ	١٢	١٣٨
قَالَ مَنْ يُحْيِي العِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ	٧٨	١٥٤
قَالَ مَنْ يُحْيِي العِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ	٧٨	٤٢٠
الصافات		
وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ	١٠٣	٦٤٨
الزمر		
لئن أشركت ليحبطن عملك	٦٥	٨٩٠
وَتَرَى المَلائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ	٧٥	٨٤٥
غافر		
أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ	٤٦	١٩٥
أُدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ	٦٠	٧٨٨
الشورى		
قُلْ لاَ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي القُرْبَى	٢٣	١٨٤
الجاثية		
سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ	٢١	٧٤٩
محمد		
وَلاَ يَسْئَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ إِنْ يَسْأَلْكُمُوهَا فَيُحْفِكُمْ تَبْخَلُوا	٣٧،٣٦	٨٤٥

فهرس الأحاديث

حرف الألف

حرف الباء

حرف التاء

حرف الثاء

حرف الجيم

حرف الحاء

حرف الخاء

حرف الدال

حرف الذال

حرف الراء

حرف الزاي

حرف السين

حرف الشين

حرف الصاد

حرف الضاد

حرف الطاء

حرف الظاء

حرف العين

حرف الغين

حرف الفاء

حرف القاف

حرف الكاف

حرف اللام

حرف الميم

حرف النون

حرف الهاء

حرف الواو

حرف الياء

فهرس الأعلام

حرف الألف

حرف الباء

حرف التاء

حرف الثاء

حرف الجيم

حرف الحاء

حرف الخاء

حرف الذال

حرف الراء

حرف الزاي

حرف السين

حرف الشين

حرف الصاد

حرف الطاء

حرف العين

حرف الفاء

حرف القاف

حرف اللام

حرف الميم

حرف النون

حرف الهاء

حرف الواو

حرف الياء

الكنى

النســاء

فهرس المحتويات